



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die christliche Initiation als geistliche Hochzeit  
bei den Kirchenvätern”

Verfasser

Luca Oranges

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, im März 2010

Studienkennzahl: A 011

Studienrichtung: Diplomstudium Katholische Fachtheologie UniStG 01.10.2004

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser



# Inhaltverzeichnis

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ..... III

<b>Biblische Bücher .....</b>	<b>III</b>
Altes Testament .....	III
Neues Testament .....	III

<b>Weitere Abkürzungen.....</b>	<b>IV</b>
---------------------------------	-----------

## LITERATURVERZEICHNIS..... VI

<b>Quellen .....</b>	<b>VI</b>
Kirchenväter und antike Autoren .....	VI
Mittelalterliche und neuzeitliche kirchliche Schriftsteller .....	VIII
Offizielle Kirchliche Texte .....	IX
II. Vatikanisches Konzil .....	IX
Päpstliche Dokumente .....	IX
Päpstliche Ansprachen.....	IX
Weitere Kirchliche Dokumente .....	IX
Liturgie .....	IX

<b>Weitere Literatur .....</b>	<b>X</b>
--------------------------------	----------

## EINFÜHRUNG ..... 1

### 1. ZUR NEUEN REZEPTION DER PATRISTISCHEN THEOLOGIE IM UMFELD DES II. VATIKANUMS..... 3

### 2. DIE GEISTLICHE HOCHZEIT IN DER CHRISTLICHEN LITERATUR 11

### 3. DER GOTTESBUND ALS EHEBUND ..... 19

<b>3. I. Das Alte Testament und die prophetische Tradition .....</b>	<b>20</b>
3. I. 1. Hosea.....	24
3. I. 2. Jeremia .....	27
3. I. 3. Jesaja.....	28
3. I. 4. Ezechiel.....	29
<b>3. II. Das Neue Testament.....</b>	<b>31</b>
3. II. 1. Die Evangelien.....	31
3. II. 2. Die Paulusbriefe.....	34
3. II. 3. Die Offenbarung des Johannes .....	36

### 4. ANFÄNGE DER JÜDISCHEN UND PATRISTISCHEN AUSLEGUNG DES HOHENLIEDES..... 41

#### 4. I. Die jüdische Auslegung .....42

<b>4. II. Die christliche Rezeption .....</b>	<b>43</b>
4. II. 1. Hippolyt .....	46
4. II. 2. Origenes.....	49

<b>5. KATECHUMENAT UND CHRISTLICHE INITIATION .....</b>	<b>55</b>
5. I. Die christliche Initiation bei den Kirchenvätern des IV. Jahrhunderts.....	57
5. II. Einheit der Testamente.....	59
<b>6. DIE CHRISTLICHE INITIATION ALS GEISTLICHE HOCHZEIT IN DEN PATRISTISCHEN TEXTEN DES IV. JAHRHUNDERTS.....</b>	<b>61</b>
6. I. Die Kompetenzenzeit und die präbaptismalen Riten.....	65
6. I. 1. Die Einschreibung und die Kompetenzenzeit .....	65
6. I. 2. Die vorbereitenden Riten .....	75
6. I. 2. 1. Die Exorzismen .....	75
6. I. 2. 2. Absage an den Satan und Zusage an Christus .....	76
6. I. 2. 3. Präbaptismale Salbung .....	77
6. II. Die Feier der Initiationssakramente in der Osternacht .....	78
6. II. 1. Die Taufe .....	78
6. II. 1. 1. Das Ablegen der alten Kleider .....	78
6. II. 1. 2. Das Taufbad .....	85
6. II. 1. 3. Das Taufkleid.....	90
6. II. 2. Die Firmung .....	99
6. II. 3. Eucharistischer Teil .....	105
6. II. 3. 1. Die Prozession.....	105
6. II. 3. 2. Die Eucharistie.....	107
<b>SCHLUSSWORT.....</b>	<b>117</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG.....</b>	<b>121</b>
<b>LEBENS LAUF.....</b>	<b>123</b>

# Abkürzungsverzeichnis

## ***Biblische Bücher***

### **Altes Testament**

<i>Am</i>	<i>Amos</i>
<i>Dtn</i>	<i>Deuteronomium</i>
<i>Ex</i>	<i>Exodus</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezechiel</i>
<i>Gen</i>	<i>Genesis</i>
<i>Hld</i>	<i>Hohelied</i>
<i>Hos</i>	<i>Hosea</i>
<i>Jer</i>	<i>Jeremia</i>
<i>Jes</i>	<i>Jesaja</i>
<i>Mal</i>	<i>Maleachi</i>
<i>Ps</i>	<i>Buch der Psalmen</i>
<i>Ri</i>	<i>Buch der Richter</i>
<i>Sach</i>	<i>Sacharja</i>
<i>Sir</i>	<i>Jesus Sirach</i>
<i>Spr</i>	<i>Sprichwörter (Sprüche)</i>

### **Neues Testament**

<i>Apg</i>	<i>Apostelgeschichte</i>
<i>Eph</i>	<i>Epheserbrief</i>
<i>Gal</i>	<i>Galaterbrief</i>
<i>Hebr</i>	<i>Hebräerbrief</i>
<i>Joh</i>	<i>Johannesevangelium</i>
<i>Lk</i>	<i>Lukasevangelium</i>
<i>Mk</i>	<i>Markusevangelium</i>
<i>Mt</i>	<i>Matthäusevangelium</i>
<i>Offb</i>	<i>Offenbarung des Johannes (Apokalypse)</i>
<i>Röm</i>	<i>Römerbrief</i>
<i>Tit</i>	<i>Titusbrief</i>

<i>1 Kor</i>	<i>1. Korintherbrief</i>
<i>1 Tim</i>	<i>1. Timotheusbrief</i>
<i>1. Petr</i>	<i>1. Petrusbrief</i>
<i>2 Kor</i>	<i>2. Korintherbrief</i>

## **Weitere Abkürzungen**

*Für die Abkürzungen der Namen der einzelnen Werke der Kirchenväter und der mittelalterlichen kirchlichen Schriftsteller siehe Literaturverzeichnis.*

<i>Ang</i>	<i>Angelicum</i> , Roma 1924 ff.
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i> , Roma 1920 ff.
<i>BKV</i> <sup>2</sup>	Bardenhewer O., Weyman C., Zellinger J. (Hg.), <i>Bibliothek der Kirchenväter</i> , Kempten 1911 ff.
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà Cattolica</i> , Roma 1850 ff.
<i>CSEL</i>	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien 1866 ff.
<i>DES</i>	Ancilli E. (Hg.), <i>Dizionario Enciclopedico di Spiritualità</i> , Roma 1992 <sup>2</sup> .
<i>Did</i>	<i>Didaché</i> .
<i>DPAC</i>	Di Berardino A. (Hg.), <i>Dizionario patristico e di antichità cristiane</i> , Casale Monferrato (AL), Marietti, 1983.
<i>DSBP</i>	Bianchi F. (Hg.), <i>Dizionario di spiritualità biblico-patristica</i> , Roma 2006.
<i>DSpL</i>	Ancilli E. (Hg.), <i>Dizionario di spiritualità dei laici</i> , Mailand 1981.
<i>DTB</i>	Leon-Dufour X., <i>Dizionario di teologia biblica</i> , Genova 1994 <sup>5-IX</sup> .
<i>ECS</i>	Allen P. u. a. (Hg.), <i>Early Christian Studies</i> , Brisbane 2000 ff.
<i>FC</i>	Brox N., Geerlings W., Greshake G., Ilgner R., Schieffer R., <i>Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter</i> , Freiburg i. Br. 1990 ff.
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig 1897 ff.
<i>HNB</i>	Kogler F. (Hg.), <i>Herders Neues Bibellexikon</i> , Freiburg i. Br. 2008.
<i>HThK</i>	Winkenhäuser A., Vögtle A., Schnackenburg R. (Hg.), <i>Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament</i> , Freiburg i. Br. 1953 ff.

<i>JLW</i>	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> , Münster 1921 ff.
<i>KKK</i>	<i>Katechismus der Katholischen Kirche</i> .
<i>LG</i>	<i>Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“</i> vom 21. November 1964.
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i> .
<i>NDL</i>	Sartore D, Triacca A. M. (Hg.), <i>Nuovo dizionario di liturgia</i> , Cinisello Balsamo (Milano) 1988.
<i>NEB</i>	Plöger J. G., Schreiner J. (Hg.), <i>Neue Echter-Bibel</i> , Würzburg 1980 ff.
<i>PG</i>	Migne J. P. (Hg.), <i>Patrologia cursus completus. Series Graeca</i> , Paris 1857 ff.
<i>PL</i>	Migne J. P. (Hg.), <i>Patrologia cursus completus. Series Latina</i> , Paris 1841 ff.
<i>RAC</i>	Klauser T. u.a. (Hg.), <i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart 1941 (1950) ff.
<i>RQ</i>	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte</i> , Freiburg i. Br. 1887 ff.
<i>SBS</i>	Haag H., Lohfink N., Pesch W. (Hg.), <i>Stuttgarter Bibelstudien</i> , Stuttgart 1965 ff.
<i>SC</i>	<i>Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“</i> vom 4. Dezember 1963.
<i>SChr</i>	De Lubac H., Daniélou J. (Hg.), <i>Sources chrétiennes</i> , Paris 1941 ff.
<i>SKK NT</i>	Müller P.-G., Miller G. (Hg.), <i>Stuttgarter kleiner Kommentar – Neues Testament –</i> , Stuttgart 1986 <sup>2</sup> ff.
<i>ThWNT</i>	Friedrich G. (Hg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Stuttgart 1933-1979.

# Literaturverzeichnis

## Quellen

### Kirchenväter und antike Autoren

AURELIUS AUGUSTINUS

Über die christliche Lehre (*De doctrina cristiana*):

- Mitterer S., *BKV*<sup>2</sup> 49, Kempten 1925.

AMBROSIUS VON MAILAND

Apologie des Propheten Davids (*Apologia prophetae David*):

- Schenkl C., *CSEL* 32.3/II, Wien 1897.

Kommentar zum Psalm 118 (*Exp. in Ps. CXVIII*):

- Petschenig M., *CSEL* 62, Wien 1913.

De Cain et Abel (*Cain et Ab.*):

- Schenkl C., *CSEL* 32/1, Wien 1897.

Über die Mysterien (*myst.*):

- Schmitz J., *FC* 3, Freiburg i. Br. 1990.

Über die Sakramente (*sacr.*):

- Schmitz J., *FC* 3, Freiburg i. Br. 1990.

CYRILL VON JERUSALEM

Prokatechese und Taufkatechesen (*Procat. und cat.*)

- Häuser P., *BKV*<sup>2</sup> 41, Kempten 1922.
- *Italienische Übersetzung*: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche. Traduzione di Mastri G. e Saxer V. Introduzione e note di Saxer V.*, Milano 1994.

Mystagogischen Katechesen (*myst. cat.*):

- Röwekamp G., *FC* 7, Freiburg i. Br. 1992.
- *Italienische Übersetzung*: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche. Traduzione di Mastri G. e Saxer V. Introduzione e note di Saxer V.*, Milano 1994.

DIDYMUS DER BLINDE

Über die Dreifaltigkeit (*De Trin.*):

- Migne J.-P., *PG* 39, Paris 1858.

EUSEBIUS VON CÄSAREA

Kirchengeschichte (*Hist. eccl.*):

- Eusebius von Cäsarea, *Kirchengeschichte; Hg. u. eingeleitet von Kraft H.*, München 1981.



#### GREGOR VON NYSSA

Homilien über das Hohelied (*hom. in Cant.*):

- Dünzl F., *FC* 16/1-3, Freiburg i. Br. 1994.

Homilie zu Christi Himmelfahrt (*Hom. In Ascen.*):

- Zino F., *PG* 46, Paris 1959.

#### HIPPOLYT

Kommentar zum Hohenlied (*In Cant.*):

- Bonwetsch G. N. - Achelis H., *GCS* 1/I, Leipzig 1897.

Kommentar zum Buch Daniel (*In Dan.*):

- Bonwetsch G. N. - Achelis H., *GCS* 1/I, Leipzig 1897.

#### IRENÄUS VON LYON

Gegen die Häresien (*Adv. Haer.*):

- Brox N., *FC* 8/1, Freiburg i. Br. 1993.

#### JOHANNES CHRYSOSTOMUS

Taufkatechesen (*cat. bapt.*):

- Kaczynski R., *FC* 6/1-2, Freiburg i. Br. 1992.

Homilia versus ebriosos, et de Resurrectione (*Hom. Res.*):

- De Montfaucon B., *PG* 50, Paris 1862.

#### LEO DER GROSSE

Sermonen (*serm.*):

- Steeger T., *BKV*<sup>2</sup> 55, Kempten 1927.

#### MELITO VON SARDES

Osterhomilie (*pass.*):

- Perler O., *SChr* 123, Paris 1966.

#### METHODIUS VON OLYMPOS

Gastmahl (*Symp.*):

- Musurillo H. - Debidour V.-H., *SChr* 95, Paris 1963.

#### ORIGENES

De Principiis (*Per. Arch.*):

- Koetschau P., *GCS* 22/V, Leipzig 1913.

Kommentar zum Hohenlied (*Comm. in Cant.*):

- Brésard L., Crouzel H., Borret M., *SCh* 375, Paris 1991.
- Baehrens W. A., *GCS* 33/VIII, Leipzig 1925.

Homilien zum Hohenlied (*Hom. In Cant.*):

- Baehrens W. A., *GCS* 33/VIII, Leipzig 1925.

Homilien zu Genesis (*Hom. in Gen.*):

- Delarue C. V., *PG* 12, Paris 1857.

QUODVULTDEUS (AUGUSTINUS ZUGESCHRIEBEN)

Über das Glaubensbekenntnis (*De Symb.*):

- Migne J.P., *PL* 40, Paris 1861.

TERTULLIAN

Gegen Markion (*Adv. Marc.*):

- Kroymann AE., *CSEL* 47, Wien 1906.

Über die Seele (*De Anima*):

- Tertullian, *Über die Seele. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. H. Waszink*, Zürich 1980.

Über die Auferstehung des Fleisches (*De resurr. carn.*):

- *Italienische Übersetzung*: Tertulliano, *La resurrezione dei morti; Traduzione e note di Micaelli C.*, Roma 1990.

THEODORET VON CYRUS

Kommentar zum Hohenlied: (*comm. in Cant.*)

- Schulze J. L., *PG* 81, Paris 1864.
- *Englische Übersetzung*: Hill R. C., *ECS* 2, Brisbane 2001.

UNBEKANNTER AUTOR

Oden Salomos (*Ode*):

- Lattke M., *FC* 19, Freiburg i. Br. 1995.

## **Mittelalterliche und neuzeitliche kirchliche Schriftsteller**

AUGUSTINUS (AAGE) VON DÄNMARK

Rotulus pugillaris (*Rot. Pug.*):

- Walz A., *Ang* 6, Roma 1929.

JOHANNES VOM KREUZ

Geistlicher Gesang:

- Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke* IV, München 1967<sup>4</sup>.

THERESIA VON JESUS

Weg der Vollkommenheit (*Camino de perfección [primera redacción – código de el escorial]*):

- Teresa de Jesus, *Obras completas*, Madrid 1972.

WILHELM VON SAINT-THIERRY

Ambrosianischer Kommentar zum Hohenlied:

- Schenkl C., *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 27, Milano-Roma 1993.

