

Ecclesia und Synagoga

Die Stellung von *Sermo super Cantica Canticorum* 14 im Gesamtwerk Bernhards von Clairvaux

Von Maria Krichbaumer

I. Bisherige Interpretationsversuche

Bernhards Haltung gegenüber den Juden¹ hat bisher zwar nicht nur, aber doch besonders im Hinblick auf seine Äußerungen zu den antijüdischen Ausschreitungen im Vorfeld des zweiten Kreuzzuges Beachtung gefunden.² In diesem Zusammenhang werden namentlich zwei Briefe zitiert, die beide 1146, im Jahr des Kreuzzugsbeginnes, entstanden³, Ep. 363 und Ep. 365.⁴ Sie sind an die Erzbischöfe Ostfrankens und Bayerns bzw. an den Erzbischof von Mainz gerichtet. Der Anlaß für ihre Abfassung (neben dem Aufruf zum Kreuzzug in Ep. 363) bestand darin, daß ein Zisterziensermönch namens Radulf oder Raoul, der sich widerrechtlich aus seinem Kloster entfernt hatte, während der Vorbereitungszeit des Kreuzzuges die Bevölkerung des Rheinlandes zu einer Verfolgung der dort lebenden Juden aufhetzte und beim Volk anscheinend einige Beliebtheit besaß.⁵

¹ Zu Inhalt und Interpretation von Bernhards *Sermo* 14 *super Cantica Canticorum* siehe den Aufsatz von Bendel — Maidl im selben Heft, 271–287.

² Einen kurzen Überblick über Bernhards Äußerungen zum Judentum insgesamt geben D. Berger, *The Attitude of St. Bernard of Clairvaux toward the Jews*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40, 1972, 89–108 (im folgenden abgekürzt mit »Berger«) und H. Schreckenberg in seinem Kompendium »Die christlichen *Adversus — Iudaeos*-Texte (11.–13. Jhdt.)« (=Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 335), 2. veränd. Auflage Frankfurt–Bern–New York–Paris 1991, 168–178 (im folgenden abgekürzt mit »Schreckenberg«): Beide Autoren befassen sich besonders ausführlich mit Bernhards Äußerungen im Vorfeld des Kreuzzuges (Berger, 90–97, Schreckenberg, 168–171, 174–176 *passim*). Speziell diese Frage findet auch in anderen Arbeiten Beachtung, so etwas ausführlicher bei A. Bredero, *Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146*, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 66, 1958, 331–343, *passim*; H. Liebeschütz, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter*, Heidelberg 1983, 130–134; C. Neumann, *Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des Zweiten Kreuzzuges*, Heidelberg 1882, besonders 25–27; E. Pfeiffer, *Die Cistercienser und der zweite Kreuzzug. 2. Cistercienser bei den Vorbereitungen zum II. Kreuzzug*, in: *Cistercienser — Chronik XLVII* (1935), 44–54; K. Schubert, *Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters*, in: *Kairos* 17, 1975, 161–217, hier 197 f. u. 200; B. Stemmerger, *Zu den Judenverfolgungen in Deutschland zur Zeit der ersten beiden Kreuzzüge*, in: *Kairos* 20, 1978, 53–72 u. 151–157, hier 151 f.

³ Vgl. Schreckenberg, 169.

⁴ S. Bernardi *Opera*, hrsg. von J. Leclercq u. H. Rochais, Vol. VIII, Rom 1977, 311–317 bzw. 320–322. (Im folgenden wird diese Ausgabe mit »Opera« abgekürzt.)

⁵ Vgl. J. Leclercq, *Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit*, München–Zürich–Wien 1990, 93 f. (Im folgenden abgekürzt mit »Leclercq«) und Schreckenberg, 169.

Beide Briefe geben zentrale Gedanken Bernhards zur Judenproblematik wieder, die z.T. an Aussagen im Sermo 14 anklingen. Die dort angedeutete Idee der endzeitlichen Bekehrung der Juden⁶, die letztlich auf den Römerbrief zurückgeht⁷, dient Bernhard wesentlich zur Begründung seiner Argumentation gegen Radulfs Vorgehen: Die Juden, so fordert er, dürfen weder verfolgt, noch niedergemetzelt, ja nicht einmal vertrieben werden.⁸ Dies begründet er in Ep. 363 theologisch mit einem in der Tradition vor allem von Augustinus gebrauchten Gedanken: Die Juden seien in ihrer Zerstreuung — welche eine gerechte Strafe (für die Kreuzigung Christi) darstelle —, eine lebendige Erinnerung an die Passion des Herrn und legten damit Zeugnis ab für unsere Erlösung.⁹ Am Ende der Zeiten jedoch, wenn alle Nationen in die Kirche eingetreten seien, werde nach den Worten des Apostels (Röm 11, 25 f.) ganz Israel gerettet werden. Darauf basiert ein weiteres Argument gegen Radulf: Wenn die Juden ausgerottet würden, wie könne man dann noch auf ihre verheißene Rettung und ihre Bekehrung am Ende der Zeit hoffen?¹⁰

Ähnlich äußert sich Bernhard in Ep. 365: Wieder rekurriert er auf die endzeitliche Bekehrung Israels, die durch Radulfs Vorgehen zunichte gemacht werde. Im Eifer der Auseinandersetzung wendet er sich im Text unmittelbar an diesen: »Ubi est ergo illud quod dictum est: Videas ne occidas eos? Ubi est: Cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet? Ubi est: Aedificans Ierusalem dominus dispersiones Israelis congregabit? Tune es ille qui mendaces facies prophetas et evacuabis omnes thesauros pietatis et misericordiae Iesu Christi?«¹¹ Diesen bereits bekannten Gedanken erweitert Bernhard hier, indem er die rhetorische Frage stellt, ob der Triumph der Kirche nicht vollständiger sei, wenn sie die Juden entweder (des Irrtums) überführe und bekehre, als wenn sie sie ein für allemal durch das Schwert vertilge.¹² Außerdem wäre doch das Gebet der Kirche, Gott möge den »Schleier« (velamen) vom Herz der »ungläubigen Juden« neh-

⁶ »Errori tuo caeca et contentiosa desereris, donec plenitudo gentium, quas superba spernis et invida repellis, introeat, et agnoscat etiam ipsa ipsum qui notus est in Iudaea Deus, quodque in Israel est magnum nomen eius. ... Sed nec repellit in finem, reliquias salvaturus. Iterum enim suscipiet Israel puerum suum, et recordabitur misericordiae suae, ut ne ibi quidem iudicium deserat comes misericordia, ubi nullum ipsa reperit locum.« (Sermo super Cantica Cantorum 14,2 = Opera I, 76 f.) Im folgenden werden die »Sermones super Cantica Cantorum« abgekürzt mit »SCC« und der jeweiligen Nummer des Sermo.

