

# RHETORIK UND SCHRIFTAUSLEGUNG IN DER PREDIGT DES HL. BERNHARD VON CLAIRVAUX

Andreas Wollbold

## 1. Eine weihnachtliche Vision

Der hl. Bernhard von Clairvaux hat nach Auskunft seiner ersten Lebensbeschreibung bereits als Kind in Saint-Vorles eine Vision erhalten. In der Weihnachtsnacht, als Bernhard nahe bei seiner Mutter den Ruf der Glocken für den Gottesdienst erwartete, ergriff ihn Schlummer und er nickte auf seinem Sitz ein. Da erschien ihm, dem Knaben, der Jesusknabe, wie er aus dem Schoß seiner Mutter wie von neuem hervorging, sich Bernhard zuneigte und ihn mit Zärtlichkeit überschüttete. „So wurde seinem zarten Glauben Nahrung geschenkt und die Geheimnisse der Beschauung in ihm begonnen.“<sup>1</sup> Darin hat man gerne ein Bild der Mystik des großen Zisterziensers gesehen: Die Schau des Menschgewordenen erfüllt sein gesamtes Leben und Wirken. Das ewige Wort Gottes erscheint Bernhard in dieser Nacht „von schöner Gestalt, mehr als allen Söhnen der Menschen“ (Ps 44,3 V). Diese Schönheit Christi verbindet sich später bei ihm mit der Freude an den Schätzen des Schriftwortes. In seiner Schriftauslegung bezeugt Bernhard dessen Schönheit, Ordnung und göttlichen Sinn. Deshalb sind auch alle Werke Bernhards, des „doctor mellifluus“, geradezu getränkt mit Schriftworten und -anspielungen. Damit ist der Abt von Clairvaux eine der prägenden Gestalten einer christlichen Rhetorik geworden. Mit Hilfe von Elementen der klassischen Rhetorik erschafft ihm der Dienst am Wort Gottes eine neue, christliche Sprachkunst. Darin greift Bernhard die Rhetorik seiner Zeitgenossen auf und gibt ihr ein unverwechselbar christliches Gepräge.

Im Folgenden sollen dazu nach einem knappen Hinweis auf die Bedeutung der Rhetorik für die monastische Theologie und auf die Ausstrahlung Bernhards als Prediger einige rhetorische Prinzipien Bernhards dargestellt werden: seine *dispositio*, d.h. die Gesamtstruktur einer Predigt oder eines Textes, die Syntax und der Stil.

---

<sup>1</sup> Vita prima 2 (PL 185, 229). Zum biographischen Hintergrund Bernhards vgl. *Vacandard; Dinzelbacher; Leclercq*, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit. – Sofern nicht anders angegeben, werden die Werke Bernhards zitiert nach *Sancti Bernardi Opera*, 8 Bände (= Opera).

## 2. Rhetorik, die vernachlässigte „ancilla theologiae“

In den letzten Jahrzehnten hat die nichtuniversitäre Theologie des Hochmittelalters eine erhöhte Aufmerksamkeit gefunden. Nicht selten hebt man sie deutlich von der Scholastik ab und nennt sie mit dem etwas schillernden und wenig präzisen Begriff „monastische Theologie“<sup>2</sup>. Von protestantischen Theologen wie Ulrich Köpf wird sie geschätzt, da diese bei Bernhard eine „umfassende Theologie der religiösen Subjektivität“<sup>3</sup>, eine „in ihrem *Ansatz* in Wahrheit moderne Theologie“<sup>4</sup> und somit gleichsam einen Luther *ante litteram* erkannt haben wollen. Katholische Theologen erblicken in ihr gerne Erfahrung und Existenz, Subjektivität und Spiritualität, Heilsgeschichte und Heiligkeit. Danach bilden solche Leitgedanken einen Gegensatz zur universitären Dialektik der Scholastik, zur Dominanz von Syllogismus und Analyse, zu Formalismus und Distanz vom Gegenstand. Diese Einschätzung neigt freilich zu einer Projektionsfigur, die eher der Selbstrechtfertigung heutiger Theologie gegenüber der Neuscholastik dient, als dass sie historisch hilfreich wäre. Denn man würde das Wesen des Monastischen verkennen, wenn man seinen Willen zu Form und Gestalt nicht beachtete. Monastische und scholastische Theologie, diese beiden Typen mittelalterlicher Gottesgelehrsamkeit stellen eher eine Variation über das uralte Thema Rhetorik und Dialektik dar.

Die hochmittelalterliche Rhetorik übernahm das Regelwerk der antiken Tradition durch die Vermittlung des Augustinus und patristischer Enzyklopädisten wie Martianus Capella, Isidor von Sevilla und Cassiodor.

Daraus erbten Männer des Hochmittelalters – 1050-1400 – diesen Respekt für die römische Rhetorik ebenso wie einen Satz von (meist ciceronianischen) Texten, die die Theorie enthielten. Kommentatoren des 12. und 13. Jahrhunderts popularisierten diese Theorien noch weiter. Die mittelalterliche Rhetorik wurde zu weiten Teilen eine Reihe von Anpassungen der ciceronianischen Rhetorik an die Bedürfnisse der Zeiten zusammen mit ihrer Anwendung auf Probleme des Briefschreibens, Dichtens und Predigens. In den Universitäten blieb dagegen die grundlegende kommunikative Methode die der *disputatio*, die den Prinzipien der aristotelischen Dialektik entnommen war.<sup>5</sup>

Hinter dem Verhältnis von Dialektik und Rhetorik (und damit von Scholastik und monastischer Theologie) steht damit die Frage: Soll die Wahrheit dialektisch eher an sich, möglichst losgelöst von allen Meinungen der Menschen, erforscht werden oder soll sie sich im Reden und Vernehmen der Menschen

<sup>2</sup> Vgl. *Leichtfried* 52-59.