## Offizielle Kirchliche Texte

### II. Vatikanisches Konzil

Die Texte der Dokumente des Zweiten Vatikanums stammen aus: Rahner K., Vorgrimler H., *Kleines Konzilkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanum*, Freiburg i. Br. 1991<sup>23</sup>.

### Päpstliche Dokumente

BENEDIKT XVI.:

- Enzyklika „Deus Caritas est“ vom 25. 12. 2005: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 171, Bonn 2006.

### Päpstliche Ansprachen

PIUS XII.:

- Texte zitiert nach: Bugnini A., *Die Liturgiereform. 1948-1975 Zeugnis und Testament*, Freiburg i. Br. 1988.

JOHANNES XXIII.:

- Texte zitiert nach: Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band I: Die erste Konzilsperiode*, Leipzig 1963.

PAUL VI.:

- Texte zitiert nach: Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band II: Die zweite Konzilsperiode*, Leipzig 1965.

BENEDIKT XVI.:

- Texte zitiert nach: Benedikt XVI., *Die Kirchenväter – frühe Lehrer der Christenheit*, Regensburg 2008.

### Weitere Kirchliche Dokumente

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE:

- *Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina*, München 2005.

### Liturgie

STUNDENBUCH:

- Ständige Kommission für die Herausgabe der gemeinsamen liturgischen Bücher im deutschen Sprachgebiet. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, *Stundenbuch* I. Band, München 1997.

## Weitere Literatur

- Alvarez T., *Matrimonio spirituale*. In: *DES*, 1542-1547.
- Beirnaert L., *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino 1965.
- Balthasar H. U., *Origene: il mondo, Cristo e la Chiesa*, Milano 1972.
- Balthasar H. U., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960.
- Barbiero G., *Cantico dei cantici*, Milano 2004.
- Barsotti D., *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957.
- Bernini G., *Osea – Michea – Naum – Abacuc*, Cinisello Balsamo 1997<sup>3</sup>.
- Boismard M. E., *Anmerkungen zu Offenbarung*. In: *Neue Jerusalemer Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1991<sup>5</sup>.
- Bonato A., *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di Sant'Ambrogio*. In: *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa = DSBP 20*, Roma 1998, 207-260.
- Bugnini A., *Die Liturgiereform. 1948-1975 Zeugnis und Testament*, Freiburg i. Br. 1988.
- Camelot P. T., *Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewusstsein der lateinischen Väter*. In: Daniélou J. und Vorgrimler H. (Hg.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg i. Br. 1961, 134-151.
- Casel O., *Die Taufe als Brautbad der Kirche*. In: *JLW 5*, 1925, 144-147.
- Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961.
- Castellano Cervera J., *Iniziazione cristiana*. In: *DSP*, 351-362.
- Castellano Cervera J., *La mística de los sacramentos de la iniciación cristiana*, Barcelona 2006.
- Castellano Cervera J., *Liturgia*. In: *DES*, 1450-1468.
- Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi mistagogiche di Sant'Ambrogio di Milano*. In: *CivCatt III* (1998), 29-41.
- Cattenoz, J.-P., *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de Saint Jean Chrysostome*, Venasque, 1992.
- Consiglio Episcopale Permanente della C.E.I., *L'iniziazione cristiana*, Napoli 2003.
- Cortesi A., *Le omelie sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma 2000.
- Crouzel H., *Introduction*. In: *SCh 375*, 9-77.
- Crouzel H., *Origene*, Roma 1986.
- Daissler A., *Zwölf Propheten 1. Hosea; Joël; Amos = NEB 4*, Würzburg 1992<sup>3</sup>.
- Daniélou J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963.
- Dassmann E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- Dassmann E., *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*. In: *RQ 61* (1966), 121-144.

- De la Potterie I., *Le nozze messianiche e il matrimonio cristiano*. In: *Parola, Spirito e Vita* 13 (1986), 87-104.
- De la Potterie I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988.
- De Lubac H., *Die Kirche, eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968.
- De Lubac H., *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln 1968.
- Di Sante C., *La Preghiera di Israele*, Casale Monferrato 1985.
- Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg i. Br. 1994.
- Ernst M., *Heilige Hochzeit*. In: *HNB*, 303.
- Frank K. S., *Einleitung*. In: Origenes und Gregor der Große, *Das Hohelied*, Einsiedeln 1987, 9-35.
- Frank K. S., *Hoheslied*, in: *RAC* 16, 58-87.
- Fuhs H. F., *Ezechiel 1 – 24*. = *NEB* 7, Würzburg 1986<sup>2</sup>.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief* = *HThK NT* 10, Freiburg i. Br. 1977<sup>2</sup>.
- Hill R. C., *Introduction*. In: Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, [=ECS 2], Brisbane 2001, 3-18.
- Hoppe R., *Epheserbrief, Kolosserbrief* = *SKK NT* 10, Stuttgart 1987.
- Jacob C., „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt a. M. 1990.
- Jeremias J., *νόμῳ, νόμῳ*. In: *ThWNT* IV, 1092-1099.
- Jimenez Hernandez E., *Storia della Salvezza*, Napoli 2003.
- Jung F., *Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? (Hld 3,3). Das Hohelied Salomos und seine Auslegung in Geschichte und Gegenwart*. In: Düsing E., Klein H.-D. (Hg.), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg 2009, 121-146.
- Kaczynski R., *Einleitung*. In: *FC* 6/1, 9-104.
- Klauck H.-J., *2. Korintherbrief* = *NEB* 8, Würzburg 1988<sup>2</sup>.
- Kleinschmidt F., *Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*, Frankfurt am Main 1998.
- Knupp J., *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus*, München 1995.
- Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus*, Bonn 2001.
- Kremer J., *2. Korintherbrief* = *SKK NT* 8, Stuttgart 1990.
- Lacan M. F., *Sposo – Sposa*. In: Leon-Dufour X., *Dizionario di teologia biblica*, Genova 1994<sup>5</sup>, 1243-1247.
- Lewy H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929.
- Lies L., *Origenes' >Peri Archon<: eine undogmatische Dogmatik; Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1992.
- Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*. In: *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* = *DSBP* 42, Roma 2006, 213-299.
- Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*. In: *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* = *DSBP* 42, Roma 2006, 14-83.

- Mazza E., *La Mistagogia; una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988.
- McCarthy D. J., *Der Gottesbund im Alten Testament* = SBS 13, Stuttgart 1966.
- Meloni P., *Cantico dei Cantici* in: DPAC I, 580-584.
- Minissale A., *Prostituzione*, in: *Piccolo dizionario biblico*, Milano 1988, 264.
- Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band I: Die erste Konzilsperiode*, Leipzig 1963.
- Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band II: Die zweite Konzilsperiode*, Leipzig 1965.
- Neunheuser B., *Spiritualità liturgica*. In: NDL, 1325-1346.
- Neunheuser B., *Vorwort*. In: Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961.
- Noce C., *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002.
- Nocent A., *Iniziazione Cristiana*. In: NDL, 632-648.
- Nocent A., u. a. (Hg.), *Anàmnesis I. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Torino 1974.
- Ohly F., *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958.
- Orazio A., *Figure veterotestamentarie del battesimo in S. Ambrogio. Per un'attualizzazione della mistagogia antica*. In: *Rassegna di teologia* 34 (1993) 416-439.
- Osty E., *Anmerkungen zu Hosea*. In: *Neue Jerusalemer Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Freiburg i. Br. 1991<sup>5</sup>.
- Pasini C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996.
- Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 2: dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno (+604)*, Roma 1984.
- Pfammatter J., *Epheserbrief, Kolosserbrief* = NEB 10, Würzburg 1990<sup>2</sup>.
- Porsch F., *Johannes-Evangelium* = SKK NT 4, Stuttgart 1988.
- Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- Ravasi G., *Il Cantico dei cantici*, Bologna 1992.
- Röwekamp G., *Einleitung*. In: FC 7.
- Sartore D., *Aspetti cristologici delle catechesi battesimali del Crisostomo*. In: Löhrer M. u. Salmann E. (Hg.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Roma 1995.
- Sartore D., *Chiesa e Liturgia*. In: NDL, 231-241.
- Saxer V., *Introduzione e Note*. In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, Milano 1994.
- Schenke L., *Die Urgemeinde: geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990.
- Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*. In: Schlosser M. (Hg.), *Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens*, Köln 2005, 41-73.
- Schmid J., *Brautschaft, heilige*. In: RAC 2, 528-563.
- Schmitz J., *Einleitung*. In: FC 3, 7-73.

Schreiner J., *Jeremia 1 – 25,14 = NEB 3*, Würzburg 1993<sup>3</sup>.

Schwienhorst-Schönberger L., *Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens*. In: Clines D. J. A., Lichtenberger H., Müller H.-P. (Hg.), *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstag Gerhard von Rads = Altes Testament und Moderne 12*, Münster 2003, 81-91.

Sieben H. J., *Sobria ebrietas*. In: *Sieben H. J., »Gott-Erinnern« und andere Kapitel aus der geistlichen Überlieferung = Bibliotheca spiritualis – Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité*, hg. V. Hermann Josef Sieben - Vol. I, Köln 2003, 182-204.

Strack H. L. - Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München 1994<sup>10</sup>.

Trepp L., *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992.

Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen 2001.

Zimmermann R., Nuptial Imagery in the Revelation of John. In: *Bib 84* (2003), 153-183.





## Einführung

Nach meiner Teilnahme am Seminar über die Spiritualität der Sakramente, das Frau Professor Marianne Schlosser im Wintersemester 2007/08 gehalten hatte, und besonders Dank ihrer Einführung in die Spiritualität der Katechesen über die Initiation der Kirchenväter, habe ich mich entschlossen eine Diplomarbeit zum Thema: „Die christliche Initiation als geistliche Hochzeit bei den Kirchenvätern“ zu schreiben.

Diese Arbeit will den Spuren des Geistes folgen, der das Zweite Vatikanische Konzil und die liturgische Bewegung, die dafür Ausschlag gebend war, beseelt hat. Die neue Rezeption der patristischen Theologie im Umfeld des II. Vatikanums, deren wichtige Impulse gleich am Anfang dieser Arbeit in Anspruch genommen werden, hat die Schätze der patristischen Literatur wieder ans Licht gebracht, besonders im Bezug auf die christliche Initiation in den ersten Jahrhunderten.

Für die Lehrsynthese, welche das christliche Leben und seine in der christlichen Initiation gründenden sakramentalen Wurzeln als „geistliche Hochzeit“ in der Geschichte der Theologie der Spiritualität finden konnten, gibt es drei verschiedene Inspirationselemente. Diese Elemente werde ich im ersten Teil dieser Arbeit herausarbeiten. Unter diesen Elementen waren die biblischen Wurzeln des Motivs der geistlichen Hochzeit die wichtigste Quelle für den literarischen Ursprung.<sup>1</sup>

So wie J. Castellano in seinem Beitrag, „*Mística de los sacramentos de la iniciación cristiana*“ geschrieben hat, ist das Thema der geistlichen Hochzeit, das eine sehr wichtige Rolle in der ganzen Geschichte der christlichen Spiritualität gespielt hat, gleichzeitig ein Thema, das die biblische, die liturgische und die patristische Theologie interessierte.<sup>2</sup> Diese Aussage weist auf den Aufbau dieser Arbeit hin.

Nach einer Analyse der drei Quellen des literarischen Ursprungs unseres Themas werde ich die wichtigste Quelle tiefer erforschen und so werde ich zunächst die biblischen Wurzeln und einige gemeinsame Aspekte der biblischen Theologie der

---

<sup>1</sup> Vgl. Balthasar H. U., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, 154.

<sup>2</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística de los sacramentos de la iniciación cristiana*, Barcelona 2006, 26.

Kirchenväter behandeln, vor allem im Hinblick auf die Auslegung des Hohenliedes.

Ich werde dann die enge Verbindung zwischen der biblischen und der liturgisch-sakramentalen Theologie der Väter behandeln und einige wichtige Punkte der christlichen Initiation und der Mystagogie im IV. Jahrhundert berühren.

Das IV. Jahrhundert ist der Kontext, aus dem die im darauf folgenden Kapitel behandelten patristischen Texte stammen. Die Mehrheit dieser Texte stammt aus den Werken von Ambrosius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus, die die christliche Initiation als eine geistliche bzw. mystische Hochzeit betrachten.

Im Schlusswort werde ich einige zusammenfassende Folgerungen ziehen, indem ich die wichtigsten Themen aus den analysierten patristischen Texten hervorzuheben versuche.

# 1. Zur neuen Rezeption der patristischen Theologie im Umfeld des II. Vatikanums

Inmitten aller Arbeit der liturgischen Bewegung des 19. und des 20. Jahrhunderts, die als eines der Werkzeuge gelten kann, die der Heilige Geist benutzt hat um das heilige Konzil zu inspirieren,<sup>3</sup> ist das Mysterium der Kirche bedeutsam gegenwärtig gewesen. In ihrer freilich schöpferischen Zeit wünschte sich die liturgische Bewegung dem Menschen zwar nicht ein neues, aber ein lange beschattetes Antlitz der Kirche zu zeigen;<sup>4</sup> sie suchte ihn so unmittelbar wie möglich auch an das innerste Wesen der Kirche, an ihren sakramentalen Charakter und an ihre heiligenden Funktionen heranzuführen,<sup>5</sup> so wie das folgende Zitat von Odo Casel bezeugt: „O heilige Ekklesia! war der Jubelruf der alten Kirche; neben dem Namen Christi war ihr kein Wort so lieb wie dieses, in dem sie sich selbst in ihrer Einheit mit Christus aussprach. Freilich konnte dieser Jubel der Liebe nur deshalb so laut und innig sein, weil die Kirche sich hier in ihrem innersten Wesen, in ihrem Liebesbunde mit Christus schaute: als *Sponsa Christi*, Braut Christi ... In den Zeiten des Individualismus ist diese Benennung und Auffassung der Kirche verloren gegangen oder zurückgetreten, wenigstens in dem lebendigen Bewusstsein der Gläubigen und in der Theologie ... Man war stolz darauf, die Kirche nunmehr klarer, fester definieren zu können ... Gewiss war diese Erkenntnis der Kirche als einer sichtbaren, von Papst und Bischöfen geleiteten, bis ins letzte organisierten Rechtsgemeinschaft sehr wichtig und wertvoll, ja, für die letzten Jahrhunderte mit ihren Auflösungstendenzen geradezu lebensnotwendig ... Die Kirche ist für die alten Christen zunächst »*Agape*« Liebesbund, aufgebaut auf der in Christus sich offenbarenden Liebe Gottes ... Der tiefste und sprechendste Ausdruck dieser Eigenart der Kirche war ihre Bezeichnung als Braut Christi“.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Papst Pius XII. sagte in seiner Ansprache zu den Teilnehmern an dem ersten internationalen pastoralliturgischen Kongress am 22. September 1956: „Die liturgische Bewegung ist gleichsam wie ein Zeichen der göttlichen Vorsehung für die gegenwärtige Zeit, wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“. Der Text stammt aus: Bugnini A., *Die Liturgiereform. 1948-1975 Zeugnis und Testament*, Freiburg i. Br. 1988, 33. Die Worte des Papstes fanden dann Aufnahme in SC 43.

<sup>4</sup>Vgl. Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 154.

<sup>5</sup> Neunheuser, B., *Vorwort*. In: Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961, 11-12.

<sup>6</sup> Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, 60.