⁷ Vgl. Röm 11, v.a. V. 25 f. Vgl. dazu Schreckenber, 170 f.

⁸ »Non sunt persequendi Iudaei, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem.« (Ep. 363, 6 = Opera VIII, 316).

⁹ »Vivi quidam apices nobis sunt, repraesentantes iugiter Dominicam passionem. Propter hoc et in omnes dispersi sunt regiones, ut dum iustas tanti facinoris poenas luunt ubique, testes sint nostrae redemptionis.« (Ep. 363,6 = Opera VIII, 316). Vgl. dazu Leclercq, 92. Vgl. zu der augustiniischen Idee der Zerstreuung der Juden als Zeugnis z. B. H. Schreckenber im ersten Teil seines Kompendiums: »Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)« (= Europäische Hochschulschriften, wie oben Anm. 2, Bd. 172), Frankfurt–Bern–New York–Paris ²1990, 385 f.

¹⁰ »Denique, cum introierit gentium plenitudo, tunc omnis Israel salvus erit, ait Apostolus. ... Si Iudaei penitus atteruntur, unde iam sperabitur eorum in fine promissa salus, in fine futura conversio?« (Ep. 363, 6.7 = Opera VIII, 316).

¹¹ Ep. 365,2 (= Opera VIII, 321 f.).

¹² »Nonne copiosius triumphat Ecclesia de Iudaeis per singulos dies vel convincens, vel convertens eas, quam si semel et simul consumeret eos in ore gladii?« (Ep. 365,2 = Opera VIII, 321). Vgl. dazu Schreckenber, 169f.

men, umsonst, würde sie nicht hoffen, daß diese einst doch den Glauben annehmen würden.¹³

Es blieb nicht nur bei dieser schriftlichen Auseinandersetzung. Bernhard trat Radulf in Mainz auch persönlich gegenüber und zwang ihn zur Rückkehr in sein Kloster.¹⁴

Im Gegensatz zur mehrfachen Erwähnung und Behandlung dieser Epistulae in der Sekundärliteratur gehen auf Sermo 14, soweit uns bekannt ist, nur zwei Autoren näher ein, die sich beide einen kurzen Überblick über Bernhards Einstellung gegenüber dem Judentum insgesamt zum Thema gesetzt haben.¹⁵ Sie interpretieren die in Sermo 14 über die Juden getroffenen Aussagen somit auch in erster Linie aus dieser Predigt heraus, wobei sie besonders die Schärfe der Kritik Bernhards an der »synagoga« hervorheben.¹⁶ Der größere Zusammenhang, in dem dieser Sermo im Hohelied-Kommentar Bernhards steht, wurde — wohl bedingt durch die gebotene Kürze der Darstellung — nicht in den Blick genommen. Damit blieb auch die Frage unberücksichtigt, ob es ein über den unmittelbaren Textzusammenhang hinausführendes, außerhalb von Sermo 14 zu erschließendes Anliegen des Abtes gegeben haben könnte, das ihn zu seinen Äußerungen über die Synagoge in dieser Predigt veranlaßte und ihren Tenor mitprägte.

II. Serm. Cant. 14: Summe der Israeltheologie Bernhards?

Die Einbeziehung eines weiteren Kontextes lohnt durchaus eine Untersuchung: Einen Schlüssel für das Verständnis von Bernhards Charakterisierung der »synagoga« kann Sermo 13 der Hoheliedauslegung liefern, der die Interpretation des Versteiles »Köstlich ist der Duft deiner Salben« (Hoh 1,2) beinhaltet. Diesen Duft schreibt, so lautet Bernhards wesentlichster Gedanke (den er freilich erst gegen Ende des Sermo explizit nennt), die Braut nicht sich selbst, sondern dem Bräutigam zu.¹⁷ Auf diese Deutung führt der Prediger mit der bereits zu Beginn des Sermo formulierten, in dessen Verlauf mehrfach variierten Grundaussage hin, Quelle aller Tugenden sei Christus.¹⁸ Daraus folge, daß alle menschliche Weisheit und Kraft nicht der eigenen Leistung, sondern Gott zuzuschreiben seien.¹⁹ Als Gegenbeispiel zu dieser geforderten Haltung nennt Bernhard den Pharisäer

¹³ Ebd.: »Numquid incassum constituta est illa universalis oratio Ecclesiae, quae offertur pro perfidis Iudaeis ... , ut Deus et Dominus auferat velamen de cordibus eorum,... ? Nisi enim eos, qui increduli sunt, credituros speraret, superfluum videretur et vanum orare pro eis.« Vgl. dazu Schreckenberg, 169.

¹⁴ Vgl. Schreckenberg, 169.

¹⁵ D. Berger und H. Schreckenberg (vgl. Anm. 2).

¹⁶ Berger stützt sein Urteil »... despite the pro-Jewish tendencies discussed above, the general tenor of Bernard's sermons and letters is strongly anti-Semitic.« (S. 100) als erstes durch einen Verweis auf SCC 14, 1. 2 (vgl. ebd.). Auch Schreckenberg betont Bernhards Strenge an dieser Stelle: »Andererseits ist der Abt von Clairvaux in den eigentlichen theologischen Fragen nicht viel weniger konsequent und den Juden gegenüber unnachgiebig als sein Zeitgenosse Petrus Venerabilis. Das zeigt besonders deutlich der schon genannte Sermo 14 zum Hohenlied, wo Bernhard in gedrängter Form eine Art Israeltheologie formuliert...« (Schreckenberg, 175).