<sup>3</sup> *Köpf*, Bernhard von Clairvaux 189.

<sup>4</sup> *Köpf*, Monastische und scholastische Theologie 134; vgl. auch etwa *Heller*.

<sup>5</sup> *Murphy/Camargo* 53f.

kommunikativ, also rhetorisch, bewähren?<sup>6</sup> Sprache nämlich war für Bernhard der Weg, um das „chaos magnum“, den Abgrund zwischen Mensch und Mensch, zu überwinden.<sup>7</sup> Doch das Band der Sprache hat für ihn nur den einen Sinn, zu einem geistlichen Leben hinzuführen. So wird das Sprechen zu einer „Kommunikation mit Gott in der *unio*, in der engen Gemeinschaft, in der Worte überflüssig sind. Darauf ist nach Bernhards Auffassung auch jede zwischenmenschliche Kommunikation im letzten ausgerichtet.“<sup>8</sup> Monastische Theologie, also eine Rede von Gott in und für die Kommunität von Gottsuchern, steht deshalb von vornherein einer christlichen Rhetorik nahe, sucht sie doch stets eine die Menschen ansprechende, sie persönlich bewegende Wahrheit.<sup>9</sup>

Sorgfältig feilte Bernhard immer wieder am sprachlichen Ausdruck und an seiner Verschriftlichung. Dieser Sinn für die sprachliche Form war zunächst einfach Teil der zeitgenössischen Bildung, war doch die Rhetorik zusammen mit Grammatik und Dialektik ein fester Bestandteil des *trivium*, das Bernhard an der Schule der Kanoniker von Saint-Vorles in Châtillon-Sur-Seine studiert hat. Für diesen Willen zur Form ein Beispiel. Es gibt eine breite Diskussion um die Urgestalt der mündlichen Predigten Bernhards. Sicher ist, dass die heutigen Fassungen der Werkausgaben sorgfältige Verschriftlichungen darstellen. Jean Leclercq hat etwa vermutet, dass eine frühe, in Stil und Gedankengang sehr viel einfachere Version der Predigten über das Hohelied in der „Brevis commentatio in Cantica“ vorliegt.<sup>10</sup> An dieser Stelle sei aber ein unmittelbar fassbares Bei-

---

<sup>6</sup> *Oesterreich* 295, erkennt im kommunikativen, auf Überzeugung hin angelegten Wahrheitsverständnis der Rhetorik sogar einen Mittelweg zwischen einer Metaphysik der Evidenz und einer bloßen Ironisierung aller Wahrheitsansprüche (in Abhebung von *Blumenberg* 107): „Eine konsequente rhetorische Metakritik der Philosophie bezieht sich nicht nur auf die klassische Metaphysik, sondern auch auf ihre (post-)moderne, neosophistische Gegenspielerin. Während die überlieferte dogmatische Metaphysik die Evidenz des Absoluten vertritt, entwirft ihre neosophistische Gegenspielerin eine skeptische Anthropologie, die den Menschen ‚verlassen von der Evidenz‘ sieht. Der metaphysischen Verheißung einer unmittelbaren Evidenz des Absoluten steht somit die neosophistische Behauptung einer unmittelbaren Evidenz der Nichtevidenz gegenüber.“

<sup>7</sup> „Chaos magnum inter nos firmatum est, nisi, interveniente quasi instrumento verborum, fiat ad invicem transitus quidam cordium in in communicatione cogitationum“ (Sermo 110 „De Diversis“ [Opera VI/1, 384], vgl. dazu den Kommentar von *Zulliger* 66f.).

<sup>8</sup> *Zulliger* 67.

<sup>9</sup> Einführend zur Rezeption der Rhetorik in der mittelalterlichen Praxis: *Murphy/Camargo* 45-83 (Forschungsüberblick und Literatur); *Studer*. (patristische Christianisierung der Rhetorik); *Kennedy*, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* 173-194 (Überblick über Autoren und Themen); *Ders.*, *A New History of Classical Rhetoric* 271-284 (Einordnung in die antike Rhetoriktheorie). Den besten Gesamtüberblick gibt *Longère*.

<sup>10</sup> PL 184, 407-436. Vgl. insgesamt zur Problematik der Hoheliedpredigten Bernhards *Leclercq*, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits* I 193-212 („Les sermons sur les cantiques ont-ils été prononcés?“) und ebd. 213-244 („Les étapes de la rédaction“). Die „Brevis commentatio super Cantica“ schätzt *Leclercq* recht optimistisch als „un écho de

spiel der Entwicklung von der mündlichen Predigt über erste Verschriftlichungen bis zur definitiven Edition vorgestellt, die 17 Predigten über den Psalm 90 „Qui habitat“.<sup>11</sup> Sie liegen uns in drei Rezensionen vor, die deutlich unterschiedene Überarbeitungsstufen verkörpern. Der Vergleich zwischen der frühesten zugänglichen und der endgültigen Schriftfassung ist aufschlussreich. Eine erste Version (B) lässt Bernhard seine Ansprache an die von der Last der Askese bedrückten Mönche beginnen: „Ich weiß, Brüder, ich weiß, in welcher großen Bedrückung ihr seid, wie ihr euch den ganzen Tag abtötet bei vielem Fasten, häufig unter Mühen, bei Nachtwachen über das Maß hinaus, in Hunger und Durst, in Kälte und Blöße [...]“<sup>12</sup> Dieselbe Eröffnung lautet in der literarisierten Form der *Recensio perfecta* (Pf): „Ich betrachte eure Mühsal, Brüder, nicht ohne viel Bewegung von Mitleid.“<sup>13</sup> Nun folgt eine kleine Apologie, die in der Version (B) erst später ansetzt. Denn die Mönche erwarten vom Abt wohl eine Milderung der Strenge: Öffnet die Speisekammern, legt Holz in alle Öfen und schlaft euch morgen aus! Nein, antwortet der Prediger darauf, das wäre eine „grausame Barmherzigkeit“ (*miseratio crudelis* – in der literarischen Fassung hat er das Wort *miseratio* schon gleich in der ersten Zeile angegeben!).<sup>14</sup>

