

Bernhard von Clairvaux als Redner

JÜRIG ZULLIGER, ZÜRICH

Der Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ist als höchst begabter und aufrüttelnder Redner in die Geschichte eingegangen. Berühmt sind vor allem seine Auftritte gegen die Lehre Petrus Abaelards (1079–1142) im Jahr 1140, gegen Gilbert von Poitiers (1076–1154) acht Jahre später und gegen die Katharer. Genauso wirksam und folgenswer entfaltete er sein rhetorisches Talent in den Jahren 1146 und 1147, als er den Zweiten Kreuzzug predigte. Aus Engagement für die verschiedensten Angelegenheiten bereiste er während Jahren Frankreich, Deutschland, Italien und die heutige Schweiz und setzte sich immer auch für seine monastischen und kirchlichen Ideale ein. Wo er sprach, fand er begeisterte Zuhörer, und unter seinem Einfluß gewann die zisterziensische Reform, das Ideal einer strengeren monastischen Lebensweise, viele Anhänger in ganz Europa. In der Literatur wird Bernhard – besonders was die Werbung junger Mönche betrifft – deshalb auch gerne als “Pêcheur de Dieu” bezeichnet¹.

Wie läßt sich dieser, wenn ich so sagen darf, “kommunikative” Erfolg erklären? Worauf beruhte seine frappante Überzeugungskraft? Wie bereitete er seine Reden vor? Bediente er sich bewußt bestimmter Kniffe oder war er ein rhetorisches Naturtalent? – Diese Fragen sollen im folgenden erörtert werden. Es geht indes nicht darum, einmal mehr den Inhalt der Predigten Bernhards zu würdigen. Vielmehr stehen – im Sinne der Kommunikationswissenschaft – die konkrete Situation einer Predigt, ihre Begleitumstände und die Frage nach der Wirkung für das Publikum im Vordergrund.

DIE DARSTELLUNG DER “VITA PRIMA”

Noch bevor Bernhard von Clairvaux zur Welt kam, soll Aleth, seine Mutter, geträumt haben, ihr werde ein bellendes, schneeweißes Hündchen geboren. Ein Mönch habe ihr den Traum gedeutet und vorausgesagt, sie

¹ Anselme Dimier, S. Bernard et le recrutement de Clairvaux. In: *Revue Mabillon* 42 (1952) 17–30, 56–78; ders., *Saint Bernard, Pêcheur de Dieu*. Paris 1953.

werde Mutter eines vortrefflichen Hundes sein, der ein gewaltiges Bellen gegen die Feinde des Glaubens erheben werde². Diese Legende erzählt die *Vita Prima*, die immer noch wichtigste Quelle für das Leben des Abtes von Clairvaux. Im dritten Buch derselben werden als Charakteristika Bernhards vor allem seine Beredsamkeit, die Wirkung seiner Predigten und die Qualität seiner Schriften hervorgehoben³. Heute würden wir einen Menschen mit solchen Qualitäten salopp als "großen Kommunikator" bezeichnen. Die Zeitgenossen Bernhards waren eher geneigt, ihn als *athleta Ecclesiae* oder *vir Dei* zu bezeichnen. An der Darstellung der *Vita Prima* ist bemerkenswert, daß etliche der Wunderheilungen, die der Abt vollbracht haben soll, Stumme betrafen. Zum Beispiel habe er seinen kranken und stumm gewordenen Cousin Josbert de Châtillon geheilt und ihm das Sprechvermögen zurückgegeben. Dank der raschen und unerklärlichen Genesung habe Josbert noch vor seinem Tod beichten und die Sterbesakramente empfangen können⁴. Kein Zweifel, die Verfasser der *Vita Prima* waren bemüht, Bernhards Bestimmung als großen Redner und Prediger mit der Behauptung zu unterstreichen, daß er neben großer Eloquenz auch die Gabe besaß, Stummen die Sprache wiederzugeben.

Die *Vita Prima* beschreibt Bernhards wohlklingende Stimme mit folgenden Schriftzitaten: *Siquidem diffusa erat gratia in labiis ejus* (Ps 44,3), *et ignitum eloquium ejus vehementer* (Ps 118,140) ...*Mel et lac sub lingua ejus* (Cn 4,11) ...⁵ Über Einzelheiten seiner Reden sind wir vor allem für die Zeit seiner Kreuzzugswerbung im Bild. Die wichtigsten Stationen seiner Reise zwischen März 1146 und April 1147: Vézelay, Toul, Arras, Brügge, Mainz, Worms, Frankfurt, Basel, Zürich, Konstanz, Straßburg, Speyer, Trier, Köln, Aachen, Lüttich, Cambrai, Reims. Der Auftakt der Reise, der angebliche Auftritt vor dem französischen König Louis VII. (1120–1180) und seinem Hof in Vézelay am 31. März 1146, ist zwar jüngst von Jean Leclercq angezweifelt worden⁶. Die übrigen Aufenthaltsorte ste-

² *Vita Prima*, lib. 1, c. 1, PL 185, Sp. 227.

³ a.a. O. lib. 3, c. 3, PL 185, Sp. 306 f. und lib. 3, c. 8, PL 185, Sp. 320.

⁴ a.a. O. lib. 1, c. 9, PL 185, Sp. 252.

⁵ a.a. O. lib. 3, c. 3, PL 185, Sp. 307.

⁶ Mit der Begründung, der Text der Rede sei nirgends überliefert, während sonst doch fast alles, was Bernhards Auftritte betraf, von seinen Schülern und Sekretären ausgezeichnet wurde (Jean Leclercq, Bernhard von Clairvaux: Ein Mann prägt seine Zeit, übers. von Hermann J. Benning. München 1990, 97).

hen aber nicht zur Debatte. Man mag sich wundern, daß Bernhard auch in deutschsprachigen Regionen Gehör fand; die *Vita Prima* ist bestrebt, dies mit der Aura, der generellen Ausstrahlung des Abtes und mit seinen Wunderheilungen zu erklären. Als er 1147 in Deutschland predigte, sollen die Zuhörer von seiner Rede tief ergriffen gewesen sein, noch bevor ein Dolmetscher sie ihnen übersetzt hatte:

*Inde erat quod Germanicis etiam populis loquens miro audiebatur affectu, et ex sermone ejus quem intelligere, utpote alterius linguae homines, non valebant, magis quam ex peritissimi cujuslibet post eum loquentis interpretis intellecta locutione, aedificari illorum devotio videbatur, et verborum ejus magis sentire virtutem: cujus rei certa probatio tunsio pectorum erat, et effusio lacrymarum.*⁷

Gerade das Beispiel der Kreuzpredigt in Deutschland zeigt, daß es tatsächlich nicht so sehr der Inhalt der Reden Bernhards war, der ihre große Wirkung ausmachte. Nicht seine Worte, sondern sein Charisma, der *spiritus*, den er ausstrahlte, bewegte die Menschen. Gottfried von Auxerre (gest. 1175), einer der Sekretäre Bernhards und Verfasser des dritten Buches der *Vita Prima*, erklärt den Erfolg Bernhards außerdem damit, daß er sich seinen Zuhörern anzupassen gewußt habe. Er habe die Auffassungskraft, den Charakter und die Sitten seiner Zuhörer berücksichtigt, so daß seine Predigten immer dem Publikum entsprochen hätten. *Sic rusticanis plebibus loquebatur, ac si semper in rure nutritus ...* . Vor jeder beliebigen Klasse von Menschen habe er so gesprochen, als ob er sich jedesmal vorher ein genaues Bild von ihrem Tun und ihrer Eigenart gemacht habe und sich genau danach gerichtet habe. Vor Gelehrten sei er der Gebildete gewesen, vor einfachen Leuten habe er den schlichten Mann gespielt und vor geistlichen Zuhörern aus seinem Wissen an Schriftziten geschöpft. Als besonders charakteristisches Merkmal weist Gottfried ferner darauf hin, daß Bernhard mit Späßen sehr vorsichtig gewesen sei und in seinen Reden möglichst darauf verzichtet habe⁸.

Der Abt habe, so Gottfried weiter, bei seinen Auftritten und angesichts der Gunsterweisungen des Volkes das Gefühl gehabt zu träumen, so als wäre er gar nicht dabei. Es mag sein, daß ihm der enge Kontakt zu Menschen tatsächlich nicht behagte, war er doch von Kindesbeinen an extrem schüchtern gewesen. Selbst im kleinen Kreise ergriff er nach Gottfried

⁷ *Vita Prima*, lib. 3, c. 3, PL 185, Sp. 307.

⁸ a. a. O. Sp. 306.

nicht ohne Scheu das Wort. *Innata ei a puero verecundia usque ad diem perseveravit extremum. Inde erat, quod licet tam magnus esset, et excelsus in verbo gloriae, numquam tamen (sicut saepe eum audivimus protestantem) in quamlibet humili coetu sine metu et reverentia verbum fecit, tacere magis desiderans ...*⁹.

Die angeführten Belege für Bernhards Verhalten als Redner beruhen ausschließlich auf der *Vita Prima*. Wie glaubwürdig ist diese Quelle? Die von seinen Sekretären und Freunden Wilhelm von St. Thierry (gest. 1148) und Gottfried von Auxerre sowie dem Benediktinerabt Arnaud von Bonneval (gest. 1156?) verfaßte Schrift war während Jahrhunderten das wichtigste Zeugnis für das Leben des Heiligen. Bis heute hat es die Forschung indessen versäumt, eine kritische Edition der *Vita* herauszugeben, man ist nach wie vor auf die Textversion in den *Acta Sanctorum* und in der *Patrologia Latina* von Jacques-Paul Migne angewiesen. Beide Versionen beruhen im wesentlichen auf der früheren Ausgabe von Jean Mabillon.

Wie ist die *Vita Prima* entstanden? Gottfried hatte schon 1145, zu Lebzeiten des Abtes, Aufzeichnungen für eine spätere Lebensdarstellung gesammelt¹⁰. Die insgesamt fünf Bücher dieser *Vita* wurden dann kurz nach dem Tod Bernhards zusammengestellt. Das Werk ist nach den Schablonen der damaligen Hagiographie geschrieben, in der unverkennbaren Absicht, die Kanonisation Bernhards zu erwirken. Adriaan H. Bredero konnte nachweisen, daß noch bis kurz nach der Ablehnung des ersten Gesuchs um Heiligsprechung durch Papst Alexander III. (1105–1181) im Jahr 1162 etliche Revisionen am Text vorgenommen wurden¹¹. Verantwortlich dafür war niemand anderes als Gottfried von Auxerre, der übrigens auch nachträglich etliche Eingriffe an den Briefen und Predigten Bernhards veranlaßte. Immer mit dem Zweck, Bernhard in ein günstiges Licht zu stellen; um zu verhindern, daß der Kanonisation etwas in die Quere kam. Selbst Brief 310, den Bernhard trotz schwerer Krankheit auf dem Sterbebett nie-

⁹ Als Knabe sei er kaum außer Haus gegangen: *Erat namque simplicissimus in saecularibus, amans habitare secum, publicum fugitans, (...) foris rarus, et ultra quam credi posset verecundus.* (*Vita Prima*, lib. 1, c. 1, PL 185, Sp. 228 und lib. 3, c. 7, PL 185, Sp. 316)

¹⁰ *Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi*, ed. Roh. Lechat. In: *Analecta Bollandiana* 50 (1932) 83–122.

¹¹ Adriaan H. Bredero, *Etudes sur la "Vita prima" de S. Bernard*. In: *ASOC* 17 (1961) 3–72, 215–260 und 18 (1962) 3–59.

dergeschrieben haben soll, ist vielleicht eine Fälschung Gottfrieds, mit der Absicht, durch dieses eindruckliche Dokument Zeugnis von der Heiligkeit Bernhards abzulegen¹².

An der historischen Zuverlässigkeit der *Vita Prima* muß also wenigstens teilweise gezweifelt werden. Im folgenden soll deshalb versucht werden, die Darstellung der *Vita* wenn möglich mit anderen Quellen zu vergleichen, vor allem mit den nahezu 500 überlieferten Briefen Bernhards. Die angeführten Vorbehalte gegenüber der *Vita Prima* reichen aber nicht aus, um das Bild Bernhards als charismatischen Redner ernsthaft in Frage zu stellen. Sein Talent als Prediger hatte sich weitherum gesprochen und wird von genügend anderen Quellen genauso vermittelt. Erwähnt sei zum Beispiel die Schilderung von Giraldus Cambrensis (1146–1223), eines Geschichtsschreibers aus Wales. Er schildert nicht nur Bernhards Rednertalent, sondern versucht auch, die Wirksamkeit des Zisterziensers zu erklären. In einem Brief unbekannten Datums¹³ verglich er die Kreuzpredigt in Wales im Jahr 1188 mit den Auftritten Bernhards 1147 in Deutschland:

*Exemplum quoque abatis Bernardi predicantis Theutonicis laicis et ad lacrimas ac fletum eos commoventis, quem tamen non intelligebant, hic apponere preter rem non putavi: cuius sermonem reteruit post eum interpretes optimus, monachus scilicet, quo loquente nichil moti sunt, ex quo patet quia qui non ardet, non incendit. In sacra namque scriptura res, non verba loquuntur, iuxta poeticum illud: Res age, tutus eris. In ea nimirum res potius quam verba perorant et persuadent: voces enim exterius pulsant nec penetrant, spiritus autem est, qui intus agit et operatur. (...) Effectus itaque doctrine celestis in duobus consistit, in vita scilicet et sanctitate docentis meritisque bonis verbum devote suscipientis.*¹⁴

¹² Adriaan H. Bredero, Der Brief des heiligen Bernhard auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung. In: Fälschungen im Mittelalter 5 (MGH Schriften 33,5) Hannover 1988, 201–224.