¹⁷ »Quod ubera ... mea sic redolent, ... nec meritis ascribo meis, sed tuae, o Sponse, tribuo largitati ...« (SCC 13, 8 = Opera I, 74).

¹⁸ »Origo ... virtutum et scientiarum Dominus Christus.« (SCC 13, 1 = Opera I, 68).

¹⁹ »Quidquid sapientiae, quidquid te virtutis habere confidis, Dei virtuti et Dei sapientiae reputa Christo.« (Ebd.)

des lukanischen Gleichnisses, der zwar Gott dafür dankt, nicht wie der Zöllner zu sein, dies aber auf sein eigenes Verdienst, nicht auf die Gnade Gottes zurückführt.²⁰ In einer solchen Haltung sieht der Abt eine große Gefahr gerade auch für die Mönche: »... religios et spiritualibus viris insidiari solet.«²¹

Daß Bernhard die Figur des Pharisäers einführt, um seine Mönchsgemeinde vor der Sünde der Selbstgerechtigkeit zu warnen, in Sermo 14 aber gerade der Selbststurm als Hauptvorwurf gegen die Synagoge erhoben wird²², legt neben der inneren gedanklichen Verbindung der beiden Sermones auch den Schluß nahe, daß Bernhard die »synagoga« ebenfalls dazu dient, seinen Mönchen ein Gegenbild vor Augen zu halten, von dem sich diese abkehren sollten.

Wenn nun Bernhard in Sermo 14 möglicherweise nicht allein auf eine Charakterisierung Israels abzielt, sondern seinen Äußerungen ein darüber hinausgehendes paränetisches Anliegen zugrundeliegt, ist zu fragen, ob und inwieweit seine Äußerungen zur Judenproblematik von dieser Gesamtintention mitgeprägt wurden.

Wie werden die wichtigsten Motive von Sermo 14 von Bernhard andernorts verarbeitet? Decken sich seine Aussagen mit seinen übrigen Stellungnahmen zur Judenproblematik? Oder finden sich bestimmte Gedanken — die einer indirekten Warnung für seine Mönche dienen könnten — unter Umständen allein in diesem Sermo, so daß man sie nur bedingt Bernhards genereller Sicht zuordnen kann? Gibt es bei der Behandlung gleicher Motive Akzentverschiebungen?

Das zentrale Thema von Sermo 14, 1.2 ist das heilsgeschichtliche Gegenüber zwischen der Synagoge und der aus dem Heidentum hervorgegangenen Ecclesia. Darin impliziert sind die Motive der Selbstgerechtigkeit bzw. des Heilsneides der Synagoge, verbunden mit der Frage nach der Heilsbedeutung des Gesetzes. Wo und wie finden sich diese Aspekte im Gesamtwerk wieder?

Über die Ablösung Israels durch die Kirche als das neue Gottesvolk — ein Motiv, das in den Reflexionen fast aller Autoren vor Bernhard mehr oder weniger ausgiebig auftaucht — handelt der Abt von Clairvaux an mehreren anderen Stellen, ohne daß jedoch insgesamt von einer häufigeren Verwendung gesprochen werden könnte.

Im Hohelied-Kommentar erscheint das Motiv ein weiteres Mal in Sermo 30, der Auslegung eines Teiles von Cant. 1, 6 c (»Meiner Mutter Söhne waren mir böse, ließen mich Weinberge hüten; den eigenen Weinberg konnte ich nicht hüten.«). Bernhard hatte schon in Sermo 29 die Mutter als die »Synagoge«, die Söhne als Hannas, Kaiphas und Judas Iskarioth gedeutet, die gegen die Kirche — wiewohl Tochter derselben Synagoge — schon in deren unmittelbaren Anfängen heftig gekämpft hätten, indem sie deren Gründer, Jesus, ans Kreuz brachten.²³ In Sermo 30 fragt er nun nach der Bedeutung der Worte:

²⁰ Vgl. SCC 13, 2 (= Opera I, 69 f.) passim, insbesondere: »Cernitise Pharisaeum agentem gratias, labiis quidem honorare Deum, cordis autem sententia se ?« (Ebd.)

²¹ SCC 13, 3 (= Opera I, 70).

²² Die gedankliche Verbindung der beiden Sermones legt sich über die Thematik hinaus speziell auch dadurch nahe, daß Bernhard in Sermo 14 — wenn auch nicht breiter ausgeführt — wieder auf die Figur des Pharisäers Bezug nimmt: »Volo et huic novissimo similiter dare. Displicet Pharisaeo. Quid mussitas? Ius meum, voluntas est iudicis.« (SCC 14, 3 = Opera I, 77).

²³ Vgl. SCC 29,1 (= Opera I, 202).

»Posuerunt me custodem in vineis. Vineam meam non custodivi.« Die »vineae« interpretiert Bernhard als die »ecclesiae«, d. h. die »fideles populi«, »vinea mea« als die »erste Pflanzung« der Kirche, die Gemeinde in Jerusalem, die von den »Söhnen ihrer Mutter« bekämpft und vertrieben worden sei.²⁴ Wie ist nun die Tatsache zu beurteilen, daß die Braut diesen ersten Weinberg nicht bewachen konnte? Die »sponsa« wird damit getröstet, aus dem einen Weinberg seien viele auf der ganzen Erde erblüht. Angesichts der Verblendung Israels habe sie keinen großen Schaden erlitten, gewinne sie doch die Heidenvölker hinzu: »Consolare, filia Sion: si caecitas ex parte contigit in Israel, quid tu perdis? Mirare mysterium et noli plangere detrimentum; dilata sinum et collige plenitudinem gentium.«²⁵ Bernhard begründet dies mit Rückgriff auf Apg 13, 46: Den Angehörigen Judas habe das Wort Gottes als ersten zugestanden, doch weil diese jenes verschmäht und sich somit des ewigen Lebens unwürdig erwiesen hätten, sei die Wendung zu den Heidenvölkern erfolgt.²⁶

Damit beurteilt er die Ablösung Israels durch die Kirche nicht nur als einen legitimen, sondern darüber hinaus als einen auf das eigene Verschulden Israels zurückgehenden Vorgang. Von der in Sermo 14 so betonten Mißgunst der Synagoge gegenüber der Kirche wird an dieser Stelle nicht unmittelbar gesprochen, das — zumindest verwandte — Motiv ihres Kampfes gegen die entstehende Kirche klingt jedoch sowohl in Sermo 29 als auch 30 recht deutlich, wenn auch bei weitem nicht so breit ausgeführt und stilistisch pointiert, an. Es fehlt jedoch die Verbindung mit den für Sermo 14 charakteristischen Topoi der Selbstgerechtigkeit und der »superbia« der Synagoge aufgrund des Gesetzes. Beide Male betont Bernhard freilich die »caecitas«, die »Verblendung« / »Blindheit« Israels.