Aus diesem ersten Vergleich ist bereits zweierlei erkennbar: I. Auch die vollendete Form wahrt den Eindruck der Mündlichkeit. Die Predigtsituation

l'enseignement de Bernard“ (ebd. 206, vgl. seine Argumentation ebd. 207-213) ein. Generell zum Verhältnis der gesprochenen zur geschriebenen Predigt im Mittelalter vgl. Longère 155-160.

<sup>11</sup> Opera IV, 383-492; vgl. Leclercq, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits II 3-18 („Les sermons de Bernard sur le Psaume ‚Qui habitat‘“). Kurz zusammengefasst finden sich die wichtigsten Ergebnisse bei Longère 56. Zur Technik der Predigtvorbereitung Bernhards vgl. Zulliger 68-74, sowie zum „Vorteil von ‚face-to-face communication‘“ ebd. 74-78.

<sup>12</sup> „Scio, fratres, scio in quanta afflictione sitis, quomodo mortificemini tota die in ieiuniis multis, in laboribus frequenter, in vigiliis supra modum, in fame et siti, in frigore et nuditate [...]“ (Opera IV, 383).

<sup>13</sup> „Considero laborem vestrum, fratres, non sine multo miserationis affectu“ (Opera IV, 383).

<sup>14</sup> Vgl. Apologia 19, 16-19 (Opera III, 95-97), wo unter der Überschrift „Incipit contra superfluitates“ der Kampf gegen Unmaß und Schwelgerei beim Essen und Trinken in den Klöstern anschaulich beschrieben ist. Vor allem richtet sich Bernhards Kritik dabei gegen den Selbstbetrug, der ein solches unasketisches Leben dem Erhalt der Ordnung und Frömmigkeit für zuträglich hält und ein Leben des Verzichts diskreditiert: „parcitas putatur avaritia, sobrietas austeritas creditur, silentium tristitia reputatur“ (Apologia 19, 16 [Opera III, 95]). Wie in der Eröffnung der „Qui habitat“-Predigten, so bezeichnet auch die Apologie den laxen Lebensstil nicht als Barmherzigkeit, sondern als Grausamkeit: „Talis misericordia crudelitate plena est, qua videlicet ita corpori servitur, ut anima iuguletur“; denn dabei schont man den Leib und tötet die Seele, und das wäre ein „ancillam reficere et dominam interficere“. Wahre Barmherzigkeit hat dagegen Mitleid mit der eigenen Seele; eine solche Haltung erlangt auch Barmherzigkeit von Gott (vgl. Mt 5,7) (ebd.).

bleibt erhalten und wird ins Paradigmatische hinein gesteigert. 2. Die Literarisierung bedeutet nicht, dass ein ursprünglich spontaner, schmuckloser Vortrag nachträglich rhetorisch ausgeschmückt wird. Vielmehr ist bereits die dem Vortrag noch nahe Fassung (B) voll von Stilmitteln:

- Das doppelte „Ich weiß, ich weiß“ zur Eröffnung etwa eignet sich gerade mündlich für eine Steigerung und damit für eine Beschwörung dessen, dass Bernhard die Leiden seiner Mönche keineswegs ignoriert.
- Diese Doppelung seines Wissens wird zunächst mit einem zweifachen Gegenstand belegt: „in quanta afflictione“, „quomodo mortificemini“. Sodann drückt Bernhard in der Reihung der Leiden selbst seine genaue, umfassende Kenntnis aus: Fasten, Mühen, Nachtwachen über das Maß hinaus, Hunger und Durst, Kälte und Blöße (die letzten beiden Glieder sind durch die Doppelung als besonders umfassend gekennzeichnet und stellen eine letzte Steigerung dar).
- Zugleich erfüllt diese Eröffnung die klassischen Erfordernisse der Redeeröffnung, also des *exordium*: der Hörer soll aufmerksam (*attentus*), wohlwollend (*benevolus*) und aufnahmebereit (*docilis*) werden. Man kann förmlich die Spannung der durch die Härten zisterziensischer Askese zum Murren Getriebenen – die Gefahr des Mönches nach Benedikt!<sup>15</sup> – mit Händen greifen. Bernhard, der Meister des Affektiven, greift diese Spannung im pochenden, drängenden Rhythmus auf. Er ist bereit, Rede und Antwort zu stehen. So ist ihm die Aufmerksamkeit, das *attentum*, sicher. Das Wohlwollen für den Abt ist sicher gefährdet – die knurrenden Mägen und die Ringe um die Augen benötigen keine weiteren Beweise. Bernhard kämpft um die Gunst der Mönche, indem er seine Anteilnahme hervorhebt. Schließlich macht er für die lange Predigtreihe aufnahmebereit, indem er in genialem Griff die schwächere Seite zur stärkeren macht, also die naheliegende Erleichterung der Disziplin als Grausamkeit hinstellt. Wenn das also nicht der Weg sein kann, was dann? Man ist gespannt. Bernhards Weg ist, wie er im weiteren darstellt, der Trost im Wort Gottes, das alles trägt. Dieser Trost soll dann im Psalm 90 „Qui habitat“ gefunden werden, dem Thema seiner Predigten.