¹³ Dieser Brief wurde nachträglich der Schrift *Speculum Duorum* hinzugefügt, die Giraldus 1216 verfaßte.

¹⁴ Giraldus Cambrensis, Ep. 8, ed. Yves Lefèvre und R. B. C. Huygens, 281. Der im Zitat erwähnte Übersetzer war übrigens der Abt von Salem, namens Frowin, ein Zisterzienser. Vgl. Gregor Müller, Frowin. In: CistC 3 (1891) 1–8. Bernhards Orden war für die Organisation seiner Aktivitäten zentral; Tochterabteien dienten ihm oft als

Offenbar machten die Verdienste, der Lebenswandel, die Frömmigkeit und die Heiligkeit des Redners einen großen Eindruck.

Bernhards Auftritt gegen Gilbert von Poitiers auf dem Konzil von Reims, das der Zisterzienserpapst Eugen III. (gest. 1153) im Jahr 1148 einberief, muß ähnlich famos gewesen sein wie seine Appelle für den Zug ins Heilige Land. Nach der *Vita Prima* habe der Abt in einem zweitägigen Redegefecht die Irrtümer des Bischofs von Poitiers überzeugend zurückgewiesen. Die Quelle versucht den Eindruck zu erwecken, daß allein durch die Redegewandtheit des Abtes (*athleta Ecclesiae*) Gilbert seinen Überzeugungen abgeschworen habe¹⁵. Einzelne Formulierungen sind natürlich maßlos übertrieben, aber es besteht kein Zweifel, daß Bernhard in Reims gegen die Trinitätslehre Gilberts, die ihn allzu scharfsinnig dünkte, redete und maßgeblich für ihre Verwerfung verantwortlich war. Das ist auch durch Otto von Freising (1112–1158) ausführlich belegt¹⁶. Daß Bernhard gegen Gilbert das Wort ergriff, steht auch deshalb außer Diskussion, weil der Zisterzienser schon früher Eugen auf die aus seiner Sicht gefährliche Lehre hingewiesen und ihn mehrmals zu einer Entscheidung in der Sache gedrängt hatte¹⁷.

Nicht nur das Bild Bernhards als großer Prediger, auch jenes als "Pêcheur de Dieu" wird außer von der *Vita Prima* durch weitere Quellen gestützt. Erwähnt sei zum Beispiel die vom *Liber miraculorum* erwähnte Bekehrung des Kölner Kanonikers Alexander anlässlich seines Besuchs in dieser Stadt vom 9. bis 13. Januar 1147¹⁸. Alexander soll ursprünglich

Aufenthaltort; Ordensangehörige waren seine Reisebegleiter. Die Koordination der Kreuzzugspredigt in Deutschland übernahmen die Äbte Adam von Ehrach und Gerlach aus dem salzburgischen Rein – ebenfalls Zisterzienser [Ludwig Schmugge, Zisterzienser, Kreuzzug und Heidenkrieg. In: Kaspar Elm, Peter Joerißen, Hermann Josef Roth (Hg.), Die Zisterzienser, Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Köln 1980, 59].

¹⁵ *Vita Prima*, lib. 3, c. 5, PL 185, Sp. 312.

¹⁶ Otto von Freising, *Gest. Frid.*, lib. 1, c. 56–57.

¹⁷ Watkin Williams, *Saint Bernard of Clairvaux* (Publications of the University of Manchester, Historical Series 69) 2. Aufl. Manchester 1953, 314–316.

¹⁸ *Liber miraculorum*, c. 1, PL 185, Sp. 374. Diese Quelle setzt sich aus den in den Jahren 1146 und 1147 gemachten Aufzeichnungen der Wunder des Abtes von Clairvaux, die er während seiner Kreuzpredigt in Deutschland getätigt haben soll, zusammen. Die Autoren sind: Bischof Hermann von Konstanz (gest. 1166), dessen Kaplan Eberhard, Abt Baudouin von Châtillon-sur-Seine, Abt Frowin von Salem (der Bernhard zugleich als Dolmetscher diente), der Mönch Gérard aus Clairvaux, Bernhards Sekretär Gottfried,

nichts für das Leben eines Mönchs übrig gehabt haben. Ohne Zweifel wurde er gleichwohl auf Betreiben Bernhards Zisterzienser. 1149 stieg er zum Abt von Grandselve und 1166 sogar zum Abt von Cîteaux auf. Er starb am 29. Juli 1175¹⁹.

Eine ähnliche Bekehrung läßt sich unabhängig von hagiographischen Quellen und literarischen Topoi anhand der Lebensgeschichte Gottfrieds von Auxerre rekonstruieren: Gottfried war in Paris Schüler bei Abaelard gewesen, dem Gegenspieler Bernhards also. Er hatte sich durch Bernhards Predigt in der Stadt (1140)²⁰ beeinflussen lassen und war mit 20 anderen Schülern in Clairvaux eingetreten. Weil er Bernhard bis zu dessen Tod 1153 als *notarius* diente, wurde er zu einem seiner engsten Vertrauten. Er begleitete ihn im Herbst 1145 ins Languedoc, wo der Abt gegen die Häretiker predigte, und 1146/47 folgte er ihm auf seiner Kreuzpredigtreise nach Deutschland. Um 1156 wurde er Abt von Igny, von 1162–1165 nahm er diese Funktion in Clairvaux wahr, ab 1170 in Fossanova und ab 1175 in Hautecombe²¹.

Es zeigt sich, daß das Bild, das die *Vita Prima* in dem für mein Thema wichtigen Punkt von Bernhard zeichnet, zuverlässig ist: Er war ein hervorragender Prediger, der die Menschen zu fesseln wußte. Unzuverlässig ist die Quelle hingegen, was die Charakterbeschreibung des Abtes betrifft. In

Philipp (ein Archidiakon von Lüttich), die Kleriker Otto und Franco sowie Alexander, die bekehrte Kanoniker aus Köln. Sie sandten ihre Berichte unter anderem an den Klerus von Köln, an Henri (den Bruder des französischen Königs) und an Samson (Erzbischof von Reims). Ihre Legenden, die der erwähnte Philipp später zusammenstellte, sind uns in verschiedenen Handschriften mit der *Vita Prima* überliefert und wurden deshalb teilweise als sechstes Buch derselben aufgefaßt. Vgl. dazu Adriaan H. Bredero, *Etudes sur la "Vita prima" de S. Bernard*. In: ASOC 17 (1961) 222–231. (Edition: *Liber miraculorum* S. Bernardi, PL 185, Sp. 369–416). Der Zweck des *Liber miraculorum* ist klar, die Anhänger Bernhards wollten ihren Meister als Heiligen darstellen.

¹⁹ Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux (Hg.), *Bernard de Clairvaux. Etudes sur la vie de Saint Bernard*. Paris 1953, 695. (Dieser Band wird im folgenden abgekürzt als "BC"). Vgl. auch Elphegius Vacandard, *Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux*, deutsch von Matthias Sierp, Band 2. Mainz 1897, 417.

²⁰ Die Rede ist uns schriftlich überliefert als *Sermo de conversione ad clericos* in der Edition: *Sancti Bernardi Opera*, hg. Jean Leclercq, Hugh C. Talbot, Henri Rochais, vol. I–VIII. Rom 1957–1977, Band 4, 69–116. Die Edition wird im folgenden abgekürzt als "SBO".

²¹ BC 717.

dieser Frage ist der eigentliche Zweck der *Vita*, die Kanonisation Bernhards durch eine erbauliche Schrift für die Gläubigen und die Lobpreisung seiner Tugendhaftigkeit zu fördern, mehr als offensichtlich. Ein Beispiel: Nach der Version Gottfrieds von Auxerre in der *Vita Prima* war Bernhard trotz seiner Berühmtheit und der Ehrungen, die ihm widerfuhr, bescheiden geblieben²². Diese Aussage hält einem Vergleich mit den Briefen Bernhards nicht stand. Als mit Eugen III. 1145 ein Zisterzienser den Stuhl Petri bestieg, schrieb ihm Bernhard nämlich unverfroren: *Aiunt, non vos esse papam, sed me ...* – also nicht Eugen, Bernhard sei der wahre Papst²³. Von Bescheidenheit war also keine Spur.

Gottfried betont ferner die unglaubliche Geduld, die Bernhard im Umgang mit Menschen an den Tag gelegt habe – selbst wenn er beschimpft oder tätlich angegriffen worden sei. Der Biograph und Freund Bernhards erzählt folgendes Beispiel: Als eines Tages ein Regularkanoniker nach Clairvaux gekommen sei und ungeduldig darauf bestanden habe, aufgenommen zu werden, sei er vom Abt weggewiesen worden. Darauf sei der Fremde wütend geworden, auf ihn losgegangen und habe ihn geohrfeigt. Als sich die Anwesenden auf ihn gestürzt hätten, habe sie Bernhard beschworen, den Mann nicht anzurühren und soll veranlaßt haben, ihn unter Schutz wegzuführen²⁴. Dieser Charakterbeschreibung Gottfrieds ist – ebenfalls aufgrund eines Vergleichs mit den Briefen – kritisch anzufügen, daß sich Bernhard nicht nur milde und nachsichtig verhielt. Zorn war ihm keineswegs fremd. Man bedenke die Verwünschungen, die er über den Gegenpapst Anaklet II. (1090–1138) ausstieß²⁵ oder an die Situation, als er den Mönch Barthélemy aus dem Kloster jagte²⁶.

Schließlich ist eines gewiß: Seine unzähligen erfolgreichen Auftritte verleiteten Bernhard dazu, seine zweifellos einflußreiche Position zu überschätzen und mit seinen daraus abgeleiteten Ansprüchen und Einmischungen in die verschiedensten Angelegenheiten zu weit zu gehen. Immerhin hatte er als junger Mann gelobt, ein Leben fern der Welt führen wollen. Er war Mönch geworden mit dem Anspruch, *oratio*, *lectio* und *contemplatio* zu pflegen. Das Leben eines Mönchs habe er längst aufgegeben, mußte er

²² *Vita Prima*, lib. 3, c. 7, PL 185, Sp. 316.

²³ Ep. 239, SBO, Band 8, 120.

²⁴ Ebd. 318.

²⁵ Ep. 147, SBO, Band 7, 351.

²⁶ Ep. 70, SBO, Band 7, 173.

dann zwischen 1147 und 1150 Bernard, dem Prior von Portes, gestehen. Zu ihm, so Bernhard, schreie sein ungestümes Leben und sein belastetes Gewissen; weder Kleriker noch Laie sei er: *Ego enim quaedam Chimaera mei saeculi, nec clericum gero nec laicum. Nam monachi iamdudum exui conversationem, non habitum.*²⁷ Das Zitat ist berühmt geworden. Man sollte sich aber davor hüten, die Aussage zu sehr als leidvolle Selbstanklage Bernhards zu deuten. Der Adressat des Schreibens war ein höchst asketisch lebender Mönch, dessen Lebenswandel Bernhard dem seinigen gegenüberstellte.

WARUM PREDIGTE BERNHARD?

Wir wissen, daß Bernhard in praktischen Dingen höchst unbeholfen war. Er verzichtete zum Beispiel aufgrund seiner körperlichen Konstitution weitgehend auf Handarbeit²⁸. Wegen mangelnder Übung oder mangelnden Geschicks begnügte er sich damit, Erde umzugraben oder Holz zu fällen und wegzutragen²⁹. Er zog es vor, den Brüdern in Clairvaux wann immer möglich zu predigen, und zwar häufiger als es die *Consuetudines* eigentlich vorsahen. Er gestand ausdrücklich ein, manchmal zu einer Stunde zu predigen, die von der Benediktsregel zur Handarbeit bestimmt war. Er rechtfertigte vor den Brüdern diese zusätzliche – man könnte sagen „kommunikative“ – Aktivität damit, daß er ihnen so einen reichlicheren Vorrat an geistlichen Genüssen zur Verfügung stelle. Denn diese Speise (die Predigt) werde durch das Verteilen nicht vermindert, sondern eher vermehrt³⁰. Daß Bernhard außerordentlich oft und gerne predigte, geht auch aus der Stelle hervor, wo es heißt, ihn reue die für die Predigt unterbrochene Ruhe nicht. Zum Nutzen anderer zu predigen zog er dem Beten, Lesen, Schreiben und Meditieren vor³¹.