Parallelen zu den Äußerungen in Sermo 14 enthält weiter Sermo 73, (1). 2, eine Passage, in der sich konzentriert mehrere zentrale Motive von Bernhards Israeltheologie finden. Anlaß dafür gibt ihm die Beschäftigung mit Cant. 2, 17. Er bietet zunächst eine Auslegung nach dem Wortsinn dieses Verses, empfindet diese aber ganz offenkundig als unzureichend.²⁷ Wie in Sermo 14, jedoch ohne die Dramatik eines direkten Wortwechsels zwischen »ecclesia« und »synagoga«, entfaltet er mit den Worten »... haec Iudaeorum portio. Ego vero ...«²⁸ den Gegensatz zwischen Synagoge und Kirche, hier freilich eingeschränkt auf den Bereich des Schriftverständnisses: Die Juden folgten nur dem Litteralsinn, während er, der Christ, nach dem geistlichen Sinn der Schrift in deren Tiefen forsche.²⁹ Das Gegensatzpaar spiritus und littera wird mit antithetischen Wendungen wie »dulce ac salutare epulum« einerseits, »sterilis« und »insipida«³⁰ andererseits charakterisiert. Der Buchstabe allein bringe den Tod, was sich jedoch in ihm verberge, komme vom

²⁴ Vgl. SCC 30, 2 u. 4 (= Opera I, 211 f.).

²⁵ SCC 30, 4 (= Opera I, 212).

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Vgl. SCC 73, 1 (= Opera II, 233 f.).

²⁸ SCC 73, 1. 2 (= Opera II, 234).

²⁹ »... in profundo sacri eloquii gremio spiritum mihi scrutabor et litteram.« (SCC 73, 2 = Opera, ebd.)

³⁰ Ebd.

Heiligen Geist, der, wie Bernhard mit Bezug auf 1 Kor 14,2 sagt, »geheimnisvolle Dinge redet«. Israel freilich sei dieses Geheimnis verhüllt.³¹

Mit der Abwertung der *littera* hat Bernhard bereits ein in Sermo 14 erscheinendes Motiv wieder aufgegriffen, das dort freilich speziell auf die Heilsbedeutung des Gesetzes bezogen war, hier die jüdische Art und Weise des Schriftverständnisses insgesamt meint. Mit dem nächsten Gedanken variiert er ebenfalls einen dort schon angeklungenen, letztlich auf 2 Kor 3 zurückgehenden und seitdem in der antijüdischen Debatte immer wieder auftauchenden Topos, der auch seine Erwähnung in Ep. 365³² findet: Israel dringe zu den *mysteria* des Geistes nicht vor, da über sein Herz ein Schleier (*velamen*) gelegt sei. In der Gegenüberstellung des vom Geist geschenkten *intellectus*, der sich nicht mit der Oberfläche begnüge, nicht »draußen« bleibe, sondern die Tiefen erforsche, während Israel — hier wieder dargestellt mit dem Bild des älteren Bruders aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn — »draußen« (*foris*) stehe und nicht einmal auf die Einladung des Vaters hin zum Gastmahl ins Haus kommen wolle³³, knüpft er motivisch sehr eng an Sermo 14 an: Beide Male befindet sich die Synagoge »foris«, beide Male bedient sich Bernhard des gleichen biblischen Gleichnisses. Die letzte Überspitzung mit dem Hinweis auf die Dämonen als die Freunde der »synagoga« fehlt hier allerdings.

Hier wie dort verbinden sich die eben erwähnten Gedanken mit der Gesetzesproblematik, es besteht jedoch ein gravierender Unterschied: In Sermo 73,2 seufzt der vom Feld heimkehrende ältere Bruder — die Synagoge — unter seiner schweren Last (gedeutet als die des Gesetzes)³⁴, in Sermo 14 erhebt sich der »ältere Bruder« selbstgerecht und stolz auf die Werke des Gesetzes über den jüngeren.

Die Schuld des älteren Sohnes wird wie in Sermo 14 auch in Sermo 73 herausgehoben: Er will nicht zum Gastmahl erscheinen³⁵ und muß sich daher das Urteil gefallen lassen: »Miser, qui renuit experiri quam bonum sit et quam iucundum habitare fratres in unum.«³⁶

Mit der den Gedankengang abschließenden Gegenüberstellung der *caecitas* der Synagoge, die vor dem Hintergrund der *prudentia* der *Ecclesia* noch deutlicher werde³⁷, bedient sich Bernhard wiederum dieses letztlich bereits seit der Patristik gängigen Topos zur Abwertung Israels, der in adjektivischer Form auch in Sermo 14 zu finden war und ebenfalls in Sermo 30 anklang. Er ergänzt ihn hier durch die antithetische Gegenüberstellung der *felicitas* der Kirche und der *miseranda fatuitas*, der beklagenswerten Torheit der »synagoga«.³⁸

³¹ »... litterae huic, quae gustata carnem sapit, glutita mortem affert! Sed enim quod in ea tectum est, de Spiritu Sancto est. Spiritus autem loquitur mysteria, teste Apostolo; sed Israel pro velato mysterio ipsum mysterii velamen tenet.« (Ebd.)

³² Vgl. Anm. 13.

³³ Vgl. SCC 73, 2 (Opera, 234).

³⁴ »Verum ille senior frater ... attrita fronte gemit anxius sub gravi iugo legis, portatque pondus diei et aestus, ...« (Ebd.)