### 3. Bernhard als Prediger

Jürg Zulliger hat in einem sehr lesenswerten Beitrag Bernhard als Prediger vorgestellt.<sup>16</sup> Darin belegt er aus den frühen Quellen, die in dieser Hinsicht durchaus Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfen, die große Ausstrahlung seiner geistlichen Rede. Diese Wirksamkeit des „Fischers Gottes“ (Anselme Dimier) hat sich immer wieder gezeigt:

<sup>15</sup> Vgl. Regula Benedicti 4, 39; 5, 14.17-19; 23, 1; 34, 6; 35, 13; 40, 8; 53, 18.

<sup>16</sup> Zulliger.

- „Als er 1147 in Deutschland predigte, sollen die Zuhörer von seiner Rede tief ergriffen gewesen sein, noch bevor ein Dolmetscher sie ihnen übersetzt hatte.“<sup>17</sup>
- Gilbert von Poitiers wurde durch die Redegabe Bernhards, des „*athleta Ecclesiae*“, auf dem Konzil von Reims 1148 zum Widerruf gebracht.<sup>18</sup>
- Der Kölner Kanoniker Alexander wurde (nach dem „*Liber miraculorum*“) infolge von Bernhards Besuch in der Stadt vom 9. bis 13. Januar 1147 Zisterzienser, obwohl er ursprünglich nichts für das Mönchsleben übrig gehabt hatte.
- Ähnlich wurde Gottfried von Auxerre einer seiner glühendsten Anhänger, nachdem er zunächst Schüler Abaelards gewesen war.

Freilich dürfte die Wirkung nicht von den Worten allein ausgegangen sein. Zum einen war Bernhard in- und außerhalb des Klosters ein regelrechter Star, einer, den man unbedingt hören musste, und man weiß, wie viel eine hohe Erwartungshaltung der Hörer zum Erfolg eines Auftretens beiträgt. Dazu kamen seine hohe natürliche Autorität und sein Ruf als Wundertäter. Darin ist er übrigens die Verkörperung des klassischen Rednerideals vom „*vir bonus*“, christlich des Heiligen, der aber seine Ausstrahlung noch mit der Redegabe zu vollenden weiß, wie es Augustinus als Ideal geschildert hat.

#### 4. Rhetorische Verfahren Bernhards

Die rhetorischen Verfahren Bernhards können an dieser Stelle nur exemplarisch behandelt werden. Dazu soll zunächst die Makrostruktur der Texte behandelt werden, also das, was die klassische Rhetorik die *dispositio* nennt, danach die Syntax und schließlich der Sprachstil.

##### 4.1 Dispositio

Eine Vers-für-Vers-Auslegung eines biblischen Textes scheint wenig Raum für eine eigene Gliederung zu lassen. Doch wie sich anhand der 17 „*Qui habitat*“-Predigten zeigt, hat Bernhard hier unterschiedliche Verfahren der Gliederung angewendet.<sup>19</sup> Diese Gestaltungsmöglichkeiten dienen ihm dabei erkennbar als Ausdruck eines Willens zur geistlichen Überzeugung. Zu dreien sei hier jeweils ein Beispiel vorgestellt:

<sup>17</sup> Zulliger 58 nach Vita prima III, 3 (PL 185, 307).

<sup>18</sup> Die Vita prima III, 5 (PL 185,312) „versucht den Eindruck zu erwecken, daß allein durch die Redegewandtheit des Abtes (*athleta Ecclesiae*) Gilbert seinen Überzeugungen abgeschworen habe“ (Zulliger 61). Die folgenden beiden Beispiele finden sich bei Zulliger 61f.

<sup>19</sup> Der folgende Abschnitt verdankt einige Anregungen Dominique Catta (Paris).

1. Der *sermo* 1 legt den Vers 1 des Psalms aus: „Qui habitat in adiutorio altissimi, in protectione Dei caeli commorabitur“.<sup>20</sup> Bernhard fragt nun, wer denn „in der Hilfe des Allerhöchsten wohnt (qui habitat in adiutorio altissimi)“. Die Antwort darauf ist leichter durch die drei dem wahren Gottvertrauen entgegengesetzten Menschengruppen zu erkennen: die nicht hoffen („non sperantes“), die verzweifeln („desperantes“) und die sich in eitlen Hoffnungen wiegen („frustra sperantes“). Dagegen setzt der Prediger die Haltung einer wahren Hoffnung: „Soli enim in adiutorio Altissimi habitant, qui id solum obtinere desiderant, id solum amittere trepidant.- Allein die (soli) wohnen in der Hilfe des Allerhöchsten, die allein sie (solum) zu erlangen suchen, allein sie (solum) zu verlieren fürchten.“ Nur ein solcher Mensch „wohnt im Schutz Gottes im Himmel (in protectione Dei caeli commorabitur)“.<sup>21</sup>

Das Gliederungsprinzip kann man als eine logische Entwicklung bezeichnen. Sie führt zunächst möglichst vollständig und systematisch, also geradezu scholastisch, drei mögliche Fehlhaltungen an. Durch diesen Ausschluss des Gegenteils in seinen denkbaren Spielarten, also durch einen indirekten, apagogischen Beweis, lässt sich besser erkennen, worin genau die rechte Haltung der Hoffnung besteht. Sie beruht auf dem „Gott allein (solus Deus)“ im Verzicht auf jegliche irdische Stütze.