Bernhards Hauptmotiv für seine Aktivitäten nach außen war, nach

²⁷ Ep. 250, SBO, Band 8, 147.

²⁸ Dagmar Heller, *Schriftauslegung und geistliche Erfahrung bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 2) Würzburg 1990, 30, Anm. 130.

²⁹ Vita Prima, lib. 1, c. 4, PL 185, Sp. 240.

³⁰ QH/XC 10, 6, SBO, Band 4, 447.

³¹ SC 51, 2, SBO, Band 2, 86.

seinem eigenen Zeugnis, die *caritas*³², die Liebe³³. Der Umgang mit der Umwelt kann nach seiner Auffassung sowohl Schweigen als auch Reden heißen, beides steht aber immer im Dienst der *caritas*³⁴. Reden heißt, im Gebet, Kommunikation mit Gott³⁵, und im Verkehr mit den Menschen bedeutet es Kommunikation über Gott³⁶. Die *caritas* ist der Hauptgrund, weshalb Bernhard sein Mönchsideal in der Gesellschaft seiner Zeit aktiv vertrat und dafür warb³⁷, und sie ist das Motiv für seine Aktivitäten innerhalb der Kirche³⁸ und für seine häufigen Kontakte zu anderen Klöstern³⁹.

³² Der *caritas* kommt in der Theologie Bernhards zentrale Bedeutung zu. Die *caritas*, die Liebe Gottes zum Menschen, ist der Grund und der Ausgangspunkt des Glaubens, der Erkenntnis und des Heils für den Menschen. Sie ist in ihrer vollkommenen Form gleichbedeutend mit dem Heil der Seele, zu dem hin der Mensch unterwegs ist; sie ist der Zustand der vollkommenen Harmonie in der Einheit des Willens von Gott und Mensch, aber auch zwischen Mensch und Mitmensch und zwischen den sich widerstreitenden Bereichen im einzelnen Menschen selbst (nach Dagmar Heller, wie Anm. 28, 63 f.).

³³ Die Liebe des Menschen hat zweierlei Aspekte: Sie äußert sich als Liebe zu Gott in Jesus Christus und als Liebe zum Nächsten. Die Nächstenliebe ist Vorstufe der geistlichen Liebe zu Gott (Heller, wie Anm. 28, 72; vgl. dazu auch: Joseph Lortz, Einleitung. In: ders. (Hg.), Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardskongreß Mainz 1953. Wiesbaden 1955, XIX).

³⁴ "Silence et parole au service de la charité" – so umschreibt dies Jean Leclercq, *Silence et parole dans l'expérience spirituelle d'hier et d'aujourd'hui*. In: *CollCist* 45 (1983) 185–198, besonders 195).

³⁵ a. a. O. 188.

³⁶ Ebd. 196.

³⁷ Nach Paul Sinz entfaltete die *caritas* Bernhards beispiellose Werbekraft für den Zisterzienserorden (Paul Sinz, Einleitung. In: *Vita Prima*. Das Leben des heiligen Bernhard von Clairvaux, hg. Paul Sinz. Düsseldorf 1962, 15).

³⁸ Die *caritas* zwingt den Schweigenden zum Reden und veranlaßt Mönche, das klösterliche Schweigen zu brechen. Sie ist das erklärte Motiv dafür, daß Bernhard um die Aufhebung des Schismas von 1130 zwischen Anaklet II. (gest. 1138) und Innozenz II. (gest. 1143) kämpfte und Partei gegen Anaklet (Petrus Leonis) ergriff. In der *Vita Prima* heißt es: *Et nos quidem agrestes, saepius ligonibus quam pragmaticis advocacionibus assueti, si causa fidei non urgeret, institutum silentium teneremus. Nunc autem cogit nos charitas eloqui, quia tunicam Domini, quam in tempore passionis nec ethnicus praesumpsit scindere, nec judaeus, fautore hoc Domino, Petrus Leonis lacerat et disrumpit* (*Vita Prima*, lib. 2, c. 7, PL 185, Sp. 294).

³⁹ Vgl. dazu: Ep. 82, SBO, Band 1, 214.

Sie ist ebenso die Triebfeder für seine Tätigkeit als Schriftsteller⁴⁰ und Briefschreiber⁴¹.

Es stellt sich die Frage, ob sich Bernhard darüber hinaus grundsätzlich über zwischenmenschlichen Umgang, Verständigung und Informationsaustausch Gedanken gemacht hat. Findet sich in seinem Gesamtwerk ein dem heutigen Begriff "Kommunikation" ähnlicher Terminus? – Der Begriff *communicatio* kommt tatsächlich vor, und zwar in Sermo 110 der Ansprachen *De Diversis*. Der Abt gebrauchte ihn im Sinne von Mitteilung der Gedanken von Mensch zu Mensch. Als Werkzeug, das diese Brücke ermöglicht, dienen Worte:

*Chaos magnum inter nos firmatum est, nisi, interveniente quasi instrumento verborum, fiat ad invicem transitus quidam cordium in communicatione cogitationum.*⁴²

Bemerkenswert scheint mir die Anschauung, wonach ohne diese Verbindung Chaos unter den Menschen herrschen würde. Eben deshalb wurden die Worte erfunden: *Verumtamen et nosipsos verbis iam alloqui necesse est*. Also müssen wir den Abgrund zwischen den Menschen überwinden und miteinander sprechen. Doch nicht allein das, auch zu uns selbst müssen wir sprechen, wie Bernhard in Sermo 110 weiter ausführte. *Etiam verbis opus habemus. Et cum utrumque sit miserum, non iam mirum quod*

⁴⁰ Über Schreiben als Spiegel der *caritas* siehe: Ep. 523, SBO, Band 8, 488. Die *caritas* als Motivation zu einer Schrift war bei mittelalterlichen Autoren geradezu ein Topos. Der Oxforder Franziskaner Wilhelm von Ockham, um ein Beispiel zu nennen, fühlte sich aus *caritas* verpflichtet, sein Werk *Summulae in libros physicorum* über die Schwierigkeiten der Naturphilosophie niederzuschreiben. Aus *caritas* gebe er dem vielfachen Drängen schriftkundiger Männer nach, das was er in der Schwachheit seiner Begabung in seinen Vorlesungen darüber entwickelt habe, nun auch schriftlich festzuhalten. Vgl. Jürgen Miethke, Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort. In: HZ 251 (1990) 1–44, besonders 24.

⁴¹ Ep. 11, SBO, Band 7, 52.

⁴² Div 110, SBO, Band 6a, 384. Ein Kommentar der Stelle findet sich bei Leclercq, Silence et parole, wie Anm. 34, besonders 187–188. Auch Aurelius Augustinus beschäftigte sich übrigens mit der Frage, warum die Menschen zueinander sprechen, und zwar in seiner als Dialog aufgebauten Frühschrift *De magistro* aus dem Jahre 389. Ähnlich wie Bernhard faßte er Worte als eine Art Werkzeug auf. Ganz anders als der Zisterziensersabt bezog er den Zweck des Sprechens aber allein auf den des Lehrens, Belehrtwerdens oder des Erinnerns. Augustin verwendete in diesem Zusammenhang nie den Begriff *communicatio* (Augustin, De magistro 1, 2. In: Corpus Christianorum, Series Latina 29. Turnhout 1970, 158–159).

*inter nos, mirum magis, quod etiam ad nos ipsos.*⁴³ Was ist damit gemeint?
– Wir müssen uns selbst immer wieder mahnen und kritisieren⁴⁴.

Mit Zitaten aus den Psalmen versuchte Bernhard in Sermo 110 außerdem zu zeigen, wie die Seele zu sich selbst spricht. Nebst diesem Zu-sich-selbst-Sprechen und dem Sprechen der Menschen unter sich, erwähnte Bernhard jenen Zustand, wo in der Anschauung Gottes jeder Verkehr und jedes Wort überflüssig sein werden⁴⁵.

Für Bernhard ist verbale Kommunikation folglich ein notwendiges Übel, um es übertrieben zu sagen. Oder theologisch ausgedrückt: Es geht ihm letztlich immer um die 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 ausgerichtet⁴⁶.

Anzufügen bleibt, daß dies die einzige Stelle im Gesamtwerk Bernhards ist, wo der Begriff *communicatio* auftaucht⁴⁷. Das Verb *communicare* hingegen findet sich weit häufiger, nämlich 68 mal. Der Abt von Clairvaux bezeichnete damit das Teilnehmen an den Sakramenten der Kirche, den Empfang der Eucharistie, das Ausgießen oder Mitteilen von Worten, aber auch das Miterleben und Mitfühlen mystischer Erfahrungen. Ferner meinte er damit, eine Speise kosten oder probieren, etwas teilen, andererseits sich beraten, und innerhalb seiner Trinitätslehre verwendete er *communicare* für den Austausch zwischen Gott dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist⁴⁸. Teilweise gebrauchte er das Verb ähnlich wie die

⁴³ Div 110, SBO, ebd.

⁴⁴ Div 110, SBO, ebd. 384 f.

⁴⁵ Ebd. 385.

⁴⁶ Eine ähnliche Abwertung der Sprache (verstanden als sinnlich erklingende Worte) findet sich auch bei andern christlichen Denkern. Nach Augustin ist die Sprache eine Folge der Sünde. Vor dem Sündenfall sprach Gott direkt in den Intellekt des Menschen; es bedurfte keiner Sprache. Das menschliche *Verbum* ist sinnlich, unrein und verwirrend. Eigentlich sollten wir es direkt mit dem erleuchtenden göttlichen *Verbum* zu tun haben (Kurt Flasch, Augustin, Einführung in sein Denken. Stuttgart 1980, 126).

⁴⁷ Dies ist anhand der Wortkonkordanz zum Gesamtwerk Bernhards leicht ersichtlich: Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis, Concordantia formarum, hg. Cetedoc de Louvain-la-Neuve. Turnhout 1987 (Mikrofilm), 1685.

⁴⁸ Die einzelnen Bedeutungen sind ebenfalls mit Hilfe der erwähnten Wortkonkordanz zu untersuchen: Thesaurus Sancti Bernardi Claraevallensis, wie Anm. 47, 1684 ff.

Vulgata, die lateinische Übersetzung der Bibel, die er benutzte und an deren Sprache er sich stark orientierte⁴⁹.

WIE BEREITETE BERNHARD DIE PREDIGTEN VOR?

Was den konkreten Kommunikationsvorgang betrifft, waren bei Bernhard schriftlich festgelegte Inhalte eine wichtige Voraussetzung, besonders die Bibel. Natürlich dürfte er einen guten Teil davon auswendig präsent gehabt haben, so wie er auch seine umfangreiche Korrespondenz ohne Gedächtnisstütze erledigte. Seine Biographen haben sich vermutlich bei der Abfassung der *Vita Prima*, die sie ohne das Wissen Bernhards – also auch ohne dessen Mithilfe – zusammenstellten, ebenfalls zu einem guten Teil auf ihr Gedächtnis verlassen⁵⁰.

Die Texte der Heiligen Schrift, die Bernhard nach dem Wortlaut der Vulgata kannte, flossen in sehr viele seiner Gedanken ein. Watkin Williams vermutete, daß der Abt während seines ganzen Lebens keine andere Bibel besaß als diejenige, mit der er schon als Kind von seiner Mutter und bei den Kanonikern von St. Vorles unterrichtet wurde⁵¹. Er beherrschte ihren Text wohl schon früh weitgehend auswendig, und wenn er später predigte oder Texte redigierte, zitierte er sie frei aus dem Gedächtnis. Dies läßt sich anhand des Traktats *De gradibus humilitatis et superbiae* belegen, das der Abt um 1124/25 schrieb. Einige Leser hatten ihn darauf aufmerksam gemacht, daß er darin die Stelle Mc 13,32 über den Zeitpunkt des Weltendes falsch zitiert hatte (*NEC IPSE FILIUS HOMINIS SCIT* anstatt *NEMO SCIT ... NEQUE FILIUS*)⁵². In einer späteren Ausgabe gab er den Grund

⁴⁹ Die Vulgata kennt vor allem die folgenden Bedeutungen von *communicare*: teilnehmen, verkehren oder Umgang haben und beflecken (zum Beispiel Mr 7, 23: *Omnia haec mala ab intus procedunt et communicant hominem*).

⁵⁰ Gewiß konnten sich Wilhelm von St. Thierry und Arnaud de Bonneval teilweise auf die bei der Diskussion der *Vita Prima* erwähnten Aufzeichnungen Gottfrieds von Auxerre (*Fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi*; vgl. dazu Anm. 10) und den *Corpus epistolarum* stützen. Daneben waren sie aber weitgehend auf ihr Erinnerungsvermögen angewiesen. Zu diesem Problem liegt ein Aufsatz vor: Pierre André Sigal, *Le travail des Hagiographes aux XI et XII siècles: sources d'information et méthodes de rédaction*. In: *Francia* 15 (1987) 149–182.