Als Bestätigung der Arbeit dieser Zeit kann man die Enzyklika *Mystici Corporis* von 1943 bezeichnen, in der Papst Pius XII. die tiefe, wahrhaft biblische, von den Vätern und den großen Theologen des Mittelalters geliebte und dem liturgischen Gebet vertraute Sicht der Kirche als des Leibes Christi und damit als der Christus, dem Herrn, in größter Einheit verbundenen Braut wieder betonte.<sup>7</sup> „Die Kirche ist vielmehr etwas, das mit der Leiblichkeit bzw. mit der Menschlichkeit Christi auf geheimnisvolle Weise zusammenhängt, das durch seine Menschwerdung eingeleitet, durch seine Predigt vorbereitet, durch seinen Kreuzestod und vor allem durch seine Passion einleitende Eucharistie endgültig begründet worden ist: eine mystische Teilnahme an seiner hypostatischen Einheit, seiner gottesmenschlichen Person“.<sup>8</sup>

Das zweite Vatikanische Konzil wünschte sich dann ein erneuertes Antlitz der Kirche vorzustellen. Die dogmatische Konstitution über die Kirche gilt als die größte Frucht des II. Vatikanum. Es ist der zentrale Text, das Herz vom Konzil, um den alle anderen Texte kreisen. *Lumen Gentium* ist so wie die Fleischwerdung des Geistes, der die Konzilsväter beseelt hat. Die wichtige Bedeutung dieser Konstitution in der Kirchengeschichte besteht darin, dass sie die erste und die umfassendste ist, in der ein Konzil die Lehre über die Kirche direkt im Horizont der Offenbarung behandelt, ohne dass ihre Inhalte sich begrenzen, von Häresien bedrohte Wahrheiten auszudrücken bzw. apologetische Interessen verfolgen. *Lumen Gentium* ist die Bekanntmachung des Selbstbewusstseins der Kirche über ihr Geheimnis und ihre Mission.<sup>9</sup>

Papst Johannes XXIII. hat diesen Zweck in der Eröffnungsrede vom 11. Oktober 1962 hervorgehoben: „Die Kirche hat diesen Irrtümern zu allen Zeiten widerstanden, oft hat sie diese auch verurteilt, manchmal in großer Strenge. Heute dagegen möchte die Braut Christi lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären als zu

---

<sup>7</sup> Vgl. Neunheuser, B., Vorwort zu Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, 13. Vgl. auch Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 160-161.

<sup>8</sup> Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 161. In diesem Zitat Balthasars tritt deutlich die sakramentale Wurzel des Bildes der Kirche als Braut und gleichzeitig die Notwendigkeit des ekklesiologischen Sinnes der Sakramente hervor.

<sup>9</sup> Vgl. Jimenez Hernandez E., *Storia della Salvezza*, Napoli 2003, 186-187.

verurteilen“.<sup>10</sup> Paul VI. nimmt die Anliegen von Johannes XXIII. auf und entwickelt sie in der Ansprache bei der Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode am 29. September 1963: „Hier leuchtet das Antlitz der Braut Christi ... Uns scheint jetzt auf jeden Fall die Zeit gekommen zu sein, wo die Wahrheit über die Kirche Christi besser erforscht, erörtert und verdeutlicht werden muss, wohl nicht durch solche feierliche Erklärungen, die man dogmatische Definitionen nennt, sondern eher durch Erklärungen, durch die die Kirche sich selbst durch eine besonders ausdrückliche lehramtliche Kundgebung vergegenwärtigt, was sie über sich selbst denkt ... Wir glauben, der Geist der Wahrheit wird in diesem Ökumenischen Konzil der lehrenden Kirche noch strahlungskräftigeres Licht schenken und eine noch einsichtigere Lehre über das Wesen der Kirche vorlegen; dann wird sie gleichsam als Christi Braut in ihm selbst ihr eigenes Spiegelbild suchen und in ihm selbst, von brennender Liebe getrieben, ihre eigene Gestalt zu entdecken suchen, jenen Glanz nämlich, mit dem er selbst die Kirche ausgestattet sehen will“.<sup>11</sup>

Nach den bibeltheologischen Untersuchungen, den patristischen Studien, den theologiegeschichtlichen Forschungen der liturgischen Bewegung, die den Boden für das heilige Konzil vorbereitet haben, hat das Konzil und die Wiederenthüllung des leuchtenden Wesens der Kirche und ihres Antlitzes als Braut Christi (vgl. besonders SC 7; 47; 84-85; LG 1; 4; 6; 7; 9; 39; 41; 64-65) neues Licht auch auf den hochzeitlichen Aspekt des ganzen christlichen Lebens geworfen: „Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als »allein Heiliger« gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph 5,25-26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle ... zur Heiligkeit berufen“.<sup>12</sup>

In verschiedenen Artikeln wird der *Katechismus der Katholischen Kirche* die Lehre des Konzils über die Bräutlichkeit des christlichen Lebens aufnehmen (vgl. 757, 772-773, 796, 808, 823, 867, 926, 1617): So wie Paulus (vgl. Eph 5,32) nennt der Katechismus die bräutliche Vereinigung Christi und der Kirche ein

---

<sup>10</sup> Der Text stammt aus: Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band I: Die erste Konzilsperiode*, Leipzig 1963, 217.

<sup>11</sup> Der Text stammt aus: Müller O. (Hg.), *Vaticanum secundum. Band II: Die zweite Konzilsperiode*, Leipzig 1965, 60 und 65-66.

<sup>12</sup> LG 39. Die Texte der Dokumente des Zweiten Vatikanums stammen aus: Rahner K., Vorgrimler H., *Kleines Konzilkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanum*, Freiburg i. Br. 1991<sup>23</sup>.

„tiefes Geheimnis“ (KKK 772). „Da die Kirche mit Christus als ihrem Bräutigam vereint ist, wird sie ihrerseits Geheimnis“.<sup>13</sup> Dieses Mysterium der Kirche wird in dem Titel dieses Abschnittes des Katechismus als „Mysterium der Vereinigung der Menschen mit Gott“ bezeichnet. Unter dieser Voraussetzung gewinnt die Definition von Mystik im Katechismus eine besondere Bedeutung für unsere Arbeit. So lesen wir im Artikel 2014: „Der geistliche Fortschritt strebt nach immer innigerer Vereinigung mit Christus. Diese Vereinigung wird »mystisch« genannt, weil sie durch die Sakramente – »die heiligen Mysterien« – am Mysterium Christi teilhat und in Christus am Mysterium der heiligen Dreifaltigkeit. Gott beruft uns alle zu dieser innigen Vereinigung mit ihm. Besondere Gnaden oder außerordentliche Zeichen dieses mystischen Lebens werden nur Einzelnen gewährt, um die uns allen geschenkte Gnade sichtbar zu machen“.<sup>14</sup>

Diese Vereinigung mit Gott ist eine der wichtigsten Aspekte der christlichen Mystik, sie wird schon seit den Kirchenvätern als „geistliche bzw. mystische Hochzeit“ erfahren und beschrieben. Seitdem ist diese Idee Gemeingut der Theologie aller Jahrhunderte geworden.<sup>15</sup>

Mit dem Wortschatz der Kirchenväter und nach der Lehre des Katechismus könnte man sagen: alle sind berufen, Braut Christi zu sein und mit ihm durch die Sakramente eine geistliche Hochzeit einzugehen.<sup>16</sup>

Der Bräutigam hat im Bezug auf seine Kirche eine zweifache Bewegung, die Eigenschaft seines Priestertums ist. Diese Bewegung besteht aus Heiligung und Kult. Christus bringt den Menschen das Heil, er heiligt sie durch seine Menschwerdung, die in den Sakramenten der Kirche fort dauert, so wie die Väter gesagt haben: „Was also an unserem Erlöser sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente“<sup>17</sup> oder: „*non per speculum, non in aenigmate, sed faciem ad faciem te mihi, Christe, demonstrasti; in tuis te inuenio (te in tuis teneo) sacramentis*“.<sup>18</sup>

Gleichzeitig richtet Christus seinen ewigen Kultus der Liebe des Gehorsams auf den Vater. In dieser kultischen Bewegung zieht Christus immer seine vielgeliebte

---

<sup>13</sup> KKK 772.

<sup>14</sup> KKK 2014.

<sup>15</sup> Vgl. Schmid J., *Brautschaft, heilige*. In: RAC 2, 547.

<sup>16</sup> Vgl. KKK 1617.

<sup>17</sup> Leo der Grosse, *serm. LXXIV*, 2, (Steeger, *BKV*<sup>2</sup> 55, 209).

<sup>18</sup> Ambrosius von Mailand, *Apologia prophetae David*, I, 12,58 (Schenk, *CSEL* 32/3.II, 340).

Braut, die Kirche, mit sich und er führt so in ihr den Kultus der ganzen Menschheit wieder zum Vater.<sup>19</sup>

In diesem Sinn wird ein weiteres, das wichtigste Anliegen der liturgischen Bewegung betont, das in den Dokumenten des Konzils seinen Niederschlag gefunden hat,<sup>20</sup> nämlich der Versuch, die christliche Initiation und ihre Sakramente als Quelle und Höhepunkt des Lebens der Kirche und des ganzen christlichen Lebens wieder in die Mitte der theologischen Aufmerksamkeit zu führen.<sup>21</sup>

Dies hat dazu gedient, zu erklären und festzustellen, dass das christliche Leben in einer liturgischen Perspektive zu betrachten ist, um zu vermeiden, dass die Liturgie und besonders die Sakramente nur zu einem wichtigen Aspekt des christlichen Lebens reduziert werden (Gebet, Askese, heldenhafte Ausübung der Tugenden, Kontemplation, Martyrium, mystische Erfahrung usw.), ohne die tiefen sakramentalen Wurzeln dieser Erscheinungsformen des christlichen Lebens zu zeigen.<sup>22</sup>

Die erste Besonderheit, wie das Zweite Vatikanum den Diskurs über die Liturgie in *Sacrosanctum Concilium* einführt, ist, dass es – anders als in der bisherigen liturgischen Theologie – die Offenbarung, so wie schon in der biblischen Theologie üblich, als Heilsgeschichte behandelt. Indem man diese Definition auf den liturgischen Ebenen einführt, zeigt sie sich bald als Schlussstein der ganzen Liturgie.<sup>23</sup>

Nun ist es gerade die Sicht des geistlichen Lebens in der Perspektive von persönlicher und gemeinschaftlicher „Heilsgeschichte“, die den Weg der göttlichen Berufung, der Gerechtmachung, der Heiligung und der Verherrlichung (vgl. *Röm* 8,30; *KKK* 2012) in Christus und im Geist wiedergibt und die zwischen dem, was im geistlichen Leben kostenloses Werk Gottes ist und dem, was der freiwilligen Antwort des Menschen anvertraut ist, die richtigen Grenzen setzen kann. Der Mensch braucht seinerseits dem Werk des Heiligen Geistes die Erfüllung des göttlichen Heilsplanes zu erlauben.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *Liturgia*; In: *DES*, 1452.

<sup>20</sup> Vgl. besonders *SC* 9-10; *LG* 7-11.

<sup>21</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 11.

<sup>22</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *Liturgia*, 1455.

<sup>23</sup> Vgl. Marsili S., *La teologia della liturgia nel Vat. II*. In: Nocent A., u. a. (Hg.), *Anàmnesis I. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, 88-89.

<sup>24</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *Liturgia*, 1455.

In ihrer persönlichen Verwirklichung, die das geistliche Leben bzw. der Weg der Heiligkeit ist, ereignet sich die Heilsgeschichte in der Kirche, im Heilssakrament und sie drückt sich in der Liturgie aus. So ist die Liturgie mit ihren Worten und ihren Taten „Heilsgeschichte *in actu*“.<sup>25</sup>

Wir können den Sinn des geistlichen Lebens in seinen höchsten Erscheinungsformen oder in seinen ordentlichen Verwirklichungen nicht verstehen, wenn wir sie nicht in ein heilsgeschichtliches Muster zurückführen oder wenn wir ihre Wurzeln und Anwendungen nicht bei ihren sakramentalen Quellen suchen.<sup>26</sup>

Jedes christliche Leben findet seinen Anfang in der christlichen Initiation und bricht vom Hören des Wortes hervor, das zur Umkehr ruft und zur Taufe und Firmung führt, und ernährt sich von der Eucharistie.<sup>27</sup> Dieses „Leben im Geist“ entwickelt sich und reift im Kontakt mit den Quellen der Heiligkeit: die *Communio* mit Christus und seinem Geist, die konkret in den Sakramenten der Kirche den Gläubigen gespendet werden.<sup>28</sup>

Demnach könnten wir feststellen, dass die christliche Spiritualität hauptsächlich eine Spiritualität der christlichen Initiation und in besonderer Weise der Taufe ist: eine harmonische und kohärente Entwicklung aller in der Taufe enthaltenen Gnadenkeime.<sup>29</sup>

Die christliche Heiligkeit und Vollkommenheit ist der lange Weg der persönlichen Annahme und der menschlichen Reifung der Gaben und der Forderungen der Taufe durch die individuelle und kollektive Geschichte, so wie Gregor von Nyssa sagt: „Und weder macht derjenige, der nach oben geht, jemals darin halt, einen Anfang aus dem anderen zu gewinnen, noch vollendet sich der Anfang des jeweils Größeren in sich selbst. Denn niemals bleibt das Verlangen des Aufwärtsgelenden bei dem, was erkannt ist“.<sup>30</sup>

Die Liturgie bleibt so die erste Quelle des geistlichen Lebens, aber sie ist auch die Wirklichkeit, die im Leben des Getauften immer anwesend ist. Dieser Anfang wird weiter geführt, gepflegt und vertieft durch die anderen Formen des liturgischen Lebens, besonders durch die Firmung als Gabe des Heiligen Geistes

---

<sup>25</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *Liturgia*, 1456.

<sup>26</sup> Vgl. KKK 2014.

<sup>27</sup> Vgl. KKK 1229.

<sup>28</sup> Vgl. KKK 1118, 1131.

<sup>29</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *Liturgia*, 1456.

<sup>30</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant. VIII* (Dünzl, FC 16/2, 467).



und durch die Eucharistie als Erneuerung der Vereinigung mit Christus und seinem österlichen Geheimnis im kirchlichen Leib.<sup>31</sup>

Die Einheit dieser drei Sakramente der christlichen Initiation ist nach A. Nocent nicht von der Analyse ihrer Wirkungen aus zu finden – wie es oft versucht wurde –, sondern im Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte und im Plan Gottes, um den Bund wieder in Kraft zu setzen.<sup>32</sup>

Im ehelichen Charakter dieses Bundes erscheint das Antlitz der Kirche als Braut Christi und die Liturgie erfüllt ihren Dienst: Die Liturgie ist besondere Epiphanie der Kirche und so findet die Kirche besonders in der Liturgie die Erscheinungsform und die Verwirklichung ihres Geheimnisses der Einheit und des Heils.<sup>33</sup>

So wie die Kirche sind aber alle berufen, Braut Christi zu sein und mit ihm durch die Sakramente eine geistliche Hochzeit einzugehen.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. Neunheuser B., *Spiritualità liturgica*; In: *NDL*, 1325; Castellano Cervera J., *Liturgia*, 1456. Aber auch vom selben Autor: *Iniziazione cristiana*. In: Ancilli E. (Hg.), *Dizionario di spiritualità dei laici*, Mailand 1981, 351-362.