2. Der *sermo* 5 greift aus dem ersten Halbvers von Vers 5 („Scuto circumdabit te veritas eius“)<sup>22</sup> das Bild des Schildes auf. Bernhard stand die Schildform vor Augen, die oben breit, unten aber schmal war, und er legte es folgendermaßen aus. Der eine Schild, also der Schutz Gottes, wirkt doch auf unterschiedliche Weise: Das Obere, Himmlische soll weit werden, nämlich die Fülle der geistlichen Gnade. Das Irdische aber sei knapp gehalten, um die Kämpfer Christi nicht unnötig zu beschweren – er erinnert dabei an das für den monastischen Lebensstil wichtige Wort von 1 Tim 6,8, wonach Nahrung und Kleidung genügen sollen. Nicht allein die äußere Lebensführung, sondern die innere Ausrichtung darauf ist entscheidend: „Sucht zuerst das Reich Gottes, alles andere wird euch hinzugegeben“ (Mt 6,33). Sentenzenhaft verknappt und zugleich elegant fasst er den strengen Grundsatz zusammen: „Ceterum quanto strictius, tanto melius. – Überhaupt: Je strenger, desto besser.“ Bernhard entwickelt somit den biblischen Vers zum Gegensatz von Irdischem und Himmlischem weiter. Eine solche Gliederung dient in der christlichen Predigt gerne, um zur Entscheidung zu führen.

3. Natürlich findet sich auch das Verfahren der klassischen Homilie bei Bernhard, die dem Text Vers für Vers nachgeht. Dabei ergibt sich die Gliederung aus den einzelnen Teilen des auszulegenden Verses selbst. Das zugrundeliegende rhetorische Verfahren ist die Erweiterung (*amplificatio*). Sie dient allerdings nicht bloß dem Redeschmuck (*ornatus*), sondern der Vertiefung jedes

<sup>20</sup> Opera IV, 385-389.

<sup>21</sup> Opera IV, 388.

<sup>22</sup> Opera IV, 401-403.

einzelnen Wortes. Wie bei der Brotvermehrung soll auch der Reichtum des Wortes sorgsam eingesammelt werden, „damit nichts verdirbt“ (Joh 6,12). Dafür soll als Beispiel der *sermo* 2 dienen. Er legt Psalm 90,2 aus: „Dicet Domino: Susceptor meus es tu et refugium meum; Deus meus, sperabo in eum“.<sup>23</sup> Der Abt von Clairvaux wendet sich zunächst dem ersten Halbvers zu. Der Christ auf seinem Weg in die Heimat des Reiches Gottes findet in Gott eine zweifache Hilfe. Denn in der Erdenzeit muss man oft vor übermächtigen Versuchungen fliehen, zudem fällt man oft, d.h. erliegt man der Sünde und bereut sie. Einmal ist Gott dann Zuflucht für die Fliehenden, dann wieder hilft er dem Gestrauchelten auf. Denn dieser ist ja in Gottes Hände gefallen, weil er die Sünde nicht für unvergebbar hält, aber auch nicht halsstarrig in ihr verharrt.

Beim zweiten Halbvers meditiert der Abt von Clairvaux, warum es „Deus meus“ und nicht „Deus noster“ heißt. In Schöpfung, Erlösung und allen anderen allgemeinen Wohltaten ist Gott für alle da, in den Versuchungen aber ist er eigens ganz für jeden einzelnen der Erwählten da. So ist er bereit, den Fallenden aufzufangen, den Fliehenden zu retten und wie ein guter Hirt alle anderen Schafe zurückzulassen, um sich allein um das verlorene Schaf zu kümmern. So gelingt es Bernhard in dieser Predigt mit Hilfe des Schriftverses, in Ruhe einen Gedanken – Gottes Hilfe für den gefährdeten Menschen – nach mehreren Seiten hin und möglichst umfassend zu vertiefen.

#### 4.2 Syntax

Nicht weniger als die Gliederung lässt sich auch der Satzbau Bernhards als Ausdruck einer spezifisch christlichen Rhetorik verstehen.<sup>24</sup> Wie schon erwähnt, erweckt Bernhard trotz allen Gestaltungswillens häufig den Eindruck, die schriftliche Fassung von Predigten bewahre die ursprüngliche Redesituation auf. Denn wie es ihm selbst als Kind bei seiner weihnachtlichen Vision ergangen ist, so geschieht es immer wieder: Das Wort Gottes tritt in ein Hier und Jetzt, in einen bestimmten Augenblick von Menschen hinein und spricht sie an. Die Situation einfach zur überzeitlichen Wahrheit umzuformen, hieße in gewisser Weise, die Inkarnation selbst rückgängig zu machen. Was aber hat das mit dem Satzbau, also der Syntax, zu tun? Trotz aller Eleganz sind Bernhards Sätze nur selten hypotaktisch mit Unterordnungen gebaut, sondern sie werden meistens einfach parataktisch nebengeordnet. Manchmal verdichtet er sie sogar in einer dramatischen Folge von kurzen und einfachen Sätzen, ein Verfahren, das sich bis heute in der mündlichen Kommunikation bewährt hat.

Ein Beispiel für diese Verknappung des Satzbaus findet sich in einer viel zitierten Stelle aus der Predigt aus der Oktav von Mariä Himmelfahrt: „Crudelis

<sup>23</sup> Opera IV, 389-392.