³⁵ »... non vult ne invitatus a patre intrare domum convivii, semetipsum fraudans usque adhuc participio symphoniae, et chori, et vituli saginati.« (Ebd.)

³⁶ Ebd.

³⁷ »... quo et caecitas huius ex illius prudentia manifestior fiat, ...« (Ebd.)

³⁸ Vgl. ebd.

Auch an dieser Stelle ist vom Heilsneid der Synagoge explizit nicht die Rede, mag man auch von einem impliziten Anklingen des Neidmotives in Bernhards Wahl des Gleichnisses vom verlorenen Sohn sprechen können.

Eine dritte Passage in der Auslegung des Hohen Liedes sollte für die Bewertung von Bernhards Gesamtsicht des Verhältnisses Kirche–Synagoge unbedingt herangezogen werden: Sermo 79, (4) 5. 6, worin er Cant 3, 3c (»Ich packte ihn und ließ ihn nicht mehr los, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte, in die Kammer derer, die mich geboren hat.«) interpretiert. Bernhard entwickelt in der Auslegung dieses Verses — die »sponsa« wird wie bisher als die Ecclesia, die »mater« als die Synagoge identifiziert³⁹ — die Relation Kirche — Synagoge von der Warte der ersteren aus. Diese Verlagerung des Ausgangspunktes führt zu einer anderen Gewichtung und Ergänzung der Grundgedanken Bernhards, so daß sich das Gesamtbild etwas verschiebt.

Auffallend an dieser Auslegung Bernhards ist die Ambivalenz, mit der er das Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge charakterisiert: Einerseits gebraucht er für sie das Bild von Mutter und Tochter, andererseits stehen sich die beiden als Rivalinnen gegenüber:

Einleitend hebt er die große »caritas« der Ecclesia hervor, die ihre Freude nicht einmal ihrer Nebenbuhlerin (aemula), der Synagoge, mißgönne⁴⁰. Was sei gütiger, als daß sie den, den ihre Seele liebe, sogar mit der Feindin (inimica) zu teilen bereit sei⁴¹? Der Grund dafür liege darin, daß das Heil von den Juden komme (Joh 4, 22). Um den Rest Israels zu retten, müsse der Erlöser dorthin zurückkehren, woher er gekommen sei.⁴² Das Bild der Synagoge als Mutter und der Christen als Kinder variiert Bernhard im folgenden durch die Metaphorik des Baumes: Israel ist die Wurzel (radix), die Mitglieder der Kirche sind die Zweige (rami). Beide Motive legen die Haltung nahe, die die Kirche der Synagoge entgegenbringen soll: Die Zweige dürfen der Wurzel, die Kinder der Mutter keinen Undank entgegenbringen, dürfen ihr nicht neiden, was sie doch aus ihr gewonnen, bzw. aus ihren Brüsten erhalten haben.⁴³ Zwar hat Judäa das Heil verloren, doch die Kirche ergreift es, solange bis die Fülle der Völker in sie eintritt und — hier begegnen wir einem bereits mehrfach geäußerten Gedanken wieder — so ganz Israel gerettet wird.⁴⁴

Der Erlöser hatte einst, so fährt Bernhard fort, entrüstet sein Haus und sein Erbe verlassen; durch die Braut besänftigt kehrt er zurück, nicht nur als Erlöser, sondern sogar als Bräutigam. Als gute Tochter wünscht die Braut ihn ihrer Mutter, jedoch nicht mit dem Ziel, ihn ihr abzutreten, sondern ihn mit ihr gemeinsam zu haben. In ihm sind die beiden

³⁹ Vgl. SCC 79, 5–6 (= Opera II, 275 f., passim).

⁴⁰ »Magna Ecclesiae caritas, quae ne aemulae quidem Synagogae suas delicias invidet.« (SCC 79, 5 = Opera II, 275).

⁴¹ Quid benignius, ut quem diligit anima sua, ipsum communicare parata sit et inimicae?« (Ebd.)

⁴² »Nec mirum tamen, quia salus ex Iudaeis est. Ad locum unde exierat, revertatur Salvator, ut reliquiae Israel salvae fiant.« (Ebd.)

⁴³ »Non rami radici, non matri filii ingrati sint: non rami radici invident quod ex ea sumpserunt, non filii matri quod de eius suxere uberibus.« (Ebd.)

⁴⁴ »Teneat itaque Ecclesia firmiter salutem quam Iudaea perdidit: ipsa apprehendit, donec plenitudo gentium introeat et sic omnis Israel salvus fiat.« (Ebd.)

nicht mehr zwei, sondern eins. So wird es nur mehr eine Braut und einen Bräutigam geben.⁴⁵

Diese überaus versöhnliche Passage, die womöglich nicht nur in ihrem letzten Satz, sondern in ihrem Grundtenor überhaupt von Eph 2, (11) 13 ff. geprägt sein könnte, sollte man sicher nicht übergehen, wenn man Bernhards Sichtweise des Judentums insgesamt darstellen will. Sie hebt andere, schärfere Aussagen über die Synagoge natürlich nicht auf, zeigt aber, daß Bernhard es nicht bei ihnen belassen hat. Freilich dürfen diese anderen Äußerungen nicht verharmlost werden, sind doch auch in Sermo 79 mit »inimica« und »aemula« — gerade letzterer Terminus klingt wörtlich an Sermo 14 an — und der Feststellung »salutem Iudaea perdidit« recht scharfe Töne angeschlagen. Daß nicht von einem Ist-Zustand gesprochen wird, zeigen außerdem die zahlreichen Wunschformen, die Bernhard in diesem Abschnitt wählt, wenn er vom Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge spricht.⁴⁶ Außerdem sollte wie bei Sermo 14, so auch bei Sermo 79 nicht vergessen werden, daß bestimmte Aussagen unter Umständen durch den Kontext mitbedingt sind; hier mag der Text des ausgelegten Hohelied-Verses den Gedankengang mitbestimmt haben.