⁵¹ Williams, wie Anm. 17, 15. Vgl. dazu P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*. Paris 1953.

⁵² Hum 3,10, SBO, Band 3, 24.

für dieses Versehen an. Er habe erst im nachhinein gemerkt, daß dies so nicht im Evangelium stehe. Er habe nach dem allgemeinen Sinn zitiert und die Worte nicht mehr genau im Gedächtnis gehabt: ... *ego deceptus magis quam fallere volens, litterae quippe immemor, sed non sensus* ...⁵³.

Die Hypothese, daß Bernhard die Bibel auswendig zitierte, läßt sich anhand weiterer vom Wortlaut der Vulgata abweichender Schriftzitate erhärten⁵⁴. Hätte er sich immer an die schriftliche Vorlage gehalten, wäre so etwas kaum vorgekommen. Dies schließt nicht aus, daß Bernhard in privater Lektüre die Bibel immer wieder gelesen hat⁵⁵, auch die patristischen Kommentare sowie die glossierte Bibel, wie sie seit dem 11. Jahrhundert in Gebrauch kam⁵⁶.

Bernhard war nicht nur mit der Bibel sehr vertraut, er las auch viele andere Texte. So wie er die Demütigung als den Weg zur Demut sah, die Geduld als den Weg zum Frieden, so nannte er das Lesen (*lectio*)⁵⁷, den Weg zum Wissen (*scientia*)⁵⁸. Er zitierte profane Schriftsteller wie Boethius, Cicero, Horaz, Juvenal, Ovid, Persius, Seneca, Statius, Tacitus, Terenz und Vergil⁵⁹, deren Werke ihm also zugänglich waren. Wir verfügen leider über keinen Katalog, der den Bestand der Bibliothek von Clairvaux zur Zeit Bernhards wiedergibt. Als er zur Gründung von Clairvaux ausgesandt wurde, wird er kaum Bücher mitgenommen haben. Das Mutterkloster, Cîteaux, konnte außer den wichtigsten liturgischen Schriften wenig zur Verfügung stellen; das wissenschaftliche Studium war übrigens auch kein Anliegen. Verschiedene Forscher behaupten aber, daß Bernhard und

⁵³ Hum, SBO, Band 3, 15. Diese in der Edition Leclercqs dem Traktat vorangestellte *Retractatio* läßt sich nicht genau datieren.

⁵⁴ Vgl. die Beispiele Leclercqs: Jean Leclercq, *Lettres de S. Bernard: histoire ou littérature?* In: ders., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* IV. Rom 1987, 125–226, besonders 210 f.

⁵⁵ Vgl. SC, SBO, Band 1, 5.

⁵⁶ Heller, wie Anm. 28, 124. Vgl. auch: S.B. Smalley, *glossa ordinaria*. In: TRE, Band 13, 452.

⁵⁷ Der Begriff *lectio* tritt bei Bernhard in zwei verschiedenen Bedeutungen auf. Manchmal ist damit der Vorgang des Lesens gemeint (SC, SBO, Band 1, 4 oder Div, SBO, Band 6/1, 323), manchmal ein Textabschnitt der Schrift, der zu einem bestimmten Anlaß gelesen wird (QH/XC, SBO, Band 4, 441). Vgl. zur *lectio divina*: Heller, wie Anm. 28, 97–99).

⁵⁸ Ep. 87, SBO, Band 7, 230.

⁵⁹ Vgl. BC, 549–554; Williams, wie Anm. 17, 363–373.

seine Schüler nach und nach eine fast lückenlose patristische Bibliothek gesammelt haben. Hieronymus (342–420), Ambrosius (339–397), Augustin (354–430) und Gregor der Große (um 540–604) mußten zugänglich gewesen sein, denn Bernhard hat viele ihrer Gedanken aufgenommen⁶⁰. Auch Origenes (185–254), um einen weiteren Autor zu nennen, sei so gut wie vollständig vertreten gewesen. Man vermutet weiter, daß die Initiative zu dieser großzügigen Bibliothek von Bernhard ausgegangen sei⁶¹. Nach dem Fragment eines späteren Verzeichnisses standen den Mönchen in Clairvaux Ende des 12. Jahrhunderts 350 Bände zur Verfügung, die liturgischen Bücher nicht mitgezählt⁶².

Jean Leclercq hat darauf hingewiesen, daß Bernhard sich stark von liturgischen Texten beeinflussen ließ. Wenn er also die Bibel zitierte, so stützte er sich auf das, was er oft im Gottesdienst gehört hatte und im Gedächtnis präsent war⁶³. Es war gewissermaßen ein Wiederkäuen der Psalmen (*iucunda ruminatio psalmodiae*), wie er sich selbst einmal dazu geäußert hat⁶⁴. In seiner Predigt auf den ersten Sonntag im November zitierte er zum Beispiel eine Stelle aus dem Buch Jesaja (Is 6, 3) nicht nach der Formulierung der Vulgata (*plena est omnis terra gloria eius*), sondern nach einem Responsorium im Zisterzienserbrevier: *PLENA ERAT, ait contemplator noster de eo, quem super solium viderat, MAIESTATE EIUS OMNIS TERRA*.⁶⁵ In den Predigten zum Hohelied finden wir dasselbe Phänomen. Die Bibelstelle Hab 3, 3 taucht in der Textform des Offiziums von Karfreitag auf⁶⁶.

Es stellt sich die Frage, ob die auf diese Weise inspirierten Schriftzi-

⁶⁰ Vacandard, wie Anm. 19, Band 1, 543.

⁶¹ Erich Kleineidam, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux. In: Joseph Lortz (Hg.), Bernhard von Clairvaux. Internationaler Bernhardkongreß. Wiesbaden 1955, 128–167, hier 131. Vgl. auch: A. Wilmart, L'ancienne bibliothèque de Clairvaux. In: CollCist 11 (1949) 7–127, 301–319; A. Vernet, La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XIIe au XVIIIe siècles. Paris 1979.

⁶² BC, 555.

⁶³ "La mémoire liturgique de Bernard et de son entourage a joué un rôle dans la rédaction des épîtres aussi bien que dans celle des autres ouvrages" (Leclercq, wie Anm. 54, 211).

⁶⁴ PP 2, 2, SBO, Band 5, 192.

⁶⁵ I Nov 2, 1, SBO, Band 5, 307. Vgl. den Hinweis Leclercqs im Anmerkungsapparat an dieser Stelle.

⁶⁶ SC 6, 3, SBO, Band 1, 27 und SC 71, 14, SBO, Band 2, 224. Vgl. Jean Leclercq,

tate von der Liturgie des entsprechenden Tages abhängen oder auch von Texten, die zeitlich weiter zurücklagen. Dagmar Heller hat belegt, daß der Zusammenhang nicht so direkt ist, wie man zunächst annehmen würde. Die Schriftzitate in den *Sermones per annum*⁶⁷, in denen eine solche Verbindung am ehesten zu vermuten wäre, kommen selten aus den jeweiligen Tageslesungen, Responsorien oder Antiphonen. Sie entstammen in der Regel kirchenjahreszeitlich weiter zurückliegenden liturgischen Texten⁶⁸. Dennoch kann ein gewisser Einfluß nicht ganz ausgeschlossen werden. Es fällt nämlich auf, daß in der dritten Predigt Bernhards zur Weihnachtsvigil Is 26, 19 zu Beginn im Zusammenhang mit Ex 16, 16 zitiert wird⁶⁹. Diese beiden Verse tauchen als Versikel in der Liturgie dieses Offiziums nach der gregorianischen Liturgie auf⁷⁰. Auch die erste Hoheliedpredigt, die in der Adventszeit gehalten wurde⁷¹, ist ein solcher Beleg: Gegen Ende des ersten Abschnitts wird ein Stück aus Ps 44, 3 zitiert: *gratia diffusa in labiis tuis*⁷², ein Vers, der an Weihnachten als Antiphon dient⁷³. Wir sehen, daß der liturgische Einfluß auf Bernhard sehr weit gedacht werden muß. Er konnte sich anscheinend auf ein außerordentlich gutes Gedächtnis verlassen, vor allem bezüglich biblischer Verse. Sein Erinnerungsvermögen erlaubte es ihm, auf "assoziative Weise konkordanzartig zu bestimmten Bibelstellen jeweils weitere Verse aus ganz anderen Kontexten" hinzuzufügen, wie Dagmar Heller festgestellt hat. Diese Fähigkeit ist weitgehend auf das liturgische Leben zurückzuführen, in welchem die Texte immer wieder wiederholt wurden, und zwar auf musikalische Weise, was für das menschliche Ohr viel einprägsamer ist⁷⁴. Schließlich darf aber im Hinblick auf die Kom-

Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits I (Storia e letteratura 92) Rom 1962, 305.

⁶⁷ SBO, Band 4, 161–492.

⁶⁸ Heller, wie Anm. 28, 121.

⁶⁹ V Nat 3, 1, SBO, Band 4, 211 f.

⁷⁰ Sancti Gregorii magni, Liber Responsalis sive Antiphonarius, PL 78, Sp. 733.

⁷¹ SC 2, 1, SBO, Band 1, 8: *Ecce enim quam multi in hac eius, quae proxime celebranda est, nativitate gaudebunt!*

⁷² a.a. O. 9.

⁷³ Heller, wie Anm. 28, 122.

⁷⁴ a.a.O.

bination von Schriftzitaten nicht übersehen werden, daß solche oft bereits in der Tradition vorgegeben waren⁷⁵.

Generell ist anzumerken, daß die Gedächtnisleistungen mittelalterlicher Gelehrter phänomenal waren⁷⁶. Die *memoria*, die Leistung des Gedächtnisses, wurde unermüdlich als wichtig unterstrichen. Auf Jahrmarktsvorführungen sollen sich sogar Männer und Frauen in ihrer Gedächtniskraft gemessen haben⁷⁷. Die im Vergleich zu heute fehlenden Aufzeichnungsmittel und Speichermöglichkeiten zwangen jene, die geistig tätig waren, große Mengen an Fakten, Zusammenhängen und Texten zu memorieren. Als Bernhard beispielsweise in langen Gesprächen mit Wilhelm von St. Thierry über die Auslegung des Hohelieds diskutierte, prägte sich Wilhelm alles so gut wie möglich ein. Erst nachträglich verfaßte er schriftliche Aufzeichnungen, damit ihm nichts entschwände: ... *ne mihi effugerent, scripto alligabam, in quantum mihi Deus donabat, et memoria me juvabat*.⁷⁸

Ein gutes Gedächtnis war auch für Ansprachen unentbehrlich. Politiker unserer Tage bekommen ihren Text auf eine kleine, für das (Fernseh-)Publikum nicht sichtbare Glasscheibe projiziert. Solcher Hilfsmittel konnten sich die Prediger im Mittelalter nicht bedienen. Erschwerend kam hinzu, daß die Predigten auf Latein gehalten wurden und die Länge des heute üblichen bei weitem sprengten.

Ich habe bisher vor allem den Einfluß biblischer und liturgischer Texte auf die schriftlich vorliegenden Predigten Bernhards aufgezeigt. Wie hat man sich aber die Entstehung seiner mündlich gehaltenen Predigten vorzustellen? Erschien er mit einem fertig ausformulierten Text zur Predigt im Kapitelsaal? Bestieg er, wenn er auf seinen Reisen in auswärtigen Kirchen predigte, mit einem vorbereiteten Manuskript die Kanzel? Oder hielt er seine Ansprachen aus dem Stegreif? – Einiges spricht dafür, daß sich der Abt intensiv vorbereitet hat. Teilweise verwendete er ganze Nächte zur Vorbereitung. Denn einmal rief er aus, die ganze Nacht lang habe sein

⁷⁵ a. a. O. 124.

⁷⁶ Bruno Roy – Paul Zumthor (Hg.), *Jeux de mémoire: Aspects de la mnemotechnique médiévale*. Montréal/Paris 1985.

⁷⁷ Miethke, wie Anm. 40, 33 f.

⁷⁸ *Vita Prima*, lib. 1, c. 7, PL 185, Sp. 259.

Herz geglüht und in der Meditation ein Feuer gebrannt, um den Brüdern ihre geistlichen Speisen zu kochen⁷⁹.