<sup>24</sup> Die Ausführungen zu Syntax und Stil folgen weitgehend *Mohrmann* in: Opera II, IX-XXXIII.

nimum mediatrix Eva, per quam serpens antiquus pestiferum etiam ipsi viro virus infundit; sed fidelis Maria, quae salutis antidotum et viris et mulieribus propinavit. Illa enim ministra seductionis, haec propitiationis; illa suggestit praevaricationem, haec ingessit redemptionem. – Eine gar grausame Mittlerin ist Eva, durch die die alte Schlange auch dem Mann das Gift eingeträufelt hat. Doch getreu ist Maria, die das Gegengift des Heils Männern wie Frauen bereitet hat. Jene war Dienerin der Verführung, diese der Sühne. Jene reizte zum Ungehorsam, diese bereitete zur Erlösung.<sup>25</sup>

Das Thema ist der Gegensatz von Eva und Maria. Bernhard entfaltet ihn anlässlich der „Frau, mit der Sonne umkleidet“ von Offb 12,1, das die Festliturgie vorgibt. Die Sonne deutet er auf das verzehrende Feuer der Gottheit, ist doch Mariens Sohn auch der strenge Richter aller Sünde. Maria selbst aber ist mit der Sonne umkleidet, da sie die Mittlerin zum Mittler ist. Vor Maria braucht die menschliche Schwachheit nicht zu zittern. Nirgends gibt es einen Hinweis darauf, dass sie zurechtweist, zürnt und streng ist. Stets zeigt sie sich voll Gnade, Sanftmut und Barmherzigkeit und damit als reines Gegenbild zur grausamen Eva. Wie setzt Bernhard diesen Gegensatz der beiden Frauen um? Geradezu musikalisch entfaltet sich in dieser Passage ein antithetischer Rhythmus mit Reimen. Es handelt sich um drei reine Nominalsätze ohne Verb. Der Satzbau bleibt äußerst einfach, doch jedes Detail stimmt. Der Parallelismus der Sätze ist vollkommen ausgewogen, er ruft auch stilistisch nach einem Parallelismus durch Wortspiele (viro – virus; suggestit – ingessit).

Insgesamt findet man also einen parataktischen Stil, doch er wird zu höchster Kunstfertigkeit gebracht. Hat diese Dominanz der Parataxe etwas zu bedeuten? Zweifellos zeigt sich darin zunächst einfach eine Eigenart der mittellateinischen Sprachentwicklung. Doch genügt das zur Erklärung? Zumindest die Tatsache, dass Bernhard ausgerechnet den Höhepunkt eines Gedankengangs bis aufs Äußerste verknüpft, belegt darüber hinaus dreierlei.

1. Unverkennbar hat die biblische Rhetorik, hier vor allem ihre Gestaltung von Gegensätzen wie alt-neu, Fleisch-Geist, Gott-Götter usw., Bernhard geprägt. Das tägliche Singen und Meditieren des Schriftwortes, vor allem der Psalmen, hat mit Sicherheit stilbildend gewirkt.

2. Er möchte bewusst den Charakter einer Ansprache wahren, ja er stilisiert die Mündlichkeit geradezu.<sup>26</sup> Wer liest, kann mit dem Auge ja ganze Sätze oder gar Abschnitte erfassen. Ihm liegt ein Schrift-Bild vor Augen, das er sich einmal langsamer, einmal schneller, gegebenenfalls auch durch Hin- und Herspringen entsprechend der eigenen Lesegewohnheit erschließen kann. Wer dagegen hört, hängt von einem fremden Sprechrhythmus ab und ist deshalb darauf angewiesen, jeweils das Gesagte in kleinsten Sinneinheiten im Augenblick des Verneh-

<sup>25</sup> Dominica infra Octavam Assumptionis sermo 2,2 (Opera V, 263).

<sup>26</sup> Vgl. *Leclercq*, Recueil I, 201-205 („Indices du style oral“) zu „Super Cantica“, welches Werk trotz fein gearbeiteter Literarisierung den Charakter der Mündlichkeit zu wahren sucht.

mens auch schon zu begreifen – die Simultanübersetzer können von dieser Aufgabe ein Lied singen.

3. Die Hypotaktik des klassischen Latein – der Alptraum aller lateinischen Klassenarbeiten! – verdankt sich einem Bildungsanspruch. Die Nobilität der Rede rührt daraus, dass sie der Sprache des gewöhnlichen Volkes enthoben ist. Denn Lesen und Vorlesen sind Privilegien gehobener Schichten. Anders im Christentum. Die Predigt richtet sich gerade an das christliche Volk. Ihr Ideal ist die schlichte, sachbezogene Rede, die auch der einfache Christ verstehen kann. Ihr syntaktischer Ausdruck ist die Parataxe, in der kleine Sinneinheiten für sich stehen und nacheinander aufeinander bezogen werden. Bernhard selbst bleibt diesem Prinzip treu, ohne freilich dabei langweilig zu werden.

### 4.3 Stil

Kann man die Verchristlichung der rhetorischen Mittel abschließend auch stilistisch nachweisen? Gewiss, und zwar indem Bernhards ausgeprägter „Kult des Wortes“<sup>27</sup> stets an die darin zum Vorschein kommende Glaubensaussage gebunden bleibt. Auf den ersten Blick fällt sein äußerst gepflegter, an stilistischen Wendungen reicher Stil auf. Wie von selbst gebraucht er häufig Antithese, Parallelismus, Reim, Assonanz, Alliteration und viele andere Redefiguren. Passagenweise wird er zum Virtuosen des Wortes. Hier seien nur einige der häufiger gebrauchten Mittel erwähnt.