Das Bild der Synagoge als Mutter erfährt zudem an einigen anderen Stellen im Gesamtwerk Bernhards eine wesentlich andere Interpretation. In seinem Sermo 6 »In Vigilia Nativitatis« wird die Synagoge zur Mutter Jesu, er tadelt sie aber, diesen nur nach der Pflicht, nicht aber mit der Liebe einer Mutter hervorgebracht zu haben.⁴⁷ Gesteigert wird dieser Vorwurf durch ein weiteres Motiv, das sich im Gesamtwerk mehrmals, jeweils im Passionszusammenhang, findet: Die Synagoge sei zwar die Mutter Jesu, habe sich ihm gegenüber jedoch nicht als Mutter, sondern als Stiefmutter (*noverca*) erwiesen, indem sie ihn mit Dornen gekrönt habe.⁴⁸ Beachtenswert ist dabei im Hinblick auf die Frage nach der Schuld an der Passion, daß Bernhard hier der Synagoge etwas zur Last legt, was im biblischen Bericht den römischen Soldaten zugeschrieben wurde. Anstoß für diese Auslegung gab ihm wohl ebenfalls ein Vers aus dem Hohen Lied, den er zweimal im Zusammenhang mit dem »Stiefmutter«-Motiv zitiert: »In diademate quo coronavit eum mater sua.« (Cant 3, 11).⁴⁹

Hervorzuheben ist über all diese Einschränkungen hinweg sicherlich die Betonung der endzeitlichen Bekehrung der Juden auch in Sermo 79, ein Gedanke, der, wie gezeigt, ge-

⁴⁵ »Salvator indignabundus exierat de domo et de hereditate sua; et nunc ad huius gratiam mitigatus inflectitur, ita ut redeat non modo Salvator, sed Sponsus. ... Sed memento quia quae has conciliat amicitias, sponsa est. ... Cupit quidem illum matri filia bona, non tamen ut cedat illi, sed ut communicet. Sufficit unus duabus, nisi quod iam non erunt duae, sed una in ipso. Ipse est pax nostra, qui facit utramque unam, ut sit una sponsa et unus Sponsus, Iesus Christus ... ». (SCC 79, 6 = Opera II, 276).

⁴⁶ Vgl. Anm. 42–44.

⁴⁷ »Et tu quidem, impia Synagoga, hunc nobis filium peperisti, officio quodam matris, sed non matris affectu.« (Sermo 6 »In Vigilia Nativitatis«, 11 = Opera IV, 243); vgl. dazu Berger, 101.

⁴⁸ »Mater siquidem Synagoga, non matrem sane exhibens, sed novercam, Regem nostrum corona spinea coronavit.« (Sermo 5 »In Festivitate Omnium Sanctorum«, 9 = Opera V, 368). »Coronavit eum et noverca sua corona miseriae, et in hac contentibilis. Synagogam loquor, quae se ei non matrem exhibuit, sed novercam.« (Sermo 50 »De Diversis«, 1 = Opera VI–1, 271). »Coronavit eum noverca corona miseriae, ... Noverca ... est infidelis synagoga, quae coronavit eum spineo diademate ...«. (Sententiae, Series Tertia, 114 = Opera II–2, 205). Vgl. zur ersten genannten Stelle Berger, 101. (Jedoch mit falscher Stellenangabe in der Fußnote !)

⁴⁹ Vgl. die beiden erstgenannten Passagen in Anm. 48.

rade in der Auseinandersetzung Bernhards mit dem Mönch Radulf eine zentrale Rolle spielte. Freilich ist er ein seit der Patristik gängiges, keineswegs allein von Bernhard verwendetes Motiv, doch mißt er diesem offensichtlich besonderes Gewicht bei.⁵⁰ Selbst in Sermo 14 klingt es an, wenngleich es vom heftigem Tadel an die Synagoge beinahe überdeckt scheint.⁵¹

Überblickt man nun Bernhards weitere Werke, so finden sich dort ähnlich wie im Hohelied-Kommentar einerseits eine Betonung des Vorzuges der Heidenkirche vor den ungläubigen Juden, andererseits Anspielungen auf den Ursprung des Heils in Judäa und ein mögliches Miteinander von Juden und Heiden. Freilich sind diese Aussagen — namentlich im Vergleich mit Sermo 14 oder 79 — eher knapp und fallen mehr beiläufig, so daß sie blasser bleiben als die genannten Cantica-Stellen und oft die eigentliche Thematik nur mehr flankierend berühren.

So betont Bernhard in seinem Sermo 1 »In Vigilia Nativitatis« ohne jeglichen Hinweis auf eine Konkurrenz zwischen Christen und Juden, daß das Heil von Judäa ausgehe, freilich ein Heil bis an die Grenzen der Erde sei.⁵²

Versöhnliche Worte findet er auch in seinen Sentenzen in der Auslegung des Magnificat-Verses »Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht ...« (Lk 1, 50a), den er mit den Worten »Von Geschlecht zu Geschlecht, von Judäa bis zu allen Völkern, oder vom Anfang der Zeit bis zu ihrem Ende, ergeht sein Erbarmen, nicht überall, sondern bei denen, die ihn fürchten«⁵³ kommentiert und dann mit Bezug auf Kol 3, 11 (»Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, ..., Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, ...«) hervorhebt, vor Gott gebe es kein Ansehen der Person, jeder sei ihm willkommen, der gottesfürchtig sei und Gerechtigkeit übe.⁵⁴ Freilich reflektiert er an dieser Stelle nicht weiter über die Rolle der Juden, diese bilden für ihn, ausgehend vom gewählten Bibeltext, gerade ein Beispiel, ohne das eigentliche Thema zu sein. Allerdings sollte auch festgehalten werden, daß Bernhard ihre Erwähnung ebenso wenig assoziativ dazu benutzt, ein negatives Urteil über sie zu fällen.

Ähnlich kurz weist Bernhard an anderer Stelle auf das Zusammensein von Christen und Juden zwar nicht in der Zukunft, wie er es in Sermo 79 thematisiert, aber in der einen Kirche des Anfangs hin.⁵⁵ Andererseits betont er in seinem 3. Sermo zum Fest Epiphanie

⁵⁰ Vgl. Anm. 6,10,13,44 u. 45). Am Rand kommt diese Idee womöglich auch SCC 16, 15 (= Opera I, 97 f.) zum Tragen. Vgl. zur Frage der endzeitlichen Bekehrung der Juden generell, zu letzterer Stelle und zur hier nicht zu behandelnden Frage, ob am Ende der Zeiten alle oder nur die dann lebenden Juden zur Rettung kämen, Berger, 97, zur Frage insgesamt auch Schreckenbergs, 171–173.