In der Hoheliedpredigt sprach Bernhard einmal über etwas, das nicht im Entwurf stand, wie er andeutete⁸⁰, oder er bot eine weitere Erklärung an, die ihm gerade einfiel⁸¹. Man darf also annehmen, daß er sehr wohl auf Grund von Vorlagen predigte, die vermutlich je nach Bedarf ganz knapp oder auch etwas ausführlicher sein konnten. Man erkennt in diesen Hinweisen aber auch, daß er die Entwürfe nicht einfach ablas⁸². Im Gegenteil. Er hatte sie normalerweise im Kopf und erschien ohne irgendwelche Schriftstücke zur Predigt⁸³. Diesen Schluß legt der Verlauf des Rededuells zwischen Bernhard und Abaelard auf dem Konzil von Sens im Jahre 1140 nahe. Die *Vita Prima* berichtet, daß zuerst Bernhard die Irrtümer in den Schriften des Dialektikers dargelegt und ihn aufgefordert habe, entweder deren Urheberschaft zu verleugnen, seine Fehler zu verbessern oder sogleich Rede und Antwort zu stehen. Doch Abaelard habe keinen Ton herausgebracht, sich der Herausforderung nicht gestellt und an Rom appelliert. Wie er später seinen Leuten gestanden haben soll, sei in jenem entscheidenden Moment sein Verstand verdunkelt und sein Gedächtnis verwirrt gewesen: ... *maxima quidem ex parte memoria ejus turbata fuerit* ...⁸⁴. Gewiß ist die zitierte Quelle tendenziös. Vielleicht war es so, daß sich Abaelard unrechtmäßig in die Rolle des Angeklagten gedrängt fühlte, ein solches Tribunal nicht anerkennen wollte und deshalb, ohne zu reden, Berufung beim Papst einlegte⁸⁵. Dennoch läßt sich schließen, daß man an solchen Anlässen, ohne schriftliche Vorlage, frei aus dem Gedächtnis redete. Hätte Abaelard eine Gedächtnisstütze gehabt, wäre ihm dieser Lapsus nicht unterlaufen. Auch wenn wir die *Vita Prima* in einigen Ausführungen anzweifeln, können wir den gleichen Schluß ziehen. Ihre Verfasser hätten eine

⁷⁹ OS 1, 3, SBO, Band 5, 329.

⁸⁰ SC 9, 7, SBO, Band 1, 47.

⁸¹ a. a. O. Band 2, 222.

⁸² Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* 1. München 1990, 252.

⁸³ Dies ist das Vorgehen, wie die antike Rhetorik es empfiehlt. Die großen Redner der Griechen und Römer pflegten ihren Text vorausgehend schriftlich zu fixieren und dann auswendig vorzutragen. Vgl. Josef Martin, *Antike Rhetorik* (Handbuch der Altertumswissenschaft II/3) München 1974, 347 ff.

⁸⁴ *Vita Prima*, lib. 3, c. 5, PL 185, Sp. 311.

⁸⁵ Vgl. zu den Vorfällen in Sens auch Vacandard, wie Anm. 19, Band 2, 161.

solche Gedächtnisschwäche gar nicht als Erklärungsmöglichkeit in Betracht gezogen, wenn man üblicherweise mit einem Manuskript erschienen wäre.

Sofern schriftliche Entwürfe überhaupt erstellt wurden, dienten sie folglich allein zur Vorbereitung, gewissermaßen als mnemotechnische Eselsbrücke. Etwas, das man schriftlich vor sich hat, läßt sich besser im Gedächtnis einprägen. Darüber war man sich damals im klaren. Was Bernhard auswendig vortrug, überforderte nicht selten das Aufnahmevermögen der Brüder in Clairvaux. Er empfahl ihnen also, was dem Gedächtnis entfallen sei, nachzulesen⁸⁶. Ähnlich stellte man den Studenten mittelalterlicher Universitäten den in *quaestio* und *lectio* mündlich vorgetragenen Stoff auch schriftlich zur Verfügung – im klaren Bewußtsein, daß so das Gehörte besser behalten werden konnte⁸⁷.

DER VORTEIL VON "FACE-TO-FACE COMMUNICATION"

Bernhard von Clairvaux war sich sehr wohl bewußt, daß die unmittelbare Rede vor dem zuhörenden und zusehenden Publikum oder im direkten Kontakt mit Personen am wirksamsten war. Im Jargon der Kommunikationswissenschaft spricht man von "face-to-face communication" oder zu Deutsch von "interpersonaler Kommunikation". Bevor ich mit Quellen belege, daß Bernhard wann immer möglich diese Kommunikationsform wählte, möchte ich kurz einige grundsätzliche Überlegungen dazu wiedergeben: Josef Benzinger, dem wir meines Wissens die Einführung des Kommunikationsbegriffs in der Mediävistik verdanken⁸⁸, behauptet, die Rede sei für den mittelalterlichen Menschen das glaubwürdigste, weil unmittelbarste publizistische Medium gewesen. Dieser Tatsache habe man soweit wie möglich Rechnung getragen und mühevollen Reisen auf sich genommen, um persönlich am Ort der Handlung anwesend zu sein. Viele Päpste hätten so gehandelt, im Bewußtsein des Wertes einer unmittelbaren Einflußnahme. Welche Überzeugungskraft die bloße Anwesenheit besaß, zeige auch die Beobachtung, daß Abwesenheit bei Rechtsstreitigkeiten bereits als Schuldindiz gewertet wurde. Man könne sagen, daß die Glaubwürdigkeit einer Sache mit der Anwesenheit ihres Vertreters stand und fiel⁸⁹. Im fol-

⁸⁶ SC, SBO, Band 2, 102.

⁸⁷ Miethke, wie Anm. 40, 25.

⁸⁸ Josef Benzinger, Zum Wesen und zu den Formen von Kommunikation und Publizistik im Mittelalter. In: Publizistik 15 (1970) 295–318.

⁸⁹ a. a. O. 310.

genden soll diese These anhand der Briefe Bernhards überprüft werden. Finden sich Stellen, die Benzinger Recht geben? Oder schätzte Bernhard, als großer Briefsteller, die Möglichkeiten schriftlichen Austausches ähnlich hoch ein wie ein persönliches Aufeinandertreffen?

Bernhard war sich der Nachteile brieflicher Kommunikation sehr wohl bewußt. Wir finden unzählige Stellen in seinen Briefen, wo er durchblicken läßt, daß seine Briefe weniger wirksam sind als eine direkte Begegnung. *Quid opus est verbis?* meinte er einmal, als es mit Thomas, dem Probst von Beverley bei Yorkshire, etwas zu klären galt. Thomas hatte sich den Zisterziensern versprochen, zögerte aber, seine Zusage zu erfüllen. Bernhard verlangte, ihn zu sehen. *Fervens spiritus et vehemens desiderium aperiri sola lingua non sufficit.* Er brauche seine Gegenwart, damit sie sich gegenseitig besser verstünden⁹⁰.

Man mag einwenden, daß dieser Beleg von einem Brief Bernhards stammt, der gewiß auch toposartige Elemente enthält. War es vielleicht nur Ausdruck von Höflichkeit, daß er so oft bedauerte, nicht persönlich mit seinen Briefpartnern sprechen zu können? Handelt es sich um eine leere Redensart, einen literarischen Topos? – Ich glaube nicht, denn in sehr vielen Briefen fehlt dieses Motiv⁹¹. Es wurde gewiß bewußt verwendet. Dafür spricht auch die Tatsache, daß es in sehr verschiedenen Formulierungen auftaucht. Betrachten wir dazu Epistel 4 an Arnold, den ersten Abt der Zisterzienserabtei von Morimond. Bernhard versuchte eindringlich, ihn von seinem Vorhaben abzubringen, mit einer Schar Mönche ins Heilige Land zu pilgern. Wenn er wüßte, wo er zu finden sei, würde er ihm persönlich folgen und mit ihm reden wollen: ... *effecturus fortasse per meipsum quod nullis litteris possum*⁹². Man fragt sich sogleich, wie Bernhard an jemanden einen Brief richten kann, dessen Standort ihm unbekannt ist. Vermutlich gab er das Schreiben an den Boten Arnolds weiter, der in Clairvaux auf den Abt von Cîteaux wartete⁹³ und wissen mußte, wo

⁹⁰ Ep. 107, SBO, Band 7, 267. Über einen ähnlichen Fall siehe: Ep. 82, SBO, Band 7, 214.

⁹¹ Das Element fehlt zum Beispiel in einem Brief an einen der engsten Freunde Bernhards, an Malachias (gest. 1148), den irischen Erzbischof von Armagh. Das Schreiben ist sonst in sehr persönlichem Ton gehalten (Ep. 341, SBO, Band 8, 282–283).

⁹² Ep. 4, SBO, Band 7, 25.

⁹³ *Primo scire te volo domnum Cisterciensem, necdum quando tuus nuntius ad nos venit, de Flandria, quo paulo ante per nos transierat, remeasse, et ob hoc nec litteras*

sein Auftraggeber weilte. Doch zurück zum Thema: Käme es zu einem direkten Gespräch, erklärte Bernhard, so würde er dem leichtfertigen Abt die Meinung ohne Rücksicht ins Gesicht sagen. Nicht bloß mit Worten, auch mit Miene und Blick würde er ihm entgegenschleudern, was er vorzubringen habe: *Quanta quae me movent adversum te, frustra nescio an fructuose, iacerem tibi in faciem, non solum verbis, sed et vultu et oculis*. Und er zählte weitere Möglichkeiten einer persönlichen Begegnung auf: Er würde sich vor ihm niederwerfen, seine Füße umfassen, die Knie umfassen, sich an seinen Hals hängen, sein Haupt küssen, er könnte weinen, bitten und ihn anflehen⁹⁴. Im einzelnen mag das übertrieben sein, aber es war bestimmt nicht außergewöhnlich, daß man sich bei Begegnungen anfaßte und der Körper mehr einbezogen wurde als heute. Briefliche Kommunikation umschrieb Bernhard denn auch gerne mit *absente corpore*⁹⁵ als ihr wesentliches Merkmal, und er kennzeichnete damit auch ihren wichtigsten Nachteil. Zweifelsfrei geht aus mehreren Passagen hervor, daß Bernhard die Möglichkeiten der Überzeugung durch direkten Augen- und Körperkontakt sehr hoch einschätzte. Jene, die Bernhard kannten, wußten um die Wirksamkeit seines Auftretens bei persönlichen Begegnungen⁹⁶. Aber auch Bernhard selbst muß sich seiner Wirkung bewußt gewesen sein. Das ersehen wir aus einem Brief an den Mönch Adam, der zu der Gruppe abtrünniger Mönche um den oben genannten Arnold gehörte und auch den Weg nach Jerusalem in Angriff genommen hatte. Bernhard forderte ihn auf, nirgends hinzugehen ohne ihn vorher persönlich aufzusuchen und mit ihm zu sprechen⁹⁷. Der Abt von Clairvaux vertraute darauf, ihm anlässlich

accepisse, quas ei iussisti praesentari, et adhuc esse tantae a te praesumptae novitatis ignarum (Ep. 4, SBO, Band 7, 24).

⁹⁴ a. a. O. 25. Den Gedanken, daß Bernhard nicht nur aufgrund seiner Worte, sondern auch wegen seiner Mimik und Gestik zu überzeugen wußte, hat übrigens jüngst auch Jean Leclercq aufgenommen: Jean Leclercq, S. Bernard et les débuts de l'ordre cistercien. In: *Studia monastica* 34 (1992) 63–78, besonders 68.

⁹⁵ Ep. 186, SBO, Band 8, 8.

⁹⁶ Arnold, der einst in Citeaux Bekanntschaft mit Bernhard geschlossen hatte, ging einer Begegnung mit ihm natürlich aus dem Weg. Bruno Scott James schreibt in seinem Kommentar: "As Bernard knew the headstrong character of Arnold, so Arnold must have been fully aware of the persuasiveness of Bernard for, unwilling to be turned from his purpose, he was careful to keep out of Bernard's way" (*The letters of St. Bernard of Clairvaux*, hg. Bruno Scott James. Chicago 1953, 20).

⁹⁷ Ep. 5, SBO, Band 7, 29.

eines direkten Gesprächs derart ins Gewissen reden zu können, daß er von seinem Vorhaben ablassen würde.

In einem 1152 entstandenen Brief⁹⁸ an Eskil (gest. 1181), den Erzbischof von Lund, äußerte Bernhard den innigen Wunsch, sich mit gesprochenem anstatt mit geschriebenem Wort an ihn zu wenden. Die Zunge vermöge mehr auszudrücken als ein Brief. Mit eindringlichen Formulierungen erklärte Bernhard, die Augen eines Sprechenden erst würden Glaubwürdigkeit verleihen; das Gesicht zeige Gefühle besser als die Schrift:

*Utinam mihi datum esset desuper haec dicere, non dictare, ut me potius loquens quam scribens aperire valerem. Pro certo acceptior esset sermo vivus quam scriptus, efficacior lingua quam littera. Oculi quippe loquentis fidem facerent dictis, et melius affectum vultus exprimeret quam digitus. Sed quia illud absens per me non possum, per litteras, quae secundum in huiusmodi locum obtinent, satisfacio quantum possum.*⁹⁹

In allen Fällen zeigt sich klar, daß Bernhard das direkte Gespräch und das, was wir heute als "Gestik" bezeichnen, als die besten Möglichkeiten ansah sich zu öffnen und mitzuteilen. Demgegenüber sei schriftlicher Austausch nur eine zweitrangige Variante. Als weitere Vorteile einer direkten Begegnung erwähnte Bernhard, man erfahre die Wahrheit auf diesem Weg am ehesten¹⁰⁰, man brauche nicht lange zu überlegen, sorgsam darzulegen und aufzuschreiben, wie es ein Brief erfordere. Selbst wenn die Redenden beisammen seien, sei es nicht immer leicht auszudrücken, was man sagen wolle¹⁰¹. Erst recht nicht einfach ist es, so könnte man den Gedanken zu Ende führen, wenn man fern voneinander ist und zum umständlichen Verständigungsmittel eines Briefs greifen muß.