1. *Metaphern*: Mit dem ganzen Mittelalter teilt Bernhard die Fähigkeit, „abstrakte Wirklichkeiten zu konkretisieren“<sup>28</sup>. In „De diligendo Deo“ etwa macht er anschaulich, dass Geld die Seele nicht sättigen kann. Dazu führt er das folgende Bild vor Augen. Wenn man einen Hungrigen sieht, der gierig Luft einatmet, um satt zu werden, wird man ihn wohl für verrückt halten. Doch nicht verrückter ist es anzunehmen, man könne einen vernunftbegabten Geist mit körperlichen Dingen sättigen.<sup>29</sup> Eine besonders überraschende Metapher gebraucht er im *sermo* „In cena Domini“. Darin weist er darauf hin, dass die Geheimnisse des Glaubens auch erklärt werden müssen. Das sei wie das Verhalten einer Mutter, die einem kleinen Kind keine ganze Nuss in die Hand gibt, sondern diese für es knackt und ihm nur den Kern überreicht.<sup>30</sup>

2. *Wortspiele* sind bereits anlässlich des Gegensatzes von Eva und Maria aufgetaucht. Sie durchziehen das gesamte Werk dieses Wortkünstlers. Regelmäßige Zungenbrecher finden sich in einer Predigt über Maria, den Meeresstern (*praemonitus et praemunitus; ille mihi – ego illi*).<sup>31</sup> In „De diligendo Deo“ 33<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Vgl. *Leclercq*, Recueil IV, 188-193 (Stilqualitäten) und 193-208 (Virtuosität).

<sup>28</sup> *Mohrmann* XXX.

<sup>29</sup> *De diligendo Deo* 21 (*Opera* III, 137).

<sup>30</sup> *In cena Domini* I (*Opera* V, 68).

<sup>31</sup> Vgl. die vielen Beispiele bei *Leclercq*, Recueil IV, 193-208.

enthält ein Satz Wortspiele sowie einen Parallelismus mit Reim (vero – non mero; madens – ardens; vino – Deo). Zur Bedeutung dieses literarischen Mittels ist allerdings zu bedenken, dass Wortspiele wie schon bei Tertullian, Cyprian und Augustinus durchaus ernst gemeint sind.<sup>33</sup> Bei Bernhard drücken sie nicht selten eine intensive innere Spannung aus.

3. Bernhard nutzt auch die *Musikalität* einer Phrase. In einer bekannten Stelle in seinem Jugendwerk „In laudibus Virginis Matris“ ruft er Maria als Meeresstern geradezu litaneiartig an: „Si insurgant venti tentationum, si incurras scopulos tribulationum, respice stellam, voca Mariam! – Wenn die Stürme der Versuchungen sich erheben, wenn du in die Fallstricke der Prüfungen gerätst, schau auf den Stern, ruf Maria an!“<sup>34</sup> Nun folgen strophenartige Variationen über das Thema vom Meeresstern: in den Stürmen der Welt zu Maria aufschauen, an sie denken und sie anrufen. Bernhards Spätstil dagegen versteht es, in größerer Nüchternheit zu beginnen, dann in weittragenden Bögen bis zu einem Höhepunkt zu steigern und in einer Art wohlgeordnetem Dankgesang enden zu lassen.<sup>35</sup>

4. Schließlich gelingt ihm eine regelrechte *Dramatisierung* der Heilswirklichkeit, der literarische Ausdruck der Bedeutung der Affektivität in der bernhardinischen Frömmigkeit. „Dieser strenge Asket ist ein Mensch voll von Leidenschaft.“<sup>36</sup> Begeistert tritt er ein in das Drama zwischen Gott und Mensch. Das göttliche Wort soll jeden treffen und bewegen. Er redet nicht um der Rede willen, sondern damit etwas zwischen Gott und Mensch geschieht. So herrscht

---

<sup>32</sup> Opera III, 146f. *Mohrmann* XXX, nennt die folgenden weiteren Beispiele: libet – licet (Epist. 25,2); oculi – loculi (Apologia 28); impudentes – imprudentes (Apologia 28); militiae – malitiae (De laude novae militiae 39); protectione – profectio (De laude novae militiae 10).

<sup>33</sup> Manche Wortspiele Bernhards reflektieren nach *Mohrmann* XXX, christliches Allgemeingut: in re – in spe (Super Cant. 37,2); honoris – oneris (Epist. 18,4); ornatas – oneratas (Epist. 113,6); verbera – verborum (Epist. 281); venies – invenies (Epist. 288,2). Ein Beispiel, wie ein Wortspiel eine ernste Sache klärt, nämlich den Unterschied zwischen der freiwilligen Hingabe des Lebens Christi und des Selbstmordes des Judas, findet sich in der Anrede an Judas (Sermo in feria IV Hebdomadae sanctae 4 [Opera V, 58f]) mit folgenden Gegensatzpaaren: ponendi-pendendi; tradente-trahente; emissus-amissus (bei *Mohrmann* XXX, „dimissus“ statt „emissus“).

<sup>34</sup> In laudibus Virginis Matris 2,17 (Opera IV, 35).

<sup>35</sup> *Mohrmann* XXXII, legt als ein Beispiel dieses Vorgehens „Super Cantica“ 74,5-7 (Opera II, 242-244) aus. In der Tat geht es im Zusammenhang dieser Stelle um die Anwesenheit und die Abwesenheit des göttlichen Wortes. Wenn nämlich in Hld 2,17 die Braut zum Bräutigam sagt „revertere“, dann muss das Wort die Seele zuvor wieder verlassen haben. Doch wie kann Christus, der doch alles erfüllt, einmal kommen und einmal gehen? Bernhard greift in der Antwort auf diese schwierige Frage auf eigene mystische Erfahrungen zurück.