<sup>32</sup> Nocent A., *Iniziazione Cristiana*; In *NDL*, 633.

<sup>33</sup> Vgl. Sartore D., *Chiesa e Liturgia*; In: *NDL*, 232.

<sup>34</sup> Vgl. *KKK* 1617; 2014.



## 2. Die Geistliche Hochzeit in der christlichen Literatur

Die *Termini* „geistliche (bzw. mystische) Hochzeit (bzw. Verlobung)“ sind schon von den Kirchenvätern in die geistliche Literatur des Christentums eingeführt worden, dank ihrer auf klaren biblischen Gründen fundierten bräutlichen Vorstellung des christlichen Lebens. Gestützt vom Zeugnis und von der Erfahrung der großen Mystiker der christlichen Geschichte, haben diese *Termini* ihren beständigen Platz im technischen Sprachgebrauch gefunden<sup>35</sup> und diese Vorstellung ist Gemeingut der patristischen und der späteren Theologie aller Jahrhunderte geworden.<sup>36</sup>

Die Aufnahme, die diese Begriffe und der hochzeitliche Symbolismus gefunden haben, hat ihren Grund in der Wirksamkeit, mit der sie einige Aspekte des christlichen Lebens berühren und hervorheben: als allererstes den primären und definitiven persönlichen und interspersellen (Gott und Mensch) Charakter des christlichen Lebens.<sup>37</sup> Es sind die Grundelemente des Hochzeitlichen Symbols, die als tiefer Inhalt des Heilsmysterium erfahren und als Interpretationsschlüssel verwendet werden:<sup>38</sup> das christliche Leben ist hauptsächlich eine Sache der Liebe; seine Entwicklung folgt einer Richtung, die von einer zwischenpersönlichen Liebe bestimmt wird. Die geistliche Vereinigung der zwei Geliebten ereignet sich Geheimnisvollerweise in der Gegenwart durch den Glauben und die Sakramente.<sup>39</sup>

Es ist möglich drei verschiedene Inspirationselemente für das Thema der geistlichen Hochzeit zu finden: erstens die „ur-allegorischen“ Elemente, die direkt aus dem menschlichen ehelichen Leben stammen, sowohl aus ihrem sakramentalen Aspekt, als auch aus einer rein natürlichen Erfahrung; zweitens die biblische Offenbarung, die das Geheimnis des Heils nicht nur als die Allegorie der menschlichen Liebe vorstellt, sondern auch als ein bräutliches Geschehen sowohl auf kirchlicher Ebene (Gott und sein Volk), als auch auf der individuellen Ebene

---

<sup>35</sup> Vgl. Alvarez T., *Matrimonio spirituale*; in: DES, 1542.

<sup>36</sup> Vgl. Schmid J., *Brautschaft, heilige*, 547.

<sup>37</sup> Vgl. Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 148-202.

<sup>38</sup> Vgl. Alvarez T., *Matrimonio spirituale*, 1542.

<sup>39</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, München 1963, 193; Alvarez T., *Matrimonio spirituale*, 1542.

(Christus bzw. der Logos und die *anima ecclesiastica*) präsentiert; drittens die Erfahrung der Heiligen und Mystiker, die in der Tiefe des christlichen Geheimnisses die Erfahrung der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen in einem allegorischen und geistlichen Sinn als eine wahrhafte und sehr intensive hochzeitliche Erfahrung entdeckt haben.

Einige Autoren haben den ersten dieser drei Aspekte hervorgehoben:<sup>40</sup> Die menschliche Ehe ist – aus dieser Sichtweise – an sich ein Symbol, das fähig ist, den rein anthropologischen Rahmen, in dem es sich verwirklicht, zu übersteigen und die Spuren der Beziehungen der Liebe und der Fruchtbarkeit, die zwischen Gott und dem Menschen bestehen, zu zeigen.

Gott hat Mann und Frau so geschaffen, dass sie sich einander opfern, sich schenken, in selbstloser Hingabe eins werden. Die Braut und Gattin lebt nicht in sich, sondern ganz in dem geliebten Bräutigam und Gatten, nach dessen Namen sie sich nennt und in dessen Wesen sie aufgeht. Die Schrift hat daher von Anfang an diese menschliche Liebesgemeinschaft als ein Bild, eine Analogie der göttlichen Liebe zur Menschheit und der Gegenliebe eben dieser Menschheit betrachtet.

Es ist also eine Urform menschlicher Seinsordnung, die hinter dem Bild von der Braut Christi steht; und diese baut auf einer Grundtatsache des menschlichen Wesens auf. Denn Gott schuf den Menschen nicht als Mensch an sich, sondern, wie die Genesis sagt, als Mann und Frau. So ist die Teilung des Menschen in Mann und Frau eine Schöpfungstat Gottes voll unendlicher Tiefe. Schon die Kirchenväter haben bei der Behandlung der Genesiskapitel diese Idee angesprochen und darin ein Bild Christi und der Kirche gesehen.<sup>41</sup>

Diese „Ur-allegorie“ könnte die Gemeinsamkeit der meisten Religionen erklären, die die Ehe als etwas religiöses und als Ausdruck der Beziehung zu Gott betrachten. Diese „Ur-Allegorie“ wäre der Grund dafür, dass JHWH dieses von ihm selbst geschaffene Symbol in der Bibel verwendet und dass die christliche Erfahrung der Beziehung zu Gott notwendigerweise einen hochzeitlichen Charakter bekommt. Diese ur-allegorischen Elemente führten aber die Völker, die

---

<sup>40</sup> Als Beispiel hier gelte: Beirnaert L., *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino 1965, 318-329.

<sup>41</sup> Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, 62. Vgl. auch Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 155.

rund um Israel wohnten, dazu, Mythen und Riten zu entwickeln, die von JHWH und den Propheten stark kritisiert wurden.<sup>42</sup>

Die „geistliche Hochzeit“ hat in ihren biblischen Wurzeln die wichtigste Quelle ihres literarischen Ursprungs gefunden.<sup>43</sup> Bei der biblischen Offenbarung handelt es sich aber nicht um einen Mythos in dem Sinne, wie ihn etwa die kananäische Religion gekannt hat, wo der göttliche Bräutigam (Himmels-gott) die Erd- (Fruchtbarkeits-) Göttin befruchtet, deren Baal (= Herr und Gatte: *Hos* 2,18; vgl. *Ri* 2,11 f) er ist. Diesem Mythos entsprachen sexuelle Riten, vor allem die Tempelprostitution,<sup>44</sup> die in engstem Zusammenhang mit dem Götzendienst standen. Deshalb bezeichnet sie der eifersüchtige Gott, der sie verurteilt, als Prostitution, um sie zu brandmarken (vgl. *Ex* 34,15 f; *Jes* 1,21). Der Gott Israels aber ist nicht der Bräutigam seines Landes, sondern seines Volkes; die Liebe, die sie verbindet, hat eine Geschichte; die ungeschuldete Zuvorkommenheit Gottes und der Triumph seiner Barmherzigkeit über die Treulosigkeit seines Volkes sind prophetische Themen. Sie tauchen zum ersten Mal bei Hosea auf, der sich auf Grund der Erfahrung in seiner eigenen Ehe ihres Symbolwertes bewusst geworden ist und diese Religionen einer harten Kritik unterzieht.

Das lässt uns denken, dass der Ursprung der hochzeitlichen Interpretation des christlichen Lebens viel wahrscheinlicher in der Heiligen Schrift und besonders in dieser prophetischen Tradition ist, die mit Hosea beginnt und den Gottesbund als Ehebund sieht (vgl. *Hos* 1-3; *Jes* 54; 62; *Jer* 2-3; 31; *Ez* 16; 23).

Die heilige Schrift allegorisiert nicht nur die menschliche Liebe als Widerschein und Symbol der Liebe zwischen Gott und dem Menschen in der Heilsgeschichte, sondern stellt sie als etwas ganz bräutliches vor. Um den Synkretismus mit den anderen Religionen und Mythen, mit ihren Riten, ihrem Materialismus und ihrem Erotismus zu vermeiden, überträgt die Bibel dieses Symbol und die darauf folgende Vorstellung des religiösen Lebens auf eine geistliche Ebene.

Die Initiative und das Wirken werden ausschließlich JHWH, dem Logos oder Christus zugeschrieben: JHWH oder Christus sind jene, die sich in das Volk bzw. die Kirche verlieben und sie zur Hochzeit führen. Das geschieht für die Kirche in

---

<sup>42</sup> Ernst M., *Heilige Hochzeit*, in: Kogler F. (Hg.), *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg i. Br. 2008, 303.

<sup>43</sup> Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 154.

<sup>44</sup> Vgl. Minissale A., *Prostituzione*, in: *Piccolo dizionario biblico*, Milano 1988, 264.

einer zweifachen Weise, ohne jedoch die zwei Ebenen voneinander zu trennen: auf gemeinschaftlicher oder persönlicher Ebene.

Die gemeinschaftliche Formel wird sowohl im AT als auch im NT stark bevorzugt. Gott nimmt Israel, sein Volk schon zur Zeit der Jugend, die es in der Wüste verbracht hat, als seine Braut (vgl. *Jer* 2,2); JHWH wird später durch Untreue betrogen (vgl. *Jer* 2,32); trotzdem wird JHWH weiter der ewige Bräutigam des Volkes sein.

Nach dieser Tradition, die ihren Ursprung in der Botschaft des Propheten Hosea hat und von Jesaja, Jeremia und Ezechiel weiter entwickelt wird, hat zuerst Israel und dann die Kirche mit der Ehe und der Hochzeit geeignete Bilder, um die Eigenschaften des Bundes zu beschreiben, den JHWH mit seinem Volk geschlossen hatte.

Diese selbe Tradition erlaubte dem Hohenlied Teil des biblischen Kanons zu werden, da man in diesem kleinen Buch jene Beziehung der Liebe zwischen JHWH und Israel in einem allegorischen Sinn nachgebildet gesehen hat.<sup>45</sup>

Das Hohelied ist, zusammen mit einigen aus der Paulinischen Tradition stammenden neutestamentlichen Texten, jenes biblische Buch, das am meisten für die Übertragung des bräutlichen Symbols auf die Ebene der Beziehungen zwischen Gott und den Menschen beigetragen hat.<sup>46</sup>

Paulus bleibt dieser thematischen Tradition treu. Auf den Spuren der Übertragung „von der Geschichte zum Geist“,<sup>47</sup> die in Israel für die Interpretation des Hohenliedes vollzogen wurde, macht Paulus eine weitere Übertragung, indem er Christus als Bräutigam der Kirche betrachtet.

Die Väter begriffen sehr früh den „typischen“ Wert des zentralen Liebesdramas, das das Muster des Hohenliedes bildet.<sup>48</sup> Sie interpretierten das hochzeitliche Schema des Buches sowohl mit der Beziehung Christi zur Kirche (seit Hippolyt) als auch mit der von Christus bzw. dem Logos zur gläubigen Seele (seit Origenes). So wird der Weg eröffnet, der die Kirchenväter dazu führen wird, diese biblischen Texte zu benutzen, um die tiefe Wirklichkeit der Sakramente der christlichen Initiation zu verdeutlichen und sie als geistliche Hochzeit zu

---

<sup>45</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche, eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 318; Vgl. auch Ohly F., *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958, 13.

<sup>46</sup> Vgl. Alvarez T., *Matrimonio spirituale*, 1543.

<sup>47</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 318.

<sup>48</sup> Vgl. Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 156.

bezeichnen. Nicht viel später beginnt man in den Taufkatechesen (seit Cyrill von Jerusalem) die biblische Typologie, mit besonderen Parallelen zum Hohenlied und dem Epheserbrief wegen ihres hohen geistlichen Wertes, als Interpretationsschlüssel zu sehen, um die tiefe Natur der Initiationssakramente besser auszudrücken.

J. Daniélou hat in seinem Buch *Liturgie und Bibel* diesen Hochzeitlichen Aspekt der Theologie und der Spiritualität der Sakramente bei den Kirchenvätern in Beziehung zum Hohenlied erforscht. Zusammenfassend schreibt er: „Das Hohelied gilt also in der gesamten katechetischen Tradition als Vorausdarstellung der christlichen Initiation“.<sup>49</sup>

Das Hohelied und einige paulinische Texte haben einen lebensspendenden Einfluss auf die christliche Spiritualität ausgeübt, nicht nur als Inspirationsgrund der Lehre oder als literarisches Thema, sondern auch als wahrhafte Erfahrungsquellen der großen Mystiker.<sup>50</sup>

Divo Barsotti schreibt in seinem Buch *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, im Kapitel über die Exegese der Kirchenväter: „Christliche Spiritualität ist nicht so sehr eine Wissenschaft, die von festen Vernunftprinzipien ausgeht und in Argumenten und Schlüssen fortschreitet, als vielmehr ein Zeugnis, ein Dokument des Lebens. Lebendige Zeugnisse sind die Werke von Origenes, ... Bernhard und Johannes vom Kreuz. Dass die christliche Spiritualität mehr Zeugnis als Wissenschaft ist, liegt eben daran, dass sie in der Exegese, der geistlichen Exegese der Schriften besteht. Die Exegese ist, wohl gemerkt, nicht eine fantastische und künstliche, ebenso langweilige wie wohlfeile Konstruktion des menschlichen Geistes, sondern Übertragung und Zeugnis: sie überträgt das, was das göttliche Wort der gläubigen Seele verkündet hat, in menschliche Sprache, und sie bezeugt, was dieses Wort in der Seele bewirkt. Wahre Exegese hat stets den Charakter eines autobiografischen Bekenntnisses. Bevor sie zum Kommentar wird, ist sie Leben. Und geistliche Exegese ist sie eben deshalb, weil der Geist selber den Sinn des göttlichen Wortes in der Fortführung einer Inkarnation enthüllt, die er im Leben der Heiligen bewirkt. »Das Wort Gottes, wirksam und lebendig, gelangt erst dadurch zu wirklicher Vollendung und zu seiner vollsten Bedeutung, dass es den, der es empfängt, umwandelt. Daher der Ausdruck "zu

---

<sup>49</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 207.

<sup>50</sup> Vgl. Alvarez T., *Matrimonio spirituale*, 1543.

geistlichem Verständnis gelangen", der dasselbe bedeutet wie "sich zu Christus bekehren", in einer Bekehrung nämlich, die niemals völlig abgeschlossen sein kann (de Lubac H., *La Vie spirituelle*, August-September 1953, 184)«. »Du darfst nicht glauben«, sagt Origenes, »dass diese Dinge ein für alle Mal abgeschlossen seien, und dass dir, der du heute von ihnen erzählen hörst, nichts Ähnliches mehr geschehe. Auf geheimnisvolle Weise findet das alles auch in dir seine Vollendung«. Da das in der Kirche gegenwärtige und vom Christen gelebte Mysterium ein einziges ist, finden wir eine wunderbare Übereinstimmung zwischen der Exegese der Kirche in der Liturgie und der geistlichen Exegese der großen Meister des christlichen Lebens. Diese Konkordanz liegt in der Natur der Dinge, sie ergibt sich daher mit Notwendigkeit und ist nicht einmal immer ausdrücklich gewollt und vielleicht oft sogar unbewusst“.<sup>51</sup>

Diese Erfahrung der großen Meister des christlichen Lebens und der Mystiker kann als die dritte Quelle gelten, die dem Thema der geistlichen Hochzeit Konkretisierung und existenzielle Dichte verliehen hat. Es gibt Seelen, die das Geheimnis der Kirche aus dieser Bräutlichkeit her wahrnehmen.