Was Josef Benzinger formuliert, bestätigt sich also am Beispiel Bernhards von Clairvaux. Nach seinem Verständnis sind die Möglichkeiten einer direkten Begegnung vielfältiger als jene schriftlicher Kommunikation:

⁹⁸ Ep. 390, SBO, Band 8, 358.

⁹⁹ Ep. 390, SBO, Band 8, 359.

¹⁰⁰ Ep. 82, SBO, Band 7, 214.

¹⁰¹ *Eaque ipsa tanto occupatior, quanto laboriosior, dum non quidem praesentes alterutrum leviter dicere valemus quae volumus, sed absentibus necesse est nobis invicem diligenter dictare quae vel petimus ab invicem, vel petimur. Dum vero absens cogito, dictito, scriptito, mittoque quod praesens legas, rogo ubi otium, ubi silentii quies?* (Ep. 89, SBO, Band 7, 235).

Gesichtsausdruck, Augen- und Körperkontakt vermittelten viel besser, was gemeint sei. Durch diese Mittel zeige sich die Wahrheit oder Aufrichtigkeit einer Person am ehesten. Was man sagen wolle, lasse sich rascher und besser ausdrücken. Außerdem wirkten das Erlebnis eines persönlichen Aufeinandertreffens an und für sich und die Autorität einer Person verstärkend.

LATEIN, VOLKSSPRACHE UND GERÜCHTE

In der Umgebung von Clairvaux sprach man zur Zeit Bernhards sehr unterschiedliche Dialekte des Französischen. In einem Brief an die Benediktinerabtei Saint-Germer de Flay in der Diözese von Beauvais schrieb er, sie seien durch verschiedene Sprachen getrennt: ... *diversis provinciis, et dissimilibus linguis ab invicem distamus* ...¹⁰². Damit ist zweifellos gemeint, daß in der Umgebung von Flay eine andere Mundart gesprochen wurde. Im Kloster zu Clairvaux sprach man den Burgundischen Dialekt, vor allem die Konversen, die kein Latein konnten. Im Umgang mit den Laienbrüdern, wenn Bernhard sie bei der Arbeit besuchte, aber auch wenn er in benachbarten Dörfern predigte, war die Volkssprache unumgänglich. Nach den *Consuetudines* der Zisterzienser war den Konversen an allen Sonntagen und an einigen Feiertagen zu predigen. Der Abt verwendete in diesen Predigten ihre Mundart, die einzige Sprache, die sie verstanden¹⁰³. Aus der Tatsache, daß ausschließlich lateinische Ansprachen Bernhards schriftlich überliefert sind, ist keinesfalls zu schließen, er hätte nie auf Französisch gepredigt¹⁰⁴.

Die Kreuzpredigten in Deutschland hielt Bernhard auf Latein¹⁰⁵, vermutlich auch diejenigen in Frankreich. In Deutschland wirkten Dolmetscher mit¹⁰⁶. Es ist anzunehmen, daß Bernhards gesprochenes Latein recht

¹⁰² Ep. 67, SBO, Band 7, 164.

¹⁰³ Bei Vacandard – in der Übersetzung von Matthias Sierp – heißt es: "Bernard mußte sich also ihrer Schwäche anbequemen und in der platten Volkssprache zu ihnen reden" (Vacandard, wie Anm. 19, Band 1, 540).

¹⁰⁴ Jean Leclercq, Pour l'étude des sermons français de S. Bernard. In: ders., Recueil d'études de Saint Bernard et ses écrits II, 253–260.

¹⁰⁵ Vacandard, wie Anm. 19, Band 1, 557. Williams schließt nicht aus, daß der Abt einige Brocken Deutsch hinzuzufügen verstand (Williams, wie Anm. 17, 273).

¹⁰⁶ Während der Kreuzpredigtreise im deutschsprachigen Raum stand Bernhard Frowin, der Zisterzienserabt von Salem, als Dolmetscher zur Verfügung. Vgl. Anm. 14.

einfach aufgebaut war¹⁰⁷, völlig anders als seine geschriebenen Texte, die einer rigorosen Grammatik gehorchen. Das ist durchaus plausibel, weil Bernhard stets bemüht sein mußte, sich seinem Publikum anzupassen. Das einfache Volk vermochte Latein kaum zu verstehen, geschweige denn zu sprechen.

Mündliche Kommunikation ist nicht bloß als begrenzter, auf die Zahl der gerade anwesenden Zuhörer ausgerichteter Vorgang aufzufassen. Als Gerücht gewährleistete sie im Mittelalter einen vergleichsweise raschen und weiträumigen Informationsaustausch. Wie anders sollte sich die Kunde etwa vom Aufruf zu einem Kreuzzug bis in die entlegensten Winkel verbreiten? Die Mobilisierungserfolge der Kreuzzugsbewegung lassen darauf schließen, daß die Gerüchte vom Aufbruch zur bewaffneten Pilgerfahrt auch dorthin gelangten, wo kein Prediger und kein brieflicher Appell hinkamen. Es bedurfte offenbar einer Initialzündung, zum Beispiel einer feurigen Kreuzzugspredigt Bernhards von Clairvaux, die sich vielleicht einige tausend Christen anhörten. Dann verbreitete sich der Aufruf wie ein Lauffeuer. Diejenigen, die dabei waren, erzählten es den Daheimgebliebenen. Diese wiederum schwatzten vielleicht mit den Nachbarn darüber. Ein jeder teilte es andern mit. So war eine sehr rasche Vervielfachung einer Botschaft möglich. Dieses Prinzip hat bereits der Benediktiner Guibert von Nogent (1064–1125) in seiner zwischen 1104 und 1108 verfaßten Geschichte des Ersten Kreuzzugs erkannt und wie folgt beschrieben:

*Non erat ecclesiasticae cuiquam personae necessarium ut ad excitandos pro hoc ipso populos in ecclesiis declamaret, quum alter alteri non minus monitis quam exemplo domi forisque profectionis vota clamaret. Ardebant studia singulorum ...*¹⁰⁸.

In einer späteren Phase verfaßten Dichter Kreuzlieder und elegische Klagen über die Bedrohung von Jerusalem – in Latein und in den Volkssprachen – und stachelten die Menschen damit weiter an¹⁰⁹.

Das von Guibert von Nogent geschilderte Prinzip spielte genauso bei den Kreuzpredigten Bernhards eine wichtige Rolle. Als an Weihnachten 1146 der deutsche König Konrad III., vom Abt von Clairvaux beeinflusst,

¹⁰⁷ Jean Leclercq, *Les Sermons sur les Cantiques ont-ils été prononcés?* In: ders., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits I*, 193–212, besonders 204–206.

¹⁰⁸ Guibert von Nogent, *Gesta Dei per Francos*, lib. 1, RHC, Occ. Band 4, 124.

¹⁰⁹ Hans Eberhard Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, 6. überarbeitete Auflage (Urban-Taschenbücher 86) Stuttgart 1985, 127.

das Kreuz nahm, verbreitete sich die Kunde davon wie ein Lauffeuer – oder wie die Begleiter Bernhards es mit einem treffenden Wort aus den Psalmen (Ps 147,15) ausdrückten: *cucurrit velociter sermo vivus et efficax*¹¹⁰. Daß es sich hier bloß um einen literarischen Topos handelt, ist unwahrscheinlich¹¹¹. Die Menge derer, die den Vorfall durch mündliche Weitererzählung vernahmen, war gewiß viel größer als die Zahl unmittelbarer Augenzeugen. Gewiß wurden gelegentlich schriftliche Aufzeichnungen solcher Vorfälle verbreitet. Man denke an den *Liber miraculorum*¹¹², der Briefe an die verschiedensten Adressaten enthält, mit denen gezielt die Wunderzeichen Bernhards bekannt gemacht wurden. Ansonsten waren Gerüchte vorherrschend. Kommunikation auf diesem Weg ist natürlich in hohem Maß Verfälschungen ausgesetzt. Mit jeder weiteren Vervielfachung wird der ursprüngliche Inhalt immer mehr entstellt und durch individuelle Vorurteile, die mit jedem Weitererzählen einfließen, getrübt¹¹³. Dessen war man sich schon damals bewußt und versuchte, diese Effekte durch schriftliche Fixierung einzudämmen¹¹⁴.

SYMBOLE, GESTEN UND KÖRPERSPRACHE

Es ist ein Gemeinplatz, daß auch im Mittelalter symbolträchtige Worte, Bilder, Gesten, Zeichen und Objekte eine große Rolle spielten. Das gilt für das Alltagsleben genauso wie für Feste, im Gottesdienst, aber auch wenn es um die Legitimation von Herrschaft ging. Der Grund dafür liegt darin, daß im Mittelalter Schriftlichkeit weit weniger verbreitet war als

¹¹⁰ *Liber miraculorum*, c. 4, PL 185, Sp. 381.

¹¹¹ Mir scheint dieses Psalmzitat sehr bewußt gewählt. Denn derselbe Vorgang, das rasche Ausbreiten eines Gerüchts, finden wir an andern Stellen mit ganz anderen Formulierungen ausgedrückt (vgl. zum Beispiel: *Vita Prima*, lib. 2, c. 2, PL 185, Sp. 275 und c. 3, Sp. 277).

¹¹² Der Text des *Liber miraculorum* ist im flüchtigen Stil täglicher Protokolle von Anhängern Bernhards verfaßt, die ihn begleiteten und eilfertig auf einer *schedula* notierten, was sie an übernatürlichen Zeichen zu sehen glaubten. Zur Kritik der Quelle vgl. Anm. 18.

¹¹³ Ralph L. Rosnow – Gary Alan Fine, *Rumour and Gossip*. New York 1976; Anitra Karsten (Hg.), *Vorurteil, Ergebnisse psychologischer und sozialpsychologischer Forschung* (Wege der Forschung 401) Darmstadt 1978.

¹¹⁴ *Propterea qui praesentes fuimus, dignum duzimur annotare ea vitandae gratia confusionis, et dubitationis abigendae* (Liber miraculorum, c. 1, PL 185, Sp. 373).

heute. Nur ein Teil der Kommunikation war durch direkten mündlichen oder schriftlichen Austausch möglich. Vor allem der Kontakt zwischen Elite und einfachem Volk, aber auch unter manchen Teilen der illiteraten Elite wurde durch Symbole bewerkstelligt. János M. Bak hat darauf hingewiesen, daß es sich in den meisten Fällen nicht bloß um eine "Verlegenheitslösung" handelte. Das heißt, Symbolik wurde nicht angewandt, um Kommunikationsschwierigkeiten zu überwinden. Es ging vielmehr darum, durch Symbole ausgedehnte Sinngehalte zu verkürzen. Zum Beispiel wäre es weder durch geschriebene noch durch gesprochene Worte möglich gewesen, all das für die vielen Teilnehmer und Zuschauer verständlich auszudrücken, was eine kirchliche Gemeindefahne mit dem Bild des heiligen Patrons, unter Umständen in Verbindung mit einem bildlichen Hinweis auf ein lokales Wunder oder eine Vision mitteilen konnte: heiligen Schutz, Hierarchie in der Gemeinde, geheiligte Stätten und Gemeinschaft¹¹⁵.

Auch der Erfolg mancher Kreuzzugspredigt hing mit der wirkungsvollen Verwendung von Symbolen zusammen. Als am 31. März 1146 in Vézelay für den Zug ins Heilige Land geworben wurde¹¹⁶, haben viele der Zuhörer das Kreuz zu empfangen begehrt, darunter der französische König Louis VII.¹¹⁷ Weil anscheinend die Kreuze, die man vorbereitet hatte, nicht ausreichten, sollen viele im Rausch des Gemeinschaftserlebnisses aus Gewändern Stoffkreuze geschnitten und sich an die Schulter geheftet haben¹¹⁸. Auf dem Reichstag von Speyer (Weihnachten 1146) habe sich der deutsche König Konrad III., nachdem ihn die flammende Rede Bernhards überzeugt haben soll, eine solche Fahne durch den Zisterzienserabt vom Altar reichen lassen: ... *vezillum ab altari per manum Patris suscepit, quod ipse in exercitu Domini manu propria deportaret*.¹¹⁹ Die Kreuznahme wurde symbolisch als Nachfolge Christi verstanden, getreu nach den Worten aus dem Lukasevangelium: *qui non baiulat crucem suam et venit post me non potest meus esse discipulus* (Lc 14, 27).