⁵¹ Vgl. dazu Schreckenberg, 171.

⁵² »Ubique, inquam, praedicatur, ubique clamatur, quia Iesus Christus, Filius Dei, nascitur in Betlehem Iudae. Nec otiosum quod additur Iudae: siquidem admonet nos eius quae ad patres facta est repromissio. Non auferetur sceptrum, inquit, de Iuda, et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium. Salus quippe ex Iudaeis, sed salus usque ad fines terrae.« (Sermo 1 »In Vigilia Nativitatis«, 4 = Opera IV, 200).

⁵³ »A progenie in progenies, a Iudaea in omnes gentes, vel ab initio saeculi usque in finem, misericordia eius impenditur, non passim, sed timentibus eum.« (Sententiae, Series Tertia, 127 = Opera, VI–2, 249).

⁵⁴ »Non est personarum acceptio apud Deum. Iudaeus et Graecus ... si timet Deum et operatur iustitiam, acceptus est illi.« (Ebd.)

⁵⁵ Der Anknüpfungspunkt ist für Bernhard hier in der Parabel » De Aethiopissa quam filius regis duxit uxorem« (= Opera, VI–2, 286 ff.) das Maultier der Äthiopierin, das er wie folgt deutet: »Mulus itaque sponsae datur, quia populus ex Iudaeis et gentibus ad fidem conversus est. Sicut enim mulus ex diversis animalibus

scharf den Unterschied zwischen dem Verhalten einerseits der heidnischen Magier, andererseits dem des Herodes und der jüdischen Bevölkerung, das er mit dem Jesuswort »Einen solchen Glauben« (wie den der Magier) »habe ich in Israel noch bei niemand gefunden« (Mt 8, 10) brandmarkt.⁵⁶ Allerdings geht Bernhard auch hier von der angesprochenen Situation kaum weg ins Allgemeine, so daß über das Verhältnis (Heiden)Kirche–Synagoge wenig gefolgert werden kann.⁵⁷

Die eng mit der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Synagoge verbundene Unterscheidung zwischen dem »Israel secundum carnem« und dem »qui secundum spiritum est« aus Sermo 14, 8 begegnet ebenfalls im Gesamtwerk wieder; recht ausführlich im Sermo 2 »In Vigilia Nativitatis« in der Auslegung des Responsoriums »O Iuda et Ierusalem«. Bernhard spricht hier seine Zuhörer als die »veri Iudaei« an, eine Qualifizierung, an die er die Forderung knüpft, deren ganzes Leben solle ein Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Gottes als des vollendet Guten sein.⁵⁸

In Passagen, die diese Thematik berühren, findet sich neben dem Gegensatzpaar Geist – Fleisch (*caro–spiritus*)⁵⁹ auch die Antithese von *littera* und *spiritus* wieder, Termini, die als Kriterien zur Unterscheidung von fleischlichem und wahren Juden dienen⁶⁰. So erfährt der Beginn von Sermo 14, 2 eine Variation im Sermo 1 »In Laudibus Virginis Matris«, wenn Bernhard in einer Reflexion über Jes 40, 8 (»Alles Fleisch ist wie Gras«) den Schluß zieht: Wenn alles Fleisch Gras sei, so sei das fleischliche (*carnalis*) Volk der Juden sicher Gras (*fenum*) gewesen, sei es doch von jeglicher Üppigkeit des Geistes frei gewesen und habe lediglich dem trockenen Buchstaben angehangen.⁶¹ Das üblicherweise gebräuchliche, auch in Sermo 14, 2 in dieser Form zu findende Gegensatzpaar *vivificare* und *occidere* (lebendigmachen und töten) von »*lex*« bzw. »*littera*« erscheint hier somit abgewandelt in Form des Adjektivs bzw. Partizips »*fett*«/»*üppig*« (*pinguis*) und »*aus-trocknend*« (*siccans*).

nascitur, sic primitiva ecclesia ex diversis populis collecta est, videlicet ex Iudaeis et gentibus, vel de praesumentibus et desperantibus. » (= Opera, VI–2, 293).

⁵⁶ Vgl. Sermo 3 »In Epiphania«, 3 u. 4 (= Opera IV, 305 f.), passim.

⁵⁷ In ähnlicher Weise wie an dieser Stelle stellt Bernhard allgemein im Zusammenhang mit der Geburt Jesu fest, es hätten ihn nicht die Juden verehrt, zu denen, sondern die Erwählten, deretwegen er geschickt worden sei: »... reverentur eum. Sed qui? Non plane Iudaei, ad quos missus, sed electi, propter quos missus.« (Sermo 5 »In Nativitate«, 2 = Opera IV, 267).

⁵⁸ »Tunc enim veri Iudaei eritis, si omnis vita vestra confiteatur vos peccatores et dignos multo maioribus poenis, Deum vero summe bonum ... Vos autem estote veri Iudaei...«. (Sermo 2 »In Vigilia Nativitatis«, 1 = Opera IV, 204). Vgl. zur Unterscheidung wahrer Jude — Jude dem Fleische nach auch Sermo 18 »De Diversis«, 2 (= Opera VI–1, 159), ähnlich Sermo 55 »De Diversis«, 1 (ebd., 280) u. Sermo »In Transitu S. Malachiae«, 5 (= Opera V, 421).

⁵⁹ Vgl. die in Anm. 58 genannte Stelle in Sermo 18 »De Diversis«.

⁶⁰ So beginnt die Auslegung von »O Iuda et Ierusalem« mit den Worten »Veros alloquimur Iudaeos, non littera, sed spiritu, semen Abrahae ...«. (Sermo 2 »In Vigilia Nativitatis«, 1 = Opera IV, 203). In Sermo 1 »In Resurrectione«, 14 (= Opera V, 90) begegnet eine Variation dieses Begriffspaares, indem Bernhard hier zwischen den im Geist und den dem Buchstaben nach Beschnittenen unterscheidet: »... verus Iudaeus, spiritu circumcisis, non littera«.