Auch wenn wir die Gefahr des Intimismus, der sich hinter diesem Bild verstecken kann, erkennen, soll man auch annehmen, dass die zahlreichen Mystiker jene waren, die die Überlieferung dieses bräutlichen Wortschatzes in der Geschichte der Theologie und der Spiritualität gesichert haben und den inneren Charakter der Kirche der Heiligkeit und der Einigung mit Gott hervorgehoben haben.<sup>52</sup>

Obwohl die Brautmystik eine große Entwicklung in der Kirche gehabt hat, kann man nicht sagen, dass sie immer ausdrücklich an die Sakramentalität der Taufe gebunden blieb, auch wenn es als selbstverständlich gelten konnte. Stattdessen wurde die Idee der Brautmystik vielmehr mit der Eucharistie in Verbindung gesetzt,<sup>53</sup> auch wenn die Theologie der Väter die ganze christliche Initiation als den Ort der geistlichen Hochzeit wahrgenommen hatte.

Diese Einheit der Einigung mit Gott und der Taufgnade wurde nie ganz verloren. Die zwei großen spanischen Mystiker, Theresa von Jesus und Johannes vom

---

<sup>51</sup> Barsotti D., *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957, 238-239.

<sup>52</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 26.

<sup>53</sup> Vgl. Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*; In: Schlosser M.(Hg.), *Eucharistie. Quelle und Höhepunkt des geistlichen Lebens*, Köln 2005, 41-73.



Kreuz, haben ausdrücklich die Brautmystik und das Sakrament der Taufe in einen engen Zusammenhang gesetzt.<sup>54</sup>

Bei der großen Theresa findet sich dieser Zusammenhang in einem wenig bekannten Text, der zur ersten Ausgabe des *Camino* gehört. In der an die Schwestern gerichteten Ermahnung, sich bewusst zu werden, Bräute Christi zu sein, erinnert sie daran, dass alle Seelen durch die Taufe Bräute Gottes sind: „*nosotras estamos desposadas – y todas las almas por el bautismo – antes de las bodas y que nos lleve a su casa el desposado*“.<sup>55</sup>

Johannes vom Kreuz hat die drei Momente der Hochzeit Christi mit der Kirche in einen engen Zusammenhang gesetzt: das Kreuz, die Taufe und die mystische bzw. geistliche Hochzeit. In dem er von diesem letzten Moment spricht, bietet der spanische Mystiker eine Synthese an, die den ganzen Weg des geistlichen Lebens und der Brautmystik erleuchten kann: „Diese Verlobung, die unter dem Kreuze zustande kommt, ist nicht die, von der wir jetzt sprechen. Jene wird auf einmal vollzogen, wenn Gott die erste Gnade verleiht, die jeder Seele durch die Taufe gespendet wird, während diese der persönlichen Vervollkommenheit folgt, sich nur allmählich vollzieht“.<sup>56</sup> Zwischen diesen zwei Momenten der einzigen Hochzeit der Seele mit Gott gibt es nur einen Unterschied und das ist die logische Entwicklung der Taufgnade bis zu den letzten Konsequenzen:<sup>57</sup> „Im Grunde genommen ist es nur ein und dieselbe Vereinigung; der Unterschied ist nur der, dass die eine entsprechend der Handlungsweise der Seele erworben wird, die allmählich voranschreitet, während die andere nach Gottes Weise und deshalb in einem Nu sich vollzieht“.<sup>58</sup> Wir könnten mit den Worten von Jesus Castellano Cervera zusammenfassen: „Die Brautmystik ist nichts anderes als die kohärente Entwicklung der Gnade der Taufe als Ehe und Bund Gottes mit den Menschen“.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 29.

<sup>55</sup> Theresa von Jesus, *Camino de perfección (primera redacción – codice de el escorial)* 38, 1. Der Text stammt aus: Teresa de Jesus, *Obras completas*, Madrid 1972, 266.

<sup>56</sup> Johannes vom Kreuz, *Geistlicher Gesang* B 23. Text stammt aus: *Sämtliche Werke* IV, München 1967<sup>4</sup>, 184-185.

<sup>57</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 29.

<sup>58</sup> Johannes vom Kreuz, *Geistlicher Gesang* B 23, 185.

<sup>59</sup> Castellano Cervera J., *La mística*, 29.



### 3. Der Gottesbund als Ehebund

Der Absatz vom Katechismus über die Ehe im Plane Gottes lautet: „Die Heilige Schrift beginnt mit der Erschaffung des Mannes und der Frau nach dem Bilde Gottes (*Gen* 1,26-27) und schließt mit der Vision der »Hochzeit des Lammes« (*Offb* 19,7.9). Von ihren ersten bis zu den letzten Seiten spricht die Schrift von der Ehe und ihrem »Mysterium«, von ihrer Einsetzung und dem Sinn, den Gott ihr gegeben hat, von ihrem Ursprung und ihrem Ziel, von ihrer unterschiedlichen Verwirklichung im ganzen Verlauf der Heilsgeschichte, von ihren aus der Sünde hervorgegangenen Schwierigkeiten und von ihrer Erneuerung »im Herrn« (*1 Kor* 7,39), im Neuen Bund Christi und der Kirche (Vgl. *Eph* 5,31-32)“.<sup>60</sup>

Die Ehe wird von den Kirchenvätern – so wie schon von Paulus (*Eph* 5,21-33) – verwendet um den Bund zwischen Christus und der Kirche zu verdeutlichen: Die Ehepaare im Lauf der ganzen Heilsgeschichte, angefangen mit Adam und Eva,<sup>61</sup> ebenso die Brautleute des Hohenliedes,<sup>62</sup> gelten als „*Typoi*“ von Christus und seiner Kirche.<sup>63</sup>

Das Hohelied wurde nur deshalb im jüdischen Schriftkanon zugelassen und darin beibehalten, weil man in ihm den Bund zwischen Israel und seinem Gott ausgedrückt sah, entsprechend der prophetischen Tradition, die auf Hosea zurückging und sich bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel fortgeführt wiederfindet.<sup>64</sup> Nicht ausgeschlossen ist auch, dass Paulus selbst diese Übertragung ausdrücklich im Blick hatte, als er eine weitere vollzog, indem er von Christus als Bräutigam und der Kirche als Braut schrieb. Vielleicht dachte er an entsprechende Verse des Hohenliedes.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> KKK 1602.

<sup>61</sup> Vgl. Casel O., *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre und Liturgie*. In: Casel O., *Mysterium der Ekklesia*, 62-80.

<sup>62</sup> Vgl. Die christliche Rezeption und die Anfänge der patristischen Auslegung des Hohenliedes auf den Seiten: 42-51.

<sup>63</sup> Vgl. Camelot P. T., *Mysterium Ecclesiae. Zum Kirchenbewusstsein der lateinischen Väter*. In: Daniélou J. und Vorgrimler H. (Hg.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg i. Br. 1961, 136.

<sup>64</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 318; Vgl. auch Ohly F., *Hohelied-Studien*, 13.

<sup>65</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 320.

Jedenfalls scheint es plausibler zu sein, dass Paulus von der oben genannten prophetischen Tradition geschöpft hat, um seinen ehelichen Parallelismus zu entwickeln.<sup>66</sup>

Ich werde jetzt diese prophetische Tradition und ihre Konsequenzen für die Entwicklung der Botschaft der neutestamentlichen Schriften, insbesondere für *Eph 5* als einen der grundlegenden Texte für das Thema der „geistlichen Hochzeit“,<sup>67</sup> untersuchen.

### **3. I. Das Alte Testament und die prophetische Tradition**

Die Neuheit, die Israel unter den Kulturen, die es umgeben, einzuführen versucht, kommt aus seinem Glauben zum Gott der Väter, der seinen Namen dem Mose offenbart und das Volk aus Ägypten herausgeführt hat, um es zu seinem Volk zu machen. Dieser Gott verlangt von seinem Volk einen exklusiven Kult (*Ex* 20, 1-3). JHWH hat im Gegensatz zu den Göttern der Religionen der Völker des Nahen Ostens keine Göttergattin bei sich und kein anderer Gott kann mit ihm in Verbindung gebracht werden,<sup>68</sup> so wie es bei der Kanaaneischen Kultur passiert. Daraus ergibt sich das Verschwinden der Mythen, die die Sexualität betreffen. Die Bibel kennt keine Muttergöttin, keine göttliche Hochzeiten oder Braut-Göttinnen. Die Sinaitische Religion nimmt die Vorstellung von Gott als Vater nur an, soweit sie von allen Verbindungen zu einer Mutter-Göttin gereinigt wird und nur für die Beziehung zwischen JHWH und Israel verwendet wird (vgl. *Hos* 11,1; *Jes* 1,2; *Dtn* 1,31; *Ex* 4,22 f).

Es ist wahr, dass die Volksreligiosität auf den Synkretismus, in dem JHWH mit Eigenschaften von Baal wahrgenommen wird, nicht sofort verzichtet hat, der Stier wurde nämlich als heiliges Tier angebetet.<sup>69</sup> Die kultische Prostitution wird mit schweren Strafen wie der Todesstrafe im Deuteronomium (vgl. *Dtn* 17,5) hart bekämpft. Die legislativen Texte wollen eine Reaktion gegen den Kult zu Baal

---

<sup>66</sup> Vgl. Gnllka J., *Der Epheserbrief* = *HThK* 10, Freiburg i. Br. 1977<sup>2</sup>, 290; Pfammatter J., *Epheserbrief, Kolosserbrief* = *NEB* 10, Würzburg 1990<sup>2</sup>, 43; Kleinschmidt F., *Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*, Frankfurt am Main 1998, 82-85; Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen 2001, 351-353.

<sup>67</sup> Vgl. Alvarez T., *Matrimonio spirituale*, 1543.

<sup>68</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*; in: *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* = *DSBP* 42, Roma 2006, 15.

<sup>69</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 16.

und Astarte ausdrücken, die je größer die Gefahr der Idolatrie war, desto stärker wurde.

In Israel wurden das Ehepaar und die Sexualität nicht mit Berufung auf einen in mythischer Ordnung göttlichen Archetyp vergöttlicht. Die prophetische Verkündigung führt in Israel ein neues Modell ein, das bisher den umgebenden Kulturen unbekannt blieb.<sup>70</sup> Dieser Archetyp kommt nicht aus einer göttlichen Geschichte, die in einer Urzeit geschehen ist, sondern spielt auf der Erde: Es ist der Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat.

Außer der Vertragsanalogie und den kultischen Aspekten des Bundes gibt es noch das Bild der Ehe, aus dem das Alte Testament sein Verständnis des Bundes nährt.<sup>71</sup> Die Propheten sahen den Bund Gottes mit Israel unter dem Bild einer ausschließlichen, treuen ehelichen Liebe (vgl. *Hos* 1-3; *Jes* 54; 62; *Jer* 2-3; 31; *Ez* 16; 23).

Die Ehe ist ein Vertrag zwischen einem Mann und einer Frau (vgl. *Mal* 2,14; *Spr* 2,17), der schriftlich in einer Urkunde geschlossen wird. Die juristische Beziehung, die daraus folgt, ist an Elemente der Liebe und der Treue gebunden. Der sinaitische Bund übersteigt auch den bloßen juristischen Sinn: er setzt von der Seite Gottes die Liebe und die Treue voraus (*Ex* 34,6f; *Dtn* 7,7); von der Seite des Volkes bittet dieser Bund um eine Antwort aus Liebe und Treue (*Hos* 4,1; 6,6). Es ist nicht genug, den juristischen Charakter in Erinnerung zu rufen, um das Wesen des sinaitischen Bund zu verstehen. Es ist notwendig diesen mit jenem zu vergleichen, der zwischen Mann und Frau in der Ehe geschlossen wird. Der Bund nimmt so eine neue Dimension an: Israel und Gott sind nicht nur dem Recht nach, sondern dem Herzen nach verbunden.<sup>72</sup> Im rabbinischen Judentum entwickelte sich die Vorstellung, nach der Mose der Brautführer und die Tafel des Gesetzes der Ehevertrag zwischen JHWH und Israel sind.<sup>73</sup>

Die Parallelität zwischen der Ehe und dem Bund Gottes mit seinem Volk wird von den Propheten sehr weit gezogen.<sup>74</sup> Der Unterschied zur menschlichen Ehe besteht darin, dass der Ehemann nicht ein Mann ist, sondern der lebendige Gott

---

<sup>70</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 45.

<sup>71</sup> Vgl. Mc Carthy D. J., *Der Gottesbund im Alten Testament* = SBS 13, Stuttgart 1966, 54.

<sup>72</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 46.

<sup>73</sup> Vgl. Strack H. L. - Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, München 1994<sup>10</sup>, 500-504.

<sup>74</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 46. Vgl. auch Bernini G., *Osea – Michea – Naum – Abacuc*, Cinisello Balsamo 1997<sup>3</sup>, 30-31.

und Schöpfer des Menschen. Das bedeutet, dass die Liebe und die Treue des Ehemannes einen absoluten Wert haben und unveränderlich sind. Unabhängig vom Verhalten der Volks-Braut wird ein neuer unauflösbarer personaler Bund JHWH-Israel in der Gerechtigkeit und im Recht, in der Liebe und in der Treue angekündigt und vorbereitet (vgl. *Hos* 2,21f).<sup>75</sup>

Das Bild der Ehe als Symbol des Bundes Gottes mit seinem Volk wird zum ersten Mal vom Propheten Hosea (8. Jh.) angewandt. Sein Ausgangspunkt ist nicht eine abstrakte Reflexion über den Sinn der Liebe, sondern seine persönliche Erfahrung. Der Rekurs zur menschlichen Erfahrung ermöglicht das Geheimnis der Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu erleuchten: das ist eine eifersüchtige Liebe, die das Volk verführen will, um eine liebende Antwort zu ermöglichen, so wie es schon passiert ist (vgl. *Hos* 2,16ff).

Der Bund bekommt einen ehelichen Charakter. Vorher wurde der Bund wie ein gesellschaftlicher Vertrag gesehen, dessen Bruch den Zorn Gottes nach sich zog; dieser Zorn erscheint jetzt als die Eifersucht eines Bräutigams und der Bund als eine eheliche Einheit mit dem sowohl intimen als auch ausschließlichen Geschenk, das diese Einheit beinhaltet.<sup>76</sup> Diese gegenseitige Hingabe wird, wie auch jene zweier Brautleute, viele verschiedene Momente kennen: die Sünde, die Strafe, die Reue, die Vergebung. Die Liebe wird am Ende triumphieren, denn sie wird den ehelichen Bund erneuern (vgl. *Hos* 2,20-25). Das Ende des Dramas verbindet die vollkommene Verwirklichung der Muster-Ehe zwischen JHWH und seinem Volk mit dem neuen Bund.

Die biblische Tradition hat ein anderes Empfinden des hochzeitlichen Symbolismus, da es bekannt war, wie die anderen orientalischen Kulturen ihn verwendet haben. In diesen war es selbstverständlich, dass die Götter verheiratet waren, da sie nach den Geschlechtern unterschieden wurden: kein Gott war ohne eine Götter-Braut vorstellbar.<sup>77</sup>

Bei der Beziehung zwischen JHWH und Israel handelt es sich nicht um einen Mythos wie ihn die kanaänäische Religion kennt, bei dem der Gott, der Bräutigam, die Erde befruchtet und deren *Baal* (Herr und Gatte: vgl. *Ri* 2,11 f) ist.