¹¹⁵ János M. Bak, Symbolik und Kommunikation im Mittelalter. In: *Medium Aevum Quotidianum* 20 (1990) 8.

¹¹⁶ Bernhards Präsenz in Vézelay ist nicht mit Sicherheit belegt (Leclercq, wie Anm. 6, 97).

¹¹⁷ Williams, wie Anm. 17, 265.

¹¹⁸ Vacandard, wie Anm. 19, Band 2, 296. Vgl. zu ähnlichen Vorfällen auch: Guibert von Nogent, wie Anm. 108, 140 und Mayer, wie Anm. 109, 14.

¹¹⁹ *Liber miraculorum*, c. 4, PL 185, Sp. 382.

Bernhard wußte sehr wohl um die Symbolkraft des Kreuzes in der mittelalterlichen Gesellschaft. Als er im Jahre 1135 in Mailand weilte, um die Stadt für Innozenz II. (gest. 1143) zu gewinnen, habe man ihm einige besessene Menschen gebracht und auf Heilung gehofft. Der Abt soll ihnen beschwörend ein Kreuz entgegen gehalten haben und die Dämonen sollen den Leibern entwichen sein¹²⁰. Der Abt habe das Wunder der Gläubigkeit des Volkes zugeschrieben, die Leute aber hätten die Heiligkeit des Abtes als Ursache betrachtet. Nachdem dieser eine weitere Heilung vollbracht haben soll, sei die Kunde davon in der ganzen Stadt verbreitet worden. Jeder sei hinzugelaufen und habe sich Heil von der bloßen Berührung des Abtes versprochen¹²¹.

Gestik, Gebärdensprache und körperliche Berührung waren im Mittelalter wichtige Kommunikationsmittel. Dies hat jüngst Jean-Claude Schmitt ausführlich belegt und die Bedeutung der Gestik neben der nur schwach entwickelten schriftlichen Kommunikation hervorgehoben. Mit Gestik meint er alle Bewegungen und Haltungen des Körpers¹²². Sie sei eine grundlegende und über nationalsprachliche Grenzen hinweg verständliche Ausdrucksform des Menschen; Schmitt verwendet dafür ausdrücklich den Terminus "communication" oder "communication gestuelle"¹²³. Er spricht vom Mittelalter als einer "civilisation du geste"¹²⁴. Das Problem dieses Ansatzes besteht allerdings darin, daß die schriftlichen Zeugnisse nur höchst selten Aufschlüsse darüber zulassen. Abgesehen von der Liturgie und der gut erforschten monastischen Zeichensprache der Zisterzienser¹²⁵ zur Umgehung des Schweigegebots gilt dies besonders für Bernhard von Clairvaux und sein Umfeld.

Die wichtigste Quelle für die in der römischen Antike üblichen und im Mittelalter weiterlebenden Gesten der Hand ist die *Institutio oratoria* des Quintilian (1. Jh. n. Chr.), der die verschiedenen Hand- und Fingerhaltungen des Redners erläuterte. Abgesehen davon kennen wir die meisten

¹²⁰ Vita Prima, lib. 2, c. 2, PL 185, Sp. 274.

¹²¹ a. a. O. Sp. 275.

¹²² Jean-Claude Schmitt, *La raison des Gestes dans l'Occident médiéval*. Paris 1990, 14.

¹²³ a. a. O. 19, 26, 362 f.

¹²⁴ a. a. O. 357 f.

¹²⁵ Robert Barakat, *The Cistercian Sign Language. A Study in Non-Verbal Communication* (Cistercian Studies Series 11) Kalamazoo 1975.

Gesten nur von bildlichen Darstellungen. Meist genügt der Kontext, um die Bedeutung einer bestimmten Geste zu bestimmen. Die Verwendung der Gestik im Mittelalter war sehr vielfältig. Sie diente dazu, sowohl innere als auch äußere Vorgänge zu verdeutlichen. Recht gebräuchlich waren zum Beispiel die Unterwerfungsgesten des Sich-Niederwerfens (Proskynesis) und des Kniens mit ausgestreckten Händen oder die Huldigungsgeste des Stehens mit erhobener Hand (Akklamation)¹²⁶. Weiter sind zu nennen, Gesten die Trauer ausdrückten (Hand an der Wange und Neigen des Kopfes) oder Besitzergreifen (Berühren oder Ergreifen des Gegenstandes), aber auch Konsens (Handreichung), Unschuld (Überkreuzen der Arme auf der Brust), Ablehnung (Erheben der Hände mit offenen Handflächen) und Befehle (erhobener Zeigefinger)¹²⁷.

Gibt es in den Quellen Anhaltspunkte, daß Bernhard solche elementare Mittel der Verständigung eingesetzt hat? – Wenn er in fremdsprachigen Gebieten unterwegs war, hat er sich sehr wohl elementarer Symbole und Gesten bedient: Nach einer Darstellung des berühmten Altenberger Bernhard-Zyklus führte er auf seiner Kreuzpredigtreise ein Kruzifix und eine Bulle mit dem Auftrag des Papstes mit sich. Wenn er Kranken begegnete, so sprach er ihnen mit einer einfachen, allen verständlichen Handgeste seinen Segen aus: Zeige-, Mittelfinger und Daumen ausgestreckt – als Ausdruck des Segens¹²⁸.

Ein schriftlicher Quellenbeleg für die Bedeutung von Körpersprache und Gestik im Umfeld Bernhards ist die Art und Weise, wie die Mönche von Clairvaux ihren Abt nach langer Abwesenheit begrüßten. Als Bernhard 1135 von seiner zweiten Italienreise heimkehrte, seien ihm einige Brüder bis nach Langres entgegengezogen. Ihre Huldigung drückten sie folgendermaßen aus: Zuerst hätten sie sich vor ihm auf die Knie geworfen und sich anschließend zum Friedenskuß erhoben¹²⁹. Das restliche Wegstück habe man gemeinsam zurückgelegt und sich angeregt unterhalten. Sobald die Klosterpforte passiert wurde, galt es offenbar, die Freude – einem

¹²⁶ Josef Engemann, Geste. In: LexMA 4, Sp. 1411–1412.

¹²⁷ Gernot Kocher, Gebärden und Gesten. In: LexMA 4, Sp. 1154.

¹²⁸ Vgl. dazu Scheibe Nr. 43 des im 16. Jahrhundert entstandenen Altenberger Bernhard-Zyklus, die sich heute im Schnütgen-Museum in Köln befindet (abgebildet in: Arno Paffrath, Bernhard von Clairvaux: Leben und Wirken, dargestellt in den Bilderzyklen von Altenberg bis Zwettl. Köln 1984, 156).

¹²⁹ ... *provoluti genibus, surgunt ad oscula* ... (Vita Prima, lib. 2, c. 5, PL 185, Sp. 284).

Mönch gemäß – möglichst geräuschlos zu zeigen: Die restlichen Brüder, die innerhalb des Klosters gewartet hätten, sollen Bernhard ohne jeden Aufruhr begrüßt haben. Ihre Freude hätten sie nicht mit lauten Worten und nicht mit Ausgelassenheit gezeigt. Der Ausdruck ihres Gesichtes, die Art sich zu gebärden und die Angemessenheit ihrer Worte seien Zeichen ihrer frohen Stimmung gewesen¹³⁰.

Wie wichtig für die Menschen körperlicher Kontakt war, zeigt schließlich das folgende Beispiel: Als Bernhard im Juni 1135 Mailand besuchte, soll ihm die Bevölkerung in Scharen entgegengezogen sein. Ihre Verehrung hätten die Menschen ausgedrückt, indem sie sich vor ihm zu Boden warfen und seine Füße küßten. Verbale Kommunikation war gewiß nicht möglich, einerseits weil man nicht dieselbe Sprache redete, andererseits weil sich zu viele Menschen gleichzeitig um ihn drängten. Also waren die Mailänder schon froh, wenn sie den Abt nur sehen oder gar seine Stimme hören konnten (auch wenn sie kein Wort verstanden): *Omnes pariter delectantur aspectu, felices se judicant qui possunt frui auditu*. Einige sollen so weit gegangen sein, daß sie ihm Fetzen von den Kleidern rissen, um damit Kranke zu heilen¹³¹. Was er berührte, hielten sie offensichtlich für heilig.

Oft diente Gestik auch als behelfsmäßiges Verständigungsmittel, besonders wenn sich Menschen verschiedener Muttersprache begegneten. Wegen der vergleichsweise geringen Mobilität im Mittelalter hatte man natürlich kaum die Gelegenheit konkret zu erfahren, daß die Menschen sehr verschiedene Sprachen gebrauchten¹³². So wurde wohl mancher Kreuzfahrer stutzig, als er vielleicht erstmals merkte, daß andere Christen eine fremde, für ihn "barbarische" Sprache gebrauchten. Guibert von Nogent beschrieb dies mit den Worten: *Testor Deum me audisse nescio cujus barbarae gentis homines ad nostri portum maris appulsos, quorum sermo adeo habebatur incognitus ...*. Wo die Sprache als Kommunikationsmittel versagte, bediente man sich der Gebärden: *... ut lingua vacante, digitorum super digitos transversione Crucis signa praetenderent; hisque indiciiis, quod*

¹³⁰ Vita Prima, a. a. O.

¹³¹ a. a. O. lib. 2, c. 2, PL 185, Sp. 274.

¹³² Mehrsprachigkeit hatte in gewisser Weise einen negativen Anstrich. Immerhin ist sie ein oft wiederkehrendes, stereotypes Element der Schilderung von Besessenen. Wer von Dämonen gepeinigt wurde, redete wirr bald die eine, bald eine andere Sprache (vgl. zum Beispiel: Vita Prima, lib. 2, c. 4, PL 185, Sp. 282; lib. 4, c. 4, PL 185, Sp. 336).

*nequibant vocibus, se fidei causa proficisci monstrarent.*¹³³ Das mit den Fingern geformte Kreuz war jedem Christen verständlich.

FAZIT

Um zu einer realistischen Einschätzung der Wirkung Bernhards als Redner zu gelangen, muß man nicht nur die legendenhaften Berichte dazu hinterfragen, sondern auch prüfen, welche seiner Aktivitäten ohne Wirkung blieben. Einige Widersprüche sind nicht zu übersehen: Er selbst stand in hohem Maß unter dem Einfluß anderer. Man muß bedenken, daß er oft auf Veranlassung von Freunden sowie weltlichen und geistlichen Autoritäten aktiv wurde. Als es 1130 darum ging, sich zwischen Innozenz II. und Anaklet II. zu entscheiden und einem drohenden Schisma entgegenzuwirken, war es der französische König Louis IV., der den Abt um Rat anging. Gegen Abaelard schritt er ein, weil ihn Wilhelm von St. Thierry über dessen vorgebliche Irrlehre informiert hatte¹³⁴. Er machte sich 1145 nach Toulouse auf, um gegen die Katharer einzuschreiten, nachdem ihn der päpstliche Legat Albéric von Ostia dazu aufgefordert hatte¹³⁵. Den Kreuzzug predigte er auf Geheiß Eugens III. Zu dieser Widersprüchlichkeit gehört auch, daß er in mancherlei Hinsicht erfolglos war. 1146/47 gelang es zwar mit seinen unermüdlichen Predigten, viele Christen für den Kreuzzug zu gewinnen, aber dessen konkrete Durchführung endete in einer Katastrophe. Die Appelle des Zisterziensers, die Juden zu schonen, blieben weitgehend ungehört¹³⁶. Der Plan, drei Jahre später das Kreuzzugsvorhaben neu zu beleben¹³⁷, verlief im Sand. Alle Bemühungen, den römischen Aufstand unter Arnold von Brescia (gest. 1154) gegen die päpstliche Macht einzudämmen, waren erfolglos: Weder sein direkt an die Römer gerichtete

¹³³ Guibert von Nogent, wie Anm. 108, 125.

¹³⁴ Edward Little, Bernard and Abaelard at the Council of Sens 1140. In: M. Basil Pennington (Hg.), Bernard of Clairvaux (Cistercian Studies Series 23) Washington 1973, 55–72.

¹³⁵ Vita Prima, lib. 3, c. 6, PL 185, Sp. 313.

¹³⁶ Adriaan H. Bredero, Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146. In: MIOG 66 (1958) 331–343, besonders 333.

¹³⁷ Ep. 256, SBO, Band 8, 163–165.

ter Brief, noch sein Aufruf an Konrad III.¹³⁸, die päpstliche Autorität zu schützen, zeitigten eine Wirkung.

Bernhards Einfluß und Rednertalent kamen am stärksten durch die beispiellose Entfaltung seines Ordens zum Ausdruck. Sein Rang zeigte sich auch in vielen innerkirchlichen Angelegenheiten, auf manchen Konzilien und bei Bischofswahlen. Ihn darüber hinaus zur maßgeblichen Figur seiner Zeit emporheben zu wollen, wäre eine Überzeichnung.