<sup>36</sup> *Mohrmann* XXV.

auch ein Verbalstil vor, Aktion steht vor Beschreibung.<sup>37</sup> Vor allem aber gibt er der Affektivität weiten Raum. Gefühle entstehen da, wo etwas einen Menschen unmittelbar anrührt und zu einer Reaktion des Strebens oder Meidens, also des Willens, herausfordert. In Affekten ist man einem anderen gegenüber am unverwechselbarsten man selbst. Deshalb wird Bernhards Stil häufig zum Ausdruck einer geistlichen Spannung, die – je nachdem ob sie in größerem oder geringerem Maße vorliegt – den Stil bestimmt. Je mehr sie sich steigert, desto mehr Stilfiguren wie Parallelismus, Antithese, Spiel mit Worten und Klängen, Bild, Metapher wählt er. Diese Spannung kommt aus religiöser Begeisterung, Wut, Schmerz, Zärtlichkeit oder anderen Seelenregungen, denn der Stil spiegelt genau wider, was in ihm vorgeht. Doch dann kommt es zu etwas ganz und gar Unerwartetem. Auf dem Höhepunkt mystischer Erfahrung wird die Sprache in einer Antiklimax plötzlich wieder nüchtern und durchsichtig; von allen Redefiguren bleiben nur der strenge Parallelismus und eine ausgewogene, harmonische Verteilung der Satzglieder.<sup>38</sup> Die Sparsamkeit der Mittel, die Reinheit und Klarheit der Form, wird nun zum Beleg seiner Einsicht, dass vor Gott im Letzten die Worte versagen. Kurz vor seinem Tod bekennt Bernhard: „Non docet hoc lingua: docet gratia. – Nicht lehrt dies die Zunge, nein, es lehrt die Gnade.“<sup>39</sup>

In einer Weihnachtspredigt legt Bernhard dar, warum diese Affektivität der christlichen Rede so angemessen ist.<sup>40</sup> In einer seiner lebhaftesten Predigtstellen baut dabei bereits die Syntax die Dramatik durch Parataxe, Asyndeton, *praesens historicum*, Nominalsatz und die Stellung des Verbs am Satzanfang auf. Denn das ewige Wort bleibt nicht in der Ruhe des Himmels, es predigt nun auch durch sein Fleisch, durch Stall und Krippe, durch den zarten Leib eines Kindes, durch seine Tränen und sein Schreien. Christus weint nicht wie die anderen Kinder, weil sie schlicht etwas erleiden, ohne ihren Willen zu gebrauchen. Er hingegen hätte sich ein anderes Los wählen können, doch er wählte, im Winter geboren zu werden und noch dazu von einer armen Mutter, die kaum die nötigen Windeln und eine Krippe zum Lager für ihn hatte. Er leidet aus Mitleid (*compassio*), er weint über die Sünden der Kinder Adams, so wie er später sein Blut für sie vergießen wird. Warum all das? Weil die Menschen fleischlich gesinnt sind. An der Krippe aber werden sie gerührt, wird ihr Herz aus Stein eines aus Fleisch (vgl. Ez 36,26).

So entspringt Bernhards Passion für die sprachliche Gestaltung dem Wort, das Fleisch geworden ist, damit der Mensch sich aus allem Fleischlichen zu Gott erhebe. Das Drama des Heils selbst gibt seiner Rhetorik das Grundgesetz

<sup>37</sup> *Leclercq*, Recueil IV, 188-193, hebt bei den Stilqualitäten u.a. den sehr starken Gebrauch von Verben, den Aktionsstil und den inneren Dialog mit der menschlichen Seele hervor.

<sup>38</sup> *Mohrmann* XXV.

<sup>39</sup> *Super Cantica* 85,14 (*Opera* II, 316).

<sup>40</sup> *In Nativitate Domini sermo* 3,3 (*Opera* IV, 259f).

vor. Sein Predigtwort soll im Gesamteindruck, im Aufbau, in Syntax und Stil dazu beitragen, dass dieses Wort hier und jetzt die Menschen erreicht und bewegt.

## Literatur

### a) Texte und Übersetzungen

*Sancti Bernardi Opera*, 8 Bände, Rom 1957-1977.

### b) Sekundärliteratur

*H. Blumenberg*, Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1986.

*P. Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers, Darmstadt 1998.

*D. Heller*, Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux, Würzburg 1990 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2).

*G.A. Kennedy*, Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times, London 1980, 173-194.

*G.A. Kennedy*, A New History of Classical Rhetoric, Princeton 1994, 271-284.

*U. Köpf*, Bernhard von Clairvaux, in: H. Fries/G. Kretschmar (Hg.), Klassiker der Theologie I, München 1989, 181-197.

*U. Köpf*, Monastische und scholastische Theologie, in: D.R. Bauer/G. Fuchs (Hg.), Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, Innsbruck-Wien 1996, 96-135.

*J. Leclercq*, Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit, München-Zürich-Wien 1990.

*J. Leclercq*, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits I, Rom 1962 (Storia e letteratura 92).

*J. Leclercq*, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits II, Rom 1966 (Storia e letteratura 104).

*J. Leclercq*, Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits IV, Rom 1987 (Storia e letteratura 167).

*A. Leichtfried*, Trinitätstheologie als Geschichtstheologie. „De sancta Trinitate et operibus eius“ Ruperts von Deutz (ca. 1075-1129), Würzburg 2002 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 37).

*J. Longère*, La prédication médiévale, Paris 1983.

*C. Mohrmann*, Observations sur la langue et le style de saint Bernard, in: Sancti Bernardi Opera II, IX-XXXIII.

*J.J. Murphy/M. Camargo*, The Middle Ages, in: W.B. Horner (Hg.), The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric. Revised Edition, Columbia-London 1990, 45-83.

- P.L. Oesterreich*, Thesen zum *homo rhetoricus* und zur Neugestaltung der Philosophie im 21. Jahrhundert, in: *Rhetorica* 20 (2002) 295.
- B. Steidle* (Hg.), *Die Benediktusregel*. Lateinisch-deutsch, Beuron <sup>3</sup>1978.
- B. Studer*, *Schola christiana*. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451), Paderborn 1998.
- E. Vacandard*, *Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux*, 2 Bände., Paris 1920.
- J. Zulliger*, Bernhard von Clairvaux als Redner, in: *Medium Aevum Quotidianum* 27 (1992) 56-86.