---

<sup>75</sup> Vgl. Daissler A., *Zwölf Propheten 1. Hosea; Joël; Amos* = *NEB* 4, Würzburg 1992<sup>3</sup>, 21. Vgl. Auch Mc Carthy D. J., *Der Gottesbund*, 55.

<sup>76</sup> Lacan M. F., *Sposo - Sposa*, in: *DTB*, 1243-1244.

<sup>77</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 49.

Diesem Mythos entsprechen sexuelle Riten, besonders die Tempelprostitution,<sup>78</sup> welche mit dem Götzendienst verbunden sind. Darum verurteilt sie Gott, der ein eifersüchtiger Gott ist, und nennt sie, um sie zu brandmarken, Prostitution. (vgl. *Ex* 34,15; *Jes* 1,21).

In einer Urreligiösen Vorstellung,<sup>79</sup> in der die Göttliche Natur unter vielen Individuen verteilt war, wurde das sexuelle Leben in die Welt der Götter projiziert. Das geschah z. B. in der kanaanäischen Religion, um die Genealogien der Götter zu erklären. Die verbreitete Vorstellung des Göttlichen identifiziert es mit den geheimnisvollen Kräften, die die kosmischen Phänomene regieren: Die Fruchtbarkeit der Erde am Anfang des Frühling und die des Viehs und der Menschen. Diese Kräfte offenbaren die Anwesenheit eines geheimnisvollen Lebensprinzips, das den Menschen übersteigt. Dieses Lebensprinzip sollte der göttlichen Welt gehören und es wurde als eine Mutter-Göttin und ein befruchtender Gott dargestellt. Da damals das Problem der Fruchtbarkeit der Erde in jenen ländlichen Gesellschaften ein sehr zentrales war, bekamen diese Gottheiten eine sehr hohe Stellung in den damaligen Kulturen. Diese Kulte wurden nicht in einer spirituellen Form vollzogen, sondern waren der Magie näher als einer Religion. Diese waren der Versuch die Phänomene der Natur zu kontrollieren. Indem man die heilige Hochzeit des befruchtenden Gottes mit der Mutter-Göttin am Anfang jedes Jahres mit der Inszenierung der Vermählung des Königs mit einer zu diesem Ritus bestimmten Priesterin feierte, versuchte man der Stadt die Fruchtbarkeit zu sichern. In diesen Riten wurde die sakrale Prostitution erlaubt. Die Prostituierten waren Frauen, die zum Dienst der Göttin, die für die Liebe und die Fruchtbarkeit sorgte, geweiht waren. Die gleiche weibliche Gottheit finden wir in vielen Kulturen: Ishtar in Mesopotamien, Astarte in Kanaan, Aphrodite in Griechenland und in Zypern, sowie Venus bei den Römern.

---

<sup>78</sup> Vielleicht wurde der Kult, den die kanaanäischen Völker ihren Götzen darbrachten, gerade aufgrund der damit verbundenen Tempelprostitution als Prostitution angesehen (vgl. *Ex* 34,15-16). Vgl. Osty E., *Anm. zu Hosea 1,2-3,5*, in: *Neue Jerusalem Bibel: Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalem Bibel*, Freiburg i. Br. 1991<sup>5</sup>, 1286. Oftmals kann man in der damaligen Zeit die kultische Prostitution von der profanen nicht trennen. So gab es beispielsweise eine Form der Prostitution bei den Hierodulen im Tempel, wobei der Verkehr mit ihnen als ein Akt der Barmherzigkeit gesehen wurde. Zusammen mit anderen kultischen Bräuchen wurde sie, obgleich hierodulischen Ursprungs, in die religiöse Praxis der Israeliten übernommen. Vgl. Minissale A., *Prostituzione*, 264.

<sup>79</sup> Für den ganzen religionsgeschichtlichen Diskurs vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 49-51.

Schon seit ihren Anfängen hat die biblische Offenbarung gegen diesen verdorbenen Kult und gegen diese Mythologie reagiert: Gott hat kein Geschlecht, keine Frau und niemand kommt ihm gleich: er ist „*Ehad*“, der Einzige (vgl. *Dtn* 6,4).

Dass die Götzenbilder, der Götzendienst, die Zauberei und besonders die sexuellen Riten verboten werden, impliziert die Konzeption von einem einzigen Gott und offenbart die authentische Situation der Menschen ihm gegenüber. Dieser Konzeption kommt im ganzen alten Orient keine gleich. JHWH ist keine der Welt immanente Kraft, die durch die Phänomene der Natur offenbart wird. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; mit anderen Worten gesagt, nicht nur ein persönlicher Gott, sondern ein Gott, der sich in der Geschichte offenbart, die er mit den Patriarchen und mit Mose gemacht hat. Um seine Beziehung zu den Menschen zu beschreiben, benutzt die sinaitische Religion nicht die Symbolismen, die die Natur anbietet, sondern jene, die aus den menschlichen Beziehungen gezogen werden. Mitten unter allen Symbolen gibt es jenes des Bundes. Eigentlich zeigt der Sinaibund, der für das Gottesvolk grundlegend ist, auch was Gott für sein Volk ist: Ein Souverän gegenüber seinem Vasall, ein Beschützer gegenüber seinem Geschützten.

Nach einer sehr alten Tradition, die auf die Zeit der Patriarchen zurückzuführen ist, ist JHWH der verwandte Gott, dessen Familie Israel ist, so wie der Gott-Vater, dessen Kinder die Israeliten sind (vgl. *Ex* 4,22 f; *Hos* 11,1). Das religiöse Verhältnis, das unter den Merkmalen des Bundes beschrieben wird, verursacht zwei verschiedene Resonanzen: die erste führt zu einer Furcht voller Anbetung, und die zweite führt zur Liebe voller Intimität. Es ist kein Widerspruch, dass der eheliche Symbolismus in der biblischen Sprache bis zur Zeit der Propheten abwesend ist. Das kann als Folge der Kritik gegen den Kult des göttlichen Paares Baal-Astarte, das in Kanaan sehr bekannt war, betrachtet werden. Es führt die Biblische Sprache zu einem Verlust, aber tatsächlich war diese Reinigung notwendig.<sup>80</sup>

### **3. I. 1. Hosea**

Mit Hosea entwickelt sich der Symbolismus, der JHWH als Ehemann sieht, in seiner ursprünglichen Form. Am Anfang gibt es keine Spekulation über die Liebe

---

<sup>80</sup> Vgl. Daissler A., *Zwölf Propheten I. Hosea; Joël; Amos*, 18.



Gottes und keine theologische Konstruktion. Einige Haltungen des Propheten, die das Wort Gottes verbildlichen wollen,<sup>81</sup> sind sehr charakteristisch: seine persönliche eheliche Erfahrungen gehen seiner Verkündigung voraus. Es ist nicht das einzige Mal, dass ein Prophet solche symbolische Taten setzt; dafür gibt es andere Beispiele (*Jer* 19,1-20; 16,1-3; *Ez* 4,1-5). Dieses Mal aber ist der Prophet in dem Wort, das er sehr glaubwürdig verkündigt, persönlich involviert, so wie der Prophet Jeremia durch seinen Zölibat, der sehr auffällig für seine Zeitgenossen war, als bildhafter Ausdruck der Exilsituation aufgefasst wird.<sup>82</sup>

Die erste Tat, die der Prophet Hosea setzt, ist, dass er Gomer, die Tochter Diblajims, nach einem göttlichen Gebot heiratet (vgl. *Hos* 1,2-3) und sie dann verlässt. Sie war eine Frau „die zur Prostitution neigte“ (*Hos* 1,2). Mit dieser Erklärung soll man als allererstes ihre Neigung zur kanaanäischen Religion, die auf die Fruchtbarkeitsriten zentriert war, verstehen.<sup>83</sup> So verrät Gott seine Vaterschaft den Menschen gegenüber, die ihn verlassen (vgl. *Hos* 2,4-15).

Die zweite Tat, die sehr überraschend scheint, ist die neue Verlobung und die neue Ehe, die der Prophet ankündigt. Das ereignet sich nicht Dank der menschlichen Leidenschaft, sondern Dank der göttlichen Inspiration, um ein neues Wort Gottes zu verdeutlichen: ein Wort, das keine Anklage sondern Barmherzigkeit, keine Strafe sondern Vergebung und Erneuerung des Bundes beinhaltet (vgl. *Hos* 2,16-25).

Diese Erklärung bezieht sich auf die Deutung des Symbols, das im zweiten Kapitel von Hosea vorkommt. Dieses Kapitel enthält eine bildhafte Vorstellung der ganzen Geschichte Israels vom Auszug aus Ägypten bis zu den letzten Zeiten. Sie ist die Geschichte der persönlichen Beziehung zwischen Gott und seinem Volk: die Geschichte eines Bundes. Sie ist nichts anderes als die Geschichte einer Liebe, die zu einer Eheschließung führt. Diese Ehe wird von der Untreue der Braut zerbrochen und vom Mitleid des Bräutigams wieder ins Leben gerufen.

Die Verbindung der zwei Symbole – Bund und Ehe – zeigt, dass die traditionelle Bundestheologie die ganze Verkündigung des Propheten bestimmt. Diese

---

<sup>81</sup> Bernini G., *Osea – Michea – Naum – Abacuc*, Cinisello Balsamo 1997<sup>3</sup>, 35.

<sup>82</sup> Vgl. Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 351.

<sup>83</sup> Vgl. Daissler A., *Zwölf Propheten 1. Hosea; Joël; Amos*, 9.

Verbindung bringt aber in diese Lehre eine neue Charakteristik, die das Herz Gottes offenbart.<sup>84</sup>

Auf menschlicher Ebene ist jede Ehe ein Vertrag, ein Bund zwischen einem Mann und einer Frau, aber diese juristische Wirklichkeit fügt sich in eine tiefere Beziehung auf der affektiven Ebene ein. Eine solche Beziehung ist jene, die Gott mit den Menschen stiften will, wenn er Israel den Bund mit ihm anbietet: Eine Beziehung, die auf Recht gründet, weil Er Gott ist und die Menschen „nur“ seine Geschöpfe sind. Aber diese Beziehung gründet auch auf der Liebe. Sie ist nicht nur eine Beziehung der Freundschaft, die eine Art der Gleichheit voraussetzt, die zwischen JHWH und Israel nicht besteht. Es handelt sich um eine Liebesbeziehung, die ähnlich jener ist, die Braut und Bräutigam verbindet. Das ist die Liebe, die Gott den Menschen geoffenbart hat, indem er Israel seinen Bund angeboten hat.<sup>85</sup>

Wenn die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk sich anspannen, weil Israel ein sündiges Volk ist, ereignet sich das Drama nicht nur auf der juristischen Ebene. Es wird nicht nur das Drama von einer missverstandenen väterlichen Liebe (*Hos* 2,1-9), vielmehr wird es das Drama von einer ehelichen Liebe sein, die von der Untreue der ehebrecherischen Braut verletzt wird (*Hos* 2,4).

Es offenbart sich das Geheimnis Gottes. Der beleidigte Bräutigam lässt der Ehebrecherin den Geschmack ihrer Taten kosten, obwohl er sie weiter liebt (vgl. *Hos* 2,8-15). Es ist genug, dass sie ihren Betrug anerkennt (vgl. *Hos* 2,9), damit er die Initiative der Vergebung ergreift und die Geschichte dieser Liebe weitergehen kann (vgl. *Hos* 2,16), mit der ganzen Frische der ersten Verlobung, als ob nichts passiert wäre.<sup>86</sup> Das ist die künftige Perspektive, die der Prophet sieht: Die Stiftung eines neuen Bundes, der dort, wo der Alte gescheitert ist, gelingen wird.

Indem der eheliche Symbolismus des Bundes entwickelt wird, schildert Hosea, wie der Bräutigam, nachdem er seine Braut gereinigt, vergeben, besänftigt und treu gemacht hat, wieder aufnimmt (vgl. *Hos* 2,21f).

---

<sup>84</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 52-53.

<sup>85</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 53.

<sup>86</sup> Das Verb „antrauen“ in *Hos* 2,21 hat eine Jungfrau als Objekt. Das Wort *ʾaras* wird in der Bibel nur mit einer jungfräulichen Tochter verbunden. So löscht Gott die Vergangenheit des Ehebruchs Israels vollkommen aus und Israel wird wie ein neues Geschöpf, eine „neue Jungfrau“ behandelt (vgl. Osty E., *Anm. zu Hosea 2,21*; in: *Neue Jerusalemer Bibel*, 1289). Die Rückkehr in die Wüste ist also symbolisch zu verstehen, als Rückkehr in den Zustand absoluter Treue zu Gott, in die Zeit in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten, als Israel dem Bund mit JHWH treu war.

Die Stiftung des neuen Bundes wird dann der Sieg der barmherzigen Liebe Gottes sein, der Sieg des Bräutigams, der das Herz der Braut wieder gewonnen hat. Gott war jener, der die Initiative ergriffen hat, um die eheliche Beziehung mit dem sündigen Volk wieder ins Leben zu rufen.<sup>87</sup>

Bei den späteren Propheten wird dieser Symbolismus Aufnahme finden und weiterentwickelt werden (*Jer* 2,2; 2,20-25; 2,32-35; 3,1-13; 3,19f; *Ez* 16,28; *Jes* 54; 62,4f), aber ohne jene existenzielle Tiefe, die er unter Hosea bekam.

### 3.1.2. Jeremia

Die *Hesed* ist die Tugend des Bundes (vgl. *Hos* 2,21-22), sie drückt die liebende Treue aus, die die Verlobten verbindet.<sup>88</sup> Gott bekennt immer wieder diese Zärtlichkeit, die ihn mit Israel eint: «Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue (*hesed*) bewahrt» (*Jer* 31,3).

Die lange Reihe der Untreue, der Prostitution ohne Scham (*Jer* 3,3), der Unzucht und der Verkommenheit (*Jer* 3,2) kann zerbrochen werden. Die Liebe Gottes wartet immer auf eine Rückkehr. Israel erfährt in seiner Einsamkeit die Notwendigkeit der Umkehr. Nach dem Eherecht in *Dtn* 24,1-4 ist es unmöglich, die aus der Ehe entlassene Frau wieder aufzunehmen,<sup>89</sup> aber in *Jer* 3,1 lässt der Prophet, in der Sicherheit, dass Gott nicht ewig zürnt und nicht immerfort nachträgt (*Jer* 3,5), diese Möglichkeit bestehen. Das für die menschliche Ehe Unmögliche wird in der Liebe Gottes für seine Braut möglich. Rettung gibt es nur durch Hinwendung zu JHWH.<sup>90</sup>

Am Ende wird die Frau ihren Mann noch einmal suchen (*Jer* 31,21f) und die Freude der wieder gefundenen Liebe wird die der ersten Verlobung widerspiegeln. Mit dieser eschatologischen Perspektive endet die Verkündigung des Propheten. Er bringt das, was mit dem Neuen Bund ausgedrückt wird (*Jer* 31,31-34), auf die Ebene des ehelichen Symbolismus.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 54-56.

<sup>88</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 57.

<sup>89</sup> Vgl. Schreiner J., *Jeremia 1 – 25,14* = *NEB* 3, Würzburg 1993<sup>3</sup>, 26.

<sup>90</sup> Vgl. Schreiner J., *Jeremia 1 – 25,14*, 26.