¹³⁸ Ep. 244, SBO, Band 8, 134–136.

MEDIUM
AEVUM
QUOTIDIANUM
27

Krems 1992

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD JARITZ

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER KULTURABTEILUNG
DES AMTES DER NIEDERÖSTERREICHISCHEN LANDESREGIERUNG

Titelgraphik: Stephan J. Tramèr
Satz und Korrektur: Birgit Karl und Gundi Tarcsay

Herausgeber: Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters. Körnermarkt 13, A-3500 Krems, Österreich. – Für den Inhalt verantwortlich zeichnen die Autoren, ohne deren ausdrückliche Zustimmung jeglicher Nachdruck, auch in Auszügen, nicht gestattet ist. – Druck: KOPITU Ges. m. b. H., Wiedner Hauptstraße 8-10, A-1050 Wien.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
STEPHAN J. TRAMÈR, Zum neuen 'Gesicht' von "Medium Aevum Quotidianum"	9
WOLFGANG SCHILD, Der griesgrimmige Löwe als Vor-Bild des Richters	11
VERENA WINIWARTER, Landwirtschaftliche Kalender im frühen Mittelalter. Überlegungen zum Fortleben antiken Bildungsgutes und zu seinen Funktionszusammenhängen	33
JÜRG ZULLIGER, Bernhard von Clairvaux als Redner	56
KATHARINA SIMON-MUSCHEID, Konfliktkonstellationen im Handwerk des 14. bis 16. Jahrhunderts	87

KOMMUNIKATION ZWISCHEN ORIENT UND OKZIDENT. ALLTAG UND SACHKULTUR

Kurzfassungen der Kongreßreferate

RALPH-JOHANNES LILIE, Die Handelsbeziehungen zwi- schen Byzanz, den italienischen Seestädten und der Levante vom 10. Jahrhundert bis zum Ausgang der Kreuzzüge	110
TELEMACHOS LOUNGHIS, Die byzantinischen Gesandten als Vermittler materieller Kultur vom 4. bis ins 11. Jahr- hundert	113
SOPHIA MENACHE, The Transmission of News in the Per- iod of the Crusades	116
NORMAN A. DANIEL (†), Impediments to the Transmission of the Cultural Influence of Islam to Western Europe in the Middle Ages	119
ULRICH REBSTOCK, Angewandtes Rechnen in der islami- schen Welt und dessen Einflüsse auf das Abendland	122

DAVID A. KING, Astronomical Instruments between East and West	125
ANDREW M. WATSON, The Imperfect Transmission of Arab Agricultural Innovations into Christian Europe	131
WOLFGANG VON STROMER, Die Vorgeschichte der Nürnberger Nadelwaldsaat von 1368 – iberisch-islamische Überlieferung antiker Forstkultur	133
ULRICH HAARMANN, Waffen und Gesellschaft im spätmittelalterlichen Ägypten	137
TAXIARCHIS G. KOLIAS, Wechselseitige Einflüsse zwischen Orient und Okzident im Bereich des Kriegswesens	139
YEDIDA K. STILLMAN, The Medieval Islamic Vestimentary System: Evolution and Consolidation	141
FRIEDRUN R. HAU, Die Chirurgie und ihre Instrumente in Orient und Okzident vom 10. bis 16. Jahrhundert	143
PETER DILG, Materia medica und therapeutische Praxis um 1500. Zum Einfluß der arabischen Heilkunde auf den europäischen Arzneischatz	147
PETER HEINE, Rezeption der arabischen Kochkunst und Getränke in Europa	150
HERBERT HUNGER, Griechische Buchproduktion in Italien im 15. Jahrhundert. Voraussetzungen und Anfänge	152
KLAUS-PETER MATSCHKE, Westliche Bergleute auf dem Balkan und im Ägäisraum im 14. und 15. Jahrhundert	155

Rezensionen:

Stavroula Leontsini, Die Prostitution im frühen Byzanz (Nikolaj Serikoff)	158
Dorothee Rippmann, Bauern und Städter (Albert Müller)	162

Vorwort

Das vorliegende Heft von *Medium Aevum Quotidianum* folgt einerseits etablierten Traditionen, andererseits wird versucht, in manchen Bereichen neue Maßstäbe zu setzen und Veränderungen zu initiieren. Der wohl augenfälligste Wandel ist das neue 'Gesicht' der Zeitschrift, welches wir schon seit längerer Zeit zu verwirklichen gewünscht hatten. Einer glücklichen Verbindung zu dem für die Basler Denkmalpflege tätigen Graphiker Stephan J. Tramèr haben wir es zu verdanken, daß eine unserer Ansicht nach sehr gelungene Visualisierung der Anliegen der Gesellschaft und damit auch der Zeitschrift *Medium Aevum Quotidianum* entstanden ist. Wir danken Herrn Tramèr auch, daß er sich bereit erklärt hat, uns einige Gedanken zur Entstehung der Titelgraphik zu überlassen (S. 9 f.).

Ein größerer Teil des vorliegenden Heftes ist den Kurzfassungen der Referate gewidmet, welche anlässlich des von *Medium Aevum Quotidianum* gemeinsam mit dem *Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit* der Österreichischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Kongresses "Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur" (Krems, 6. bis 9. Oktober 1992) gehalten werden. Wir danken den Referenten für Ihre Bereitschaft, uns Abstracts zur Verfügung zu stellen.

Die vier, den Kurzfassungen der Referate vorausgehenden Beiträge sollen im besonderen zeigen, in welche unterschiedlichen Richtungen alltagsgeschichtliche Forschung zu sehen und zu gehen hat, wenn sie versuchen will, breite, interdisziplinäre Ansätze zu verwirklichen. Wenn auch keiner der Aufsätze dem folgt, was wir vielleicht eine typische alltagsgeschichtliche Problematik nennen würden, so zeigen sie dennoch beispielhaft und in signifikanter Weise, wie vielschichtig Fragestellungen sein können, welche zumindest indirekt für die Erforschung von Alltag und Sachkultur des Mittelalters relevant sein können. Sie vermitteln, auf welcher differenzierten Weise an diese Fragen herangegangen werden kann, und damit auch die Verschiedenartigkeit der Methoden, deren Anwendung in jedem Fall zu wichtigen neuen Erkenntnissen zu führen imstande ist.

Die Mitglieder unserer Gesellschaft werden vielleicht mit einiger Überraschung den Erhalt des Heftes 26 von *Medium Aevum Quotidianum* zur

Kenntnis genommen haben, eines Bandes, den wir bis dato auch noch nicht in unseren Vorausschauungen angekündigt hatten. Der schnelle Entschluß, dieses Heft in unserer Reihe aufzunehmen, ergab sich einerseits daraus, daß von Manfred Thaller, dem Herausgeber der *Halbgrauen Reihe zur Historischen Fachinformatik*, ein diesbezügliches Angebot vorlag. Andererseits zeigt gerade die jüngere Entwicklung mancher Tendenzen in der Mediävistik, daß dem Bild als Quelle und seiner adäquaten Analyse in vieler Richtung immer stärkere Bedeutung zugemessen wird. Gleichzeitig ist die Weiterentwicklung von Methoden der digitalen Bildverarbeitung und ihre verstärkte Anwendung in den historischen Wissenschaften – nicht nur in der Kunstgeschichte – ein international an vielen Orten zu erkennendes Phänomen, an dem gerade auch eine Alltagsgeschichte des Mittelalters, welche der Interpretation von bildlicher Überlieferung starkes Augenmerk zuwendet, nicht vorübergehen kann. Wir hielten es deshalb für legitim, den Band aufzunehmen, auch wenn er sich nur peripher mit konkreter Anwendung der neuen Methoden auf alltagsgeschichtliche Analyse auseinandersetzt.

Auf Grund dieses Einschubes hat sich der bereits angekündigte Erscheinungstermin des Sonderbandes 2 von *Medium Aevum Quotidianum* etwas verschoben. "The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World" wird daher voraussichtlich erst im Laufe des Novembers erscheinen und zum Versand gelangen.

Gerhard Jaritz

Zum neuen 'Gesicht' von "Medium Aevum Quotidianum"

STEPHAN J. TRAMÈR, BASEL

Ich bin vom Herausgeber gebeten worden, einige Gedanken zu meinem Entwurf des neuen Titelblattes der Zeitschrift "Medium Aevum Quotidianum" zu äußern. Ich ging davon aus, bloß eine ungefähre Ahnung darüber zu haben, was die Realienkunde des Mittelalters genau bedeuten könnte. Wie soll ich ihr also ein passendes 'Gesicht' zuweisen?

Da ich zeitweilig in der Bauforschung der Basler Denkmalpflege tätig bin, stellte ich mir vor, daß die Realienkunde dort beginnt, wo unsere Hausforschung etwa aufhört. Es sind Verknüpfungen von Fakten und deren Interpretationsversuche. Wo aber hört die strenge Wissenschaft auf und wo beginnen die subjektiven, zeitbedingten Fahrlässigkeiten der phantasiereichen Modifikationsprozesse? Wir untersuchen alte Häuser und ihre Einzelteile, wie Gebälkssysteme, die Wachstumsschübe und ihre jeweiligen Mauercharaktere. Wir analysieren und sortieren. Was wir immer besser zu kennen glauben, sind aber oft zu vereinbarten Begrifflichkeiten kompositierte Ablagerungen, Rückstände längst vergangener sozioökonomischer und kultureller Verhältnisse, deren Geschmack – wortwörtlich – verduftet ist.

Und sind es nicht gerade die Düfte, welche in uns die wirkungsreichsten Erinnerungsschocks auszulösen vermögen? Plötzlich werden lang zurückliegende Realitäten wieder unverschämt gegenwärtig. Der Duft eines Misthaufens, unverändert durch alle Epochen hindurch sich treu bleibend, verbindet mich mit allen Düften aller Misthaufen der Geschichte. Und was dem Misthaufen bekannterweise vorausgeht, ist das Essen. So stelle ich mir die Realienkunde vor, daß ich mich in die alltäglichen Befindlichkeiten der Menschen, die vor uns gelebt haben, einarbeite. Die Notwendigkeit zu essen verbindet mich mit allen Geschlechtern. Nur, war das früher nicht oft mehr Mühe als Genuß? Mit der gewohnten Addition von netten Versatzstücken aus dem Folklorealbum des Mittelalters kann ich das nicht ausdrücken. Ich möchte aber diesen Duft des Mittelalters optisch und gefühlsmäßig zugleich zur Darstellung bringen.

Da finde ich in vielen Unterlagen die Abbildung eines uralten Holztellers, oder zumindest das Bild von dem, was von ihm übriggeblieben ist. Den Rest hat die Zeit schon selber aufgegessen. Der Teller drückt für mich aus, was wir trotz aller minutiöser Bauuntersuchung nie entdecken können: den Odem des alltäglichen Lebens, das sich zwischen den von uns auf Millimeterpapier verzeichneten Gemäuern abgespielt hat. Der Teller wird zum Zeichen dafür, wie die Realienkunde, wie ich sie hier verstehe, versucht, über die Grenzen der Verfügbarkeiten der rein materiellen Archäologie hinauszugehen und in die in der Zeit verborgenen Alltäglichkeiten der Geschichte einzudringen. Was kann ich nun mit diesem Teller anfangen? Ich wende das Photo um neunzig Grad und merke plötzlich, daß die Bruchkante dieses Holzobjektes dem Profil eines Menschen auffallend ähnlich ist.

Da stöbere ich wieder in einem Berg von Unterlagen, um Augen zu finden, die für diesen 'Kopf' passen würden. Die romanischen Figuren haben doch manchmal diesen wie auf Unendlich eingestellten Drillbohrerblick. Da finde ich die Umzeichnungen von auf mittelalterlichen Pilzkacheln reliefartig abgebildeten Köpfen. Das sind genau die Augen, die den rechten Blick aus der Tiefe der Geschichte aufzuweisen schienen. Das linke Auge klebe ich in den Teller, das andere dorthin, wo der verlorene Tellerteil zu ergänzen wäre. Diese Rekonstruktion bewerkstellige ich mit dem Kreis, der Metaphorik der wissenschaftlichen Arbeit sozusagen. Jetzt blickt der Teller seitwärts und direkt auf mich. Dieser Widerspruch könnte auch passend sein. Das einfache Schwarz-Weiß-Schema deutet auf die Abstraktionsarbeit hin, die laufend getan werden muß, um nicht in anekdotische Geschichtsforschung zu verfallen. Nun füge ich längs der senkrechten Mittelachse des Blattes eine Schrift hinzu, die einfach und klar sein soll. Das Wort "Quotidianum" greift zudem formal mit seinen beiden "O" dem Kreis voraus. So ist das 'Alltägliche' des Mittelalters auch typographisch verankert.