⁶¹ »Omnis caro fenum, et omnis gloria eius tamquam flos feni. Si omnis caro fenum, ergo carnalis ille populus Iudaeorum fenum fuit. Annon fenum aruit, dum idem populus ab omni spiritu pinguedine vacuus, siccae litterae adhaesit?« (Sermo 1 »In Laudibus Virginis Matris«, 4 = Opera IV, 17).

Eine ähnliche Beurteilung des »populus« als carnalis, verbunden mit der Abwertung der »praecepta moralia« des Alten Bundes als figurativa et umbratilia findet sich in Bernhards Sermo 67 »De Diversis«, an dessen Ende kurz auch wieder der Gegensatz »ad litteram« – »secundum spiritum« anklingt.⁶² Ansonsten fällt jedoch auf, daß Bernhard insgesamt auf die Frage nach der Heilsbedeutung der jüdischen »lex« recht selten zurückkommt, was auch damit zusammenhängen mag, daß er sich nicht mit der Auslegung von biblischen Schriften oder der systematischen Behandlung von Themenkreisen beschäftigt hat, die diese Frage nahelegen würden.

Das bekannte Motiv der »caecitas« der Juden taucht außerhalb der Cantica-Auslegung ebenfalls wörtlich oder implizit auf. So schreibt Bernhard z. B. dem Petrobrusianer Heinrich »geradezu jüdische Verblendung«⁶³ zu. Auch in der oben erwähnten Passage in Sermo 3 »De Epiphania« findet es sich wieder: Bernhard urteilt anlässlich der Heraushebung der Magier vor den Juden vergleichsweise scharf, weil das unselige Judäa das Licht gehaßt habe, habe es sich beim Schein des neuen Glanzes nur verdunkelt und seine Augen würden vom Strahl der ewigen Sonne noch mehr verblendet.⁶⁴

III. Konklusion

Zu den Grundlinien von Bernhards Aussagen über die Synagoge in Sermo 14 lassen sich somit einerseits, wie gezeigt, fast sämtlich mehr oder weniger explizite Parallelen im Gesamtwerk des Abtes von Clairvaux nachweisen. Sicher kann daher nicht die Rede davon sein, Bernhard habe seine Äußerungen über das Judentum in Sermo 14 rein kontextbedingt gestaltet und von den grundsätzlichen Ideen her einen völlig neuen Weg beschritten. Andererseits hat sich der Blick darüberhinaus darauf zu richten, wie Bernhard die einzelnen Elemente seiner Judentheologie hier kombiniert, was er betont, was in den Hintergrund tritt.

So überrascht gerade im Vergleich zu anderen Äußerungen die Schärfe, mit der er die Synagoge in ihrem Heilsneid gegenüber der Kirche stilisiert, ein Aspekt, den Bernhard zwar — vor allem faßbar im häufiger verwendeten Epitheton »aemula« für die Synagoge — im Gesamtwerk gelegentlich aufscheinen läßt⁶⁵, der sich aber nirgends in dieser drastischen Form und Ausführlichkeit — zusätzlich verbunden mit der Ausmalung des Selbstruhms der Synagoge aufgrund der Werke des Gesetzes — findet. Mit dem Inhalt des Gesagten korrespondiert stilistisch die dramenartige Gegenüberstellung der Kontra-

⁶² Vgl. Opera VI–1, 302 f.

⁶³ »... iste stupenda, et prorsus Iudaica caecitate simul nescio qua arte diabolica persuasit populo stulto et insipienti ...« (Ep. 241,2 = Opera VIII, 126). Vgl. dazu Berger, 104.

⁶⁴ »... nisi quod infelix Iudaea, quia lucem oderat, ad fulgorem novae claritatis obtenebratur et caligantes oculi eius, coruscante radio solis aeterni, multo magis excaecantur.« (Sermo 3 »In Epiphania«, 3 = Opera IV, 305).

⁶⁵ Das Motiv der Nebenbuhlerschaft der Synagoge taucht zwar im Gesamtwerk durchaus auf, z. T. in impliziter Form, wie etwa SCC 73, 2 (s. o. Anm. 33–36), aber auch explizit, vor allem in Form eines Epithetons, wie »aemula« in SCC 79 (s. o. Anm. 41) oder in SCC 25, 9: »Non tibi recte et ipse videtur, secundum ea quae dicta sunt, aemulis respondere Iudaeis ...« (Opera I, 168); vgl. zu dieser Stelle und zum Fragenkomplex überhaupt Berger, 102. Insgesamt kann man jedoch nicht von einem gehäuftem Vorkommen sprechen, insbesondere ist keine dieser Stellen auch nur annähernd so umfangreich und damit detailliert ausgefeilt wie SCC 14.

hentinnen und der scharf akzentuierte, antithetische Aufbau dieser Passage. Beides weist Sermo 14 eine gewisse Sonderstellung innerhalb der Äußerungen Bernhards zum Judentum zu.

Diese besonderen Elemente der Gestaltung, insbesondere die ungewöhnliche Härte, mit der Bernhard die negativen Züge der Synagoge, vor allem ihre selbstgerechte Heilsgewißheit und ihre hochmütige Zurückweisung der Heidenkirche betont, und das vergleichsweise Zurücktreten versöhnlicher Gedanken (wie der Bekehrung der Juden zum Ende der Zeit) legen — namentlich durch die Verbindung mit den genannten Passagen in Sermo 13 und deren Verbindung zu Sermo 14 — den Schluß nahe, daß ihnen ein tieferes paränetisches Anliegen Bernhards zugrundelag: die angesprochene Hörergemeinde, seine Mönche, anhand der Überstilisierung eines Negativ-Beispieles vor einem ähnlichen Verhalten zu warnen. Bernhards Serm. Cant. 14 lediglich als Darstellung der heilsgeschichtlichen Stellung Israels zu sehen, wäre also zu kurz gegriffen.