<sup>91</sup> Mc Carthy D. J., *Der Gottesbund im Alten Testament*, 55: „Der Text *Jer* 31,32 schildert JHWH, wie er als *ba'al* „Gatte“ Israel gegenübertritt. In einer neueren Auslegung dieser Stelle übersetzt J. Coppens sehr exakt: *J'ai dû sévir contre eux en époux*. Jeremias spielt also in der klassischen Stelle vom „Neuen Bund“ auf das Ehebild an... So kann Jeremias das Bild hier in dem Kapitel gebrauchen, wo er ganz thematisch vom gebrochenen Sinaibund und dem Neuen Bund der Zukunft handelt“.

Es gibt kein natürliches Ende der Geschichte, sondern ein Wunder der göttlichen Gnade, die fähig ist, über die Härte des menschlichen Herzens zu triumphieren und seine Untreue in Liebe zu verwandeln (vgl. *Jer* 31,33).

### 3. I. 3. Jesaja

Während im ersten Teil des Jesaja-Buches (*Jes* 1-39) die Geschlechtszuweisung etwa von Zion vorrangig als „Tochter“ erfolgt und die Ehe-Metaphorik nur am Rande erscheint (*Jes* 1,21), zeigt sich vor allem bei Deuterojesaja (*Jes* 40-55) und Tritojesaja (*Jes* 56-66) eine besondere Häufung zwischengeschlechtlich-relationaler Figurationen.<sup>92</sup> Bei Deuterojesaja, dem anonymen Propheten aus dem VI. Jh., der einen neuen Exodus am Ende des Exils verkündigt, berühren zwei Texte das Thema des Motivs der Ehe.

Der erste Text ist *Jes* 50,1-3: „Wo ist denn die Scheidungsurkunde, mit der ich eure Mutter fortgeschickt habe? Wo ist mein Gläubiger, dem ich euch verkauft habe? Seht, wegen eurer bösen Taten wurdet ihr verkauft, wegen eurer Vergehen wurde eure Mutter fortgeschickt“. Dieser Text stellt die Scheidung als Konsequenz der Untreue der Braut vor<sup>93</sup> (vgl. *Dtn* 24,1.3; *Jer* 3,8), die er einst dem bundesbrüchigen Volke angedroht hatte (*Hos* 1,8f; 2,4ff; *Jes* 40,1 f).

*Jes* 54 nimmt das Thema wieder auf: vor dem Bund mit Gott war Israel wie eine unfruchtbare Frau. In ihrem Leben ist aber Gott als der erschienen, der ihre Unfruchtbarkeit zerbrechen konnte. Israel muss den Raum seines Zeltens weit machen (*Jes* 54,2).

Der Text erwähnt die Schande der Jugend (*Jes* 54,4). Die Scheidung, die durch die Untreue verursacht wird, wird als Vergangenheit betrachtet (*Jes* 54,6-8). Kann man denn die Frau verstoßen, die man in der Jugend geliebt hat? (*Jes* 54,6) Es ist unmöglich, denn die ewige Huld trägt Erbarmen in sich (*Jes* 54,8).

Im Zentrum des Themas der Ehe steht die unberührte Liebe des Bräutigams, der nur einen Augenblick seine Augen von der Braut entfernt (*Jes* 54,7). Die Trennung ist wie eine Wolke, die in einem Augenblick vergeht, denn der Bräutigam kann nicht weiter ohne seine geliebte Braut bleiben.

Das eschatologische Jerusalem wird von seinem Schöpfer erlöst und angetraut (*Jes* 54,5), und er wird mit seiner Braut einen Bund des Friedens eingehen (*Jes*

---

<sup>92</sup> Vgl. Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 129.

<sup>93</sup> Vgl. Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 130; und auch Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 59

54,10). Sie wird nicht mehr die sündige Stadt sein, die den Zorn Gottes verdient. Zwischen Gott und Jerusalem wird sich das Geheimnis der vollkommenen Hochzeit erfüllen. Die ideale Braut Gottes ist das erlöste Volk. Die Hochzeit Gottes mit dem Volk auf dem Sinai war nur eine Skizze derjenigen, die sich am Ende der Zeiten ereignen wird.<sup>94</sup>

Dasselbe Motiv wird in *Jes* 60-62 aufgegriffen. Das neue Jerusalem wird fruchtbar sein, seine Brautfreude wird mit den Geschenken des Bräutigams geschmückt (*Jes* 61,10) und die Ehre der Braut wird die Freude des Bräutigams sein (*Jes* 62,4 f). Die tiefe Änderung der Stadt-Braut wird hervorgehoben: von einer Dirne (*Jes* 1,21) wird sie zur Jungfrau (*Jes* 62,5) und Mutter von vielen Kindern. Die Rückkehr zur ursprünglichen Unschuld wird vom Triumph Gottes über die Sünde ermöglicht und sie ist ein Wunder der Gnade.

### **3. I. 4. Ezechiel**

Auch der Prophet Ezechiel nimmt das Bild der Ehe in zwei verschiedenen Allegorien auf. Er hatte schon die Macht der Liebe zu seiner Frau erlebt und die Verzweiflung seiner Seele anlässlich ihres Todes gefühlt. Sie war „die Freude seiner Augen“ (vgl. *Ez* 24,15-27). Aus diesem Grund wird die Geschichte der Liebe Gottes zu Israel mit sehr intensiven Farben dargestellt.

Die erste Allegorie im 16. Kapitel beinhaltet die ganze Geschichte Israels, die als Liebesdrama verstanden wird. Die Archetypen von Gott-Vater und Gott-Bräutigam vermischen sich, denn Israel wird mit einem Findelkind verglichen, das ungereinigt in seinem Blut liegend (vgl. *Ez* 16,4-6) von JHWH gefunden wurde, als er vorüberging und es aus Mitleid aus dem Tod rettete (vgl. *Ez* 16,1-7). Es wird aufgezogen und am Ende, zur Zeit der Liebe, geheiratet<sup>95</sup> (*Ez* 16,7-13). Die Großzügigkeit des Bräutigams, der sich freut, die Frau reichlich zu beschenken, hebt die Scham der Untreue der Braut hervor, die sich jedem, der vorbeigeht, anbietet und ihm die Geschenke ihres Mannes gibt (*Ez* 16,15-21). Am Ende wird die Perspektive die einer kostenlosen Vergebung sein. Dieser Wiederaufbau, in dem auch die anderen Völkern involviert sein werden, wird auf ewig bestehen (16, 60-63): die Schwester-Nationen werden für das neue

---

<sup>94</sup> Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 60.

<sup>95</sup> In der Formulierung „Ich breitete meinen Mantel über dich“ in Vers 8 liegt wahrscheinlich ein rechtlicher Terminus für die Eheschließung vor (vgl. *Ruth* 3,9; *Dtn* 23,1). Dazu vgl. Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 120.

Jerusalem, das die Braut des Herrn sein wird, zu Töchter-Nationen werden (vgl. Ez 16,61).

Ez 23 verwendet ein anderes damaliges soziologisches Thema, um die Untreue und die Strafe der zwei Schwestern Israel und Juda, der untreuen Bräute Gottes, zu verbildlichen: Die Bigamie.<sup>96</sup> Das Gleichnis kann in vieler Hinsicht als Variation von Ez 16 gelten (besonders Ez 16,44-52) und zugleich steht es in einer engen Beziehung zu Jer 3,6-11.<sup>97</sup>

Die Liebe Gottes ist nicht begrenzt wie die menschliche und sie kann die Ketten der menschlichen Perversion zerbrechen. Der Bräutigam ruft die Braut „einen ewigen Bund“ (Ez 16,60) mit ihm einzugehen, der nicht aus einem menschlichen Bemühen um Umkehr sondern aus der kostenlosen Barmherzigkeit Gottes kommt. Indem JHWH seines Bundes gedenkt, setzt er neue schöpferische Kräfte frei, die Israels Wandlung bewirken.<sup>98</sup>

Alle diese prophetischen Texte, die erwähnt wurden, gehen von der menschlichen Erfahrung der Ehe aus, um zur eigentlichen Wirklichkeit zu kommen, die ihr Archetyp ist: Der Bund Gottes mit seinem Volk. Diese Wirklichkeit wird in zweierlei Gestalten vorgestellt: im Unvollkommenen des Sinaibundes und im vollkommenen des eschatologischen Bundes.<sup>99</sup>

In dieser eschatologischen Perspektive ist die Ehe ein Symbol des Bundes Gottes mit seinem Volk.

Was in den Schriften der Propheten als vereinzelt Motif aufgegriffen wurde, sah man in Reinform im Hohenlied Salomos verwirklicht,<sup>100</sup> worüber das nächste Kapitel handeln wird.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 59.

<sup>97</sup> Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 121.

<sup>98</sup> Vgl. Fuhs H. F., *Ezechiel I – 24.* = NEB 7, Würzburg 1986<sup>2</sup>, 87-88.

<sup>99</sup> Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 62.

<sup>100</sup> Vgl. Jung F., *Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? (Hld 3,3). Das Hohelied Salomos und seine Auslegung in Geschichte und Gegenwart*; In: Düsing E., Klein H.-D. (Hg.), *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*, Würzburg 2009, 123. In ähnlicher Weise wurde auch der Psalm 45 gedeutet, der jedoch ursprünglich ein Königshochzeitslied ist. Nachdem es in den kanonischen Psalter aufgenommen wurde, wurde es nach der prophetischen Brauttheologie umgedeutet und zur Beziehung zwischen Israel und dem Messias angewandt. Der inspirierte Charakter der ersten Auffassung diesen Psalms soll nicht ausgeschlossen bleiben, aber sein endgültiger biblischer Sinn ist jener, den seine letzten „Herausgeber“ gezeigt haben. Es ist letztendlich von der menschlichen Hochzeit zum Bund Gottes mit seinem Volk hinübergegangen. (Vgl. Manns F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, 73). Man kann dasselbe auch für das Hohelied sagen.

<sup>101</sup> Vgl. Seite 39-51: Anfänge der jüdischen und patristischen Auslegung des Hohenliedes.

Außerdem stellen diese Texte der Propheten eine einzigartige und theologisch sehr oft wenig beachtete Kontinuität zwischen der befleckten Braut Gottes im Alten Bund und der ausdrücklich von Christus gewaschenen, gebadeten und seither herrlichen und unbefleckten Braut Christi im Neuen Bund her.<sup>102</sup>

### **3. II. Das Neue Testament**

Die Metaphorik von Braut und Bräutigam ist auch dem Neuen Testament nicht fremd. Der Bund, dessen Merkmale die eheliche Liebe und Treue sind, wird als Bild für das Treueverhältnis zwischen JHWH und der von ihm für sich erwählten Gemeinde verwendet und im Neuen Testament auf das Geheimnis der Beziehung zwischen Christus und seiner Kirche angewandt.<sup>103</sup> Der Gebrauch dieser Metaphorik ist in der Tatsache grundgelegt, dass Gott sich in dem Menschen Jesus Christus offenbart. In unerwarteter Weise wird so die Liebesmetaphorik durch die Wirklichkeit eingeholt. In Christus bekommt somit die Metapher von Gott als Bräutigam seines Volkes ein menschliches Gesicht. In seiner Person ist Israel der eschatologische Bundesschluss angeboten. In ihm möchte Gott endgültig den Bund mit seinem Volk besiegeln.<sup>104</sup> Besondererweise bleiben Paulus und Johannes dieser thematischen Tradition treu.

#### **3. II. 1. Die Evangelien**

Sehr schwer fällt eine Beurteilung der synoptischen Texte (*Mk* 2,18-20; *Mt* 9,14-17par.; 22,1-14; 25,1-12; *Lk* 5,34-35), die die Verbindung zwischen der Hochzeitstheologie der Propheten und derjenigen von Paulus und Johannes bilden.

Das bräutliche Bild wird auf Christus und die Kirche angewandt. Es wird von einigen Exegeten<sup>105</sup> in Frage gestellt, ob Jesus selber sich als den „Bräutigam“ bezeichnet hat. Von Balthasar meint aber, dass „eine solche Minimierung der Texte“ sich nicht aufdrängt. Weiter schreibt er: „es ist vielmehr wahrscheinlich, dass der Herr das Bild der Hochzeit für die messianische Zeit bewusst verwendet und auf sich selber angewandt hat“.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Von Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 156. Vgl. auch Fuhs H. F., *Ezechiel 1 – 24*, 87.

<sup>103</sup> Vgl. Fuhs H. F., *Ezechiel 1 – 24*, 88.

<sup>104</sup> Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 126.

<sup>105</sup> Vgl. Jeremias J., *νόμῳ, νόμος*; In: *ThWNT* IV, 1092-1099.

<sup>106</sup> Von Balthasar H. U., *Sponsa Verbi*, 157.

Gottes Liebe zu seinem Volk zeigt sich nun in der liebenden Zuwendung Jesu, der seinerseits Israels unbedingte Liebe einfordert: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig“ (*Mt* 10,37).<sup>107</sup>

Das Sondergut der synoptischen Evangelien ist gerade, dass das Hochzeitsbild auch auf die irdische Wirksamkeit Jesu angewandt wird. Für die Jünger waren schon damals Hochzeitstage.<sup>108</sup>

Im Matthäusevangelium gibt es zwei Gleichnisse, die die Weltzeit mit Hilfe des Bildes einer Hochzeit darstellen wollen. Diese sind das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (*Mt* 22,1-14) und das von den Jungfrauen (*Mt* 25,1-12). Diese beiden Texte sind eschatologisch zu verstehen, aber die Sakramente sind schon eine Vorwegnahme der endzeitlichen Hochzeit und es ist somit berechtigt gewesen, dass die Kirchenväter sie auf die christliche Initiation bezogen haben, so wie Daniélou bemerkt hat.<sup>109</sup>

Im vierten Evangelium finden wir eine reiche und unterschiedliche Anwendung des bräutlichen Symbolismus, der besonders in seiner christologischen und ekklesiologischen Dimension durch viele Metaphern, Gleichnisse und Allegorien ausgedrückt wird.<sup>110</sup> In der Tat ist der hochzeitliche Symbolismus für den Evangelisten Johannes sehr effizient, um eine eindrucksvollere Vorstellung der Liebe zwischen Christus und der Kirche zu schaffen.

De la Potterie sieht als „einziges Thema“ von *Joh* 1,19-2,12 die messianische Hochzeit zwischen Jesus – dem Bräutigam – und dem Volk des neuen Bundes – der Braut –, das sich um ihn bildet.<sup>111</sup> In diesem Abschnitt kann man drei Phasen unterscheiden.

Zunächst das Zeugnis des Täufers, in dessen Gestalt die des Freundes des Bräutigams entdeckt werden kann (*Joh* 1,19-34; vgl. auch 3,28-30). Der Bräutigamsfreund übernahm meist die Rolle des Brautführers und die damit verbundene Vertrauensfunktionen. In der Hochzeitsnacht wachte er z. B. vor der

---

<sup>107</sup> Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 126.

<sup>108</sup> Vgl. Jeremias J., *νόμνη, νόμφιος*, 1097

<sup>109</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 216-220.

<sup>110</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*; in: *Matrimonio-Famiglia nella Bibbia* = *DSBP* 42, 272.

<sup>111</sup> Vgl. De la Potterie I., *Le nozze messianiche e il matrimonio cristiano*, in: *PSV* 13(1986), 91.



Tür des Paares. Dort hörte er die Stimme des Bräutigams und freut sich mit ihm.<sup>112</sup>

Der Täufer ist nicht der Bräutigam (*Joh* 1,20; 3,28-30), sondern der Freund des Bräutigams, der die Jünger zu Christus führen muss; nachdem er seine Mission erfüllt hat, kann er ausscheiden (*Joh* 3,30).

In der zweiten Phase gehen die Jünger zu Jesus und sie spielen die Rolle der Braut, die beim Bräutigam bleibt (*Joh* 1,35-51). Dann lesen wir, wie nach der Begegnung mit Jesus Andreas selbst mit dem Bruder Simon diese Erfahrung teilen will und ihn zu ihm, zum himmlischen Bräutigam führt (*Joh* 1,42).

Die letzte Phase dieses Abschnittes des vierten Evangeliums ist die Hochzeit in Kana (*Joh* 2,1-12), die die Hochzeit zwischen Jesus, dem Bräutigam und der Gemeinschaft des Heils, der Braut vorstellen soll.<sup>113</sup> Schon von den einführenden Versen an hebt der Evangelist das Thema der Hochzeit hervor, indem er zwei Mal darüber spricht (*Joh* 2,1.2). In Bezug auf diese Hochzeit ist es komisch, dass die Namen der Brautleute nicht vorkommen; Johannes sagt vielmehr, dass Maria und auch Jesus anwesend waren. Zumindest auf einer symbolischen Ebene und gemäß der Logik des johanneischen Rollentauschs<sup>114</sup> vom Gast zum Gastgeber sind die Brautleute Maria und Jesus.<sup>115</sup> Nach dieser Auslegung kann man auch verstehen, warum Jesus seine Mutter „Frau“ nennt.<sup>116</sup> Indem die Mutter Jesu Frau genannt wird, lässt man an die Kirche denken, deren erste Verwirklichung Maria und die Jünger sind.<sup>117</sup> Es ist wichtig, auch den Worten von Maria Aufmerksamkeit zu schenken: „Was er euch sagt, das tut!“ (*Joh* 2,5). Johannes identifiziert hier de facto Maria mit dem Volk des Bundes am Sinai (vgl. *Ex* 19,8; 24,3.7; *Dtn* 5,27).<sup>118</sup> Das Wunder, das Jesus in Kana wirkt, war ein Zeichen, in dem Jesus sich als himmlischer Bräutigam des neuen Volkes offenbart, mit dem er einen neuen und ewigen Bund schließen will, der seine Verwirklichung im Ostergeheimnis finden wird.<sup>119</sup>

---

<sup>112</sup> Vgl. Porsch F., *Johannes-Evangelium = SKK NT 4*, Stuttgart 1988, 44

<sup>113</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 220-221; Auch Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 274.

<sup>114</sup> Vgl. Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 127.

<sup>115</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 274.

<sup>116</sup> Vgl. De la Potterie I., *Le nozze messianiche*, 100.

<sup>117</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 276.

<sup>118</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 277.

<sup>119</sup> Vgl. De la Potterie I., *Maria nel mistero dell'alleanza*, Genova 1988, 217. Es ist auch zu merken wie die römische Liturgie diesen Aspekt der Hochzeit in Kana und ihren Sakramentalen Charakter in der Benedictus-Antiphon an Epiphanie hervorhebt: „Heute wurde die Kirche dem

### 3. II. 2. Die Paulusbriefe

Auf den Spuren der Übertragung der Hochzeitstheologie der Prophetischen Bücher, die in Israel für die Interpretation des Hohenliedes vollzogen wurde, macht Paulus eine weitere Übertragung, indem er Christus als Bräutigam der Kirche betrachtet.<sup>120</sup>

Auch im paulinischen Schrifttum wird die Christusbeziehung mehrfach durch das Bild des Ehebandes beschrieben. Auf das Individuum bezogen führt Paulus im ersten Korintherbrief (*1 Kor* 6,16-17) aus, dass der Glaube an Christus bedeutet, ein Geist mit dem Herrn zu sein, und somit das gesamte Personsein affiziert. Von daher verbietet es sich, Unzucht mit einer Dirne zu treiben.<sup>121</sup>

Paulus verwendet das Bild der Hochzeit zum ersten Mal in *2 Kor* 11,2. In diesem Text beschreibt Paulus seine apostolische Aufgabe, indem er die Gemeinde von Korinth einer Verlobten, Christus dem Bräutigam und sich selbst einem Brautführer vergleicht. Der Brautführer arrangiert die Verbindung (*2 Kor* 11,2a) und soll über die Keuschheit der Braut wachen (vgl. *Dtn* 22,13-21; *Sir* 42,10) und sie dem Bräutigam bei der Hochzeit zuführen (*2 Kor* 11,2b).<sup>122</sup>

Paulus liebt die Gemeinde von Korinth mit der Eifersucht Gottes. Das Alte Testament zeigt wie JHWH eifersüchtig über Israel wacht, das ihm allein gehört, damit es nicht abfällt zu den fremden Götzen (*Ex* 34,14; *Ps* 78,58).<sup>123</sup> Die Beziehung zwischen Christus und der Kirche wird also mit hochzeitlichen Ausdrücken beschrieben.

Die Kirche von Korinth wurde von Paulus Christus vermählt; sie lebt die Zeit der Verlobung, bis der Apostel sie Christus als reine Jungfrau zuführe (*2 Kor* 11,2). Die endgültige Verbindung der Brautleute wird bei der Wiederkunft Christi zum Gericht vollzogen. Darauf bereitet Paulus die Gemeinde verantwortlich vor.

Die Reinheit der Braut Christi, die Paulus von den Angriffen des Rivalen verteidigen will, ist die aufrichtige und reine Hingabe an Christus (*2 Kor* 11,3)

---

himmlischen Bräutigam vermählt: im Jordan wusch Christus sie rein von ihren Sünden. Die Weisen eilen mit Geschenken zur Königlichen Hochzeit, Wasser wird in Wein gewandelt und erfreut die Gäste. Halleluja“. Vgl. *Stundenbuch* I. Band, 294; Vgl. auch Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 222.

<sup>120</sup> Vgl. Gnllka J., *Der Epheserbrief*, 290; Pfammatter J., *Epheserbrief*, 43; Kremer J., *2. Korintherbrief* = SKK NT 8, Stuttgart 1990, 91-94; Kleinschmidt F., *Ehefragen im Neuen Testament*, 82-85; Zimmermann R., *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis*, 351-353.

<sup>121</sup> Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 127.

<sup>122</sup> Vgl. Jeremias J., *νόμος, νόμιος*, 1097. Vgl. auch Klauck H.-J., *2. Korintherbrief* = NEB 8, Würzburg 1988<sup>2</sup>, 82.

<sup>123</sup> Vgl. Klauck H.-J., *2. Korintherbrief*, 82.

und bedeutet übertragen die Bewahrung der reinen Lehre (2 Kor 11,4). „Im Hintergrund“ schreibt Klauck „steht die Paradiesesgeschichte aus Gen 3, vermittelt durch eine jüdische Auslegungstradition, die bereits die Schlange mit dem Prinzip des Bösen, dem Satan, identifiziert hat und die Verführung z. T. in sexuellem Sinn deutet ... Er stellt die Christlichkeit der gegnerischen Predigt in Frage. In ihrer Jesusverkündigung vermisst er vermutlich das Bekenntnis zum Gekreuzigten (2 Kor 4,5). Damit verliert das Evangelium seine inhaltliche Identität, und eine neue, fremde Größe rückt an die Stelle des Geistes, der bei der Taufe auf den Namen Jesu als Angeld der Vollendung ins Herz gesenkt wurde (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5)“.<sup>124</sup>

In Eph 5,22-33 wird das Bild ausgeführt. Dieser Text des Epheserbriefes, der sowohl von der Taufe als auch von der Eucharistie her ausgelegt werden kann, gilt als Hintergrund der hochzeitlichen Sakramentalität der Kirche.<sup>125</sup>

Die ganze Kirche steht in der Beziehung zu Christus wie die verheiratete Frau zu ihrem Mann (Eph 5,23); sie wird von ihm aus ehelicher Liebe geliebt (Eph 5,25), er nährt und pflegt sie (Eph 5,29) und er wird sie heilig und makellos, ohne Falten oder andere Fehler vor sich erscheinen lassen (vgl. Eph 5,26-27; Gal 4,21-31).

Der Ausgangspunkt für die Entwicklung des bräutlichen Symbolismus in Eph 5,22-33 ist Gen 2,24. Der alttestamentliche Text, der die Einigung des Mannes mit der Frau behandelt, wird in Eph 5,31 auf jene des Christus mit seiner Gemeinde bei der Parusie gedeutet. Hier gibt es eine plastische Vorstellung der Liebe Christi zu seiner Gemeinde, für die er sich nicht weigert sein ganzes Leben zu opfern, und als Antwort darauf entsteht die Verpflichtung der Gemeinde, gehorsam und rein zu sein, so wie es einer Braut gebührt.<sup>126</sup>

Sehr interessant an diesem Text ist, dass dies sehr deutlich die Verknüpfung der Sakramente mit dem hochzeitlichen Thema zeigt. Paulus hat in diesem Text mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen antiken Ritus angespielt, der vor einer Hochzeit stattfand, nämlich das Bad der Brautleute.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> Klauck H.-J., 2. Korintherbrief, 82-83. Vgl. auch Kremer J., 2. Korintherbrief, 91-92.

<sup>125</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 25.

<sup>126</sup> Vgl. Jeremias J., *νόμος, νόμιος*, 1097.

<sup>127</sup> Vgl. Gnlika J., *Der Epheserbrief*, 280; Wie schon Odo Casel nachgewiesen hatte: Casel O., *Die Taufe als Brautbad der Kirche*; in: *JLW* 5, 1925, 144-147.

Christus selbst ist dabei der Brautführer.<sup>128</sup> Verständlich wird dieses Bild, wenn man im Hintergrund Ez 16,8 f. sieht,<sup>129</sup> wo das Verhältnis JHWH's zu Israel entfaltet ist.<sup>130</sup> Das Brautbad war ein sakrales Bad, das die Braut in den Kult der Familie einweihte, der sie fortan angehören sollte. In diesem Brauch sah Paulus ein Vorbild der Taufe,<sup>131</sup> so dass die Heiligung der Kirche durch die Taufe als Ziel der Liebe und der Selbsthingabe Christi gelten kann.<sup>132</sup>

Mit Hilfe von zwei Finalsätzen in den Versen 26-27 wird beschrieben auf welche Ziele die Hingabe Christi ausgerichtet war. Gnilka schreibt dazu: „Dabei bleibt die Kirche als Ganze im Blick, obwohl das, was über sie im ersten Finalsatz (v. 26) gesagt wird, praktisch die Taufe meint, die jedes einzelne Glied der Kirche auf sich nimmt. Was an der Kirche geschah, konkretisiert sich in jedem einzelnen Taufakt“.<sup>133</sup>

Auch das „Wort“ vom Vers 26 wird heute fast allgemein auf das Wasserbad bezogen, das sich unter Begleitung des Wortes vollzieht; das Wort wird also mit der Taufformel identifiziert.<sup>134</sup>

Der Zweite Finalsatz (v. 27) dient dazu, die Schönheit der Braut zu schildern. Im Brennpunkt steht die Pracht und Hoheit der Ekklesia-Braut, die sich ganz der Liebe Christi verdanken.

Der Bräutigam pflegt und nährt sie (v. 29). Seitens der katholischen Exegese neigt man dazu in der Nahrung und Pflege des Bräutigams eine Aufspielung auf die Eucharistie zu sehen.<sup>135</sup>

### 3. II. 3. Die Offenbarung des Johannes

Eine ähnliche Vorstellung der Kirche findet sich im Buch der Offenbarung (vgl. *Offb* 19-22), wo die Kirche als Braut des Lammes in der eschatologischen

---

<sup>128</sup> Gnilka J., *Der Epheserbrief*, 282: „Im rabbinischen Judentum ist die Auffassung belegt, dass Gott, der die Eva dem Adam zuführt (LXX Gen 2,22), der Brautführer des ersten Menschen gewesen sei. (Vgl. Strack H. L. - Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament* I, 504)“.

<sup>129</sup> „Da kam ich an dir vorüber und sah dich, und siehe, deine Zeit war gekommen, die Zeit der Liebe. Ich breitete meinen Mantel über dich und bedeckte deine Nacktheit. Ich leistete dir den Eid und ging mit dir einen Bund ein – Spruch Gottes, des Herrn –, und du wurdest mein. Dann habe ich dich gebadet, das Blut von dir abgewaschen und dich mit Öl gesalbt“ (Ez 16,8 f.).

<sup>130</sup> Vgl. Hoppe R., *Epheserbrief, Kolosserbrief* = SKK NT 10, Stuttgart 1987, 81; Fuhs H. F., *Ezechiel 1 – 24*, 88. Vgl. auch Kleinschmidt F., *Ehefragen im Neuen Testament*, 82-85.

<sup>131</sup> Vgl. Gnilka J., *Der Epheserbrief*, 280; Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 207; KKK 1617.

<sup>132</sup> Vgl. Hoppe R., *Epheserbrief, Kolosserbrief*, 81

<sup>133</sup> Gnilka J., *Der Epheserbrief*, 280.

<sup>134</sup> Vgl. Pfammatter J., *Epheserbrief*, 43; Gnilka J., *Der Epheserbrief*, 281-282.

<sup>135</sup> Vgl. Gnilka J., *Der Epheserbrief*, 285.

Hochzeit hervortritt. Wenn man das letzte Buch der Bibel erforscht, soll man darauf bestehen, dass nicht nur in den letzten drei Kapiteln, sondern durch den ganzen Text hindurch die hochzeitliche Sprache ihren Niederschlag findet.<sup>136</sup>

Die Offenbarung steht ganz in der prophetischen Tradition. Sie bedient sich der Personifikation von Städten als weibliche Figuren, wovon im Alten Testament schon die Rede ist (vgl. *Jes* 54; 60-62).<sup>137</sup>

In der Botschaft zu den sieben Gemeinden (*Offb* 2-3) drückt der auferstandene Christus seine Liebe zu jeder dieser Kirchen aus, die zuerst seine Verlobte ist und noch nicht die Braut. Die eheliche Ebene des Symbols ist eschatologisch und sie wird nur am Ende der Zeiten mit der Hochzeit des Lammes erreicht.

In *Offb* 2,1-5 offenbart Christus seine Liebe zur Gemeinde von Ephesus, indem er ihre Schwierigkeiten, die sie in ihrer feindlichen Umgebung findet, und ihre Mühe anerkennt

(vgl. *Offb* 2,2f). Die Liebe Christi will keine einseitige bleiben: er wünscht sich eine gleiche Antwort seitens der geliebten Gemeinde und er tadelt sie, weil ihre Liebe an der Intensität verloren hat, die die erste Zeit bezeichnet hat (vgl. *Offb* 2,4).

Die gleiche liebende Antwort erwartet Christus von der Gemeinde von Laodizea (*Offb* 3,14ff), die als lauwarm gesehen wird (*Offb* 3,15f). Christus lädt sie – auch mit Härte – ein, ihn wirklich zu lieben: „Wen ich liebe, den weise ich zurecht und nehme ihn in Zucht. Mach also Ernst, und kehr um!“ (*Offb* 3,19). Dann wird die Härte des Auferstandenen plötzlich zu Zärtlichkeit und er bietet der Gemeinde seine Liebe ohne jegliche Spur von Zwang an: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir“ (*Offb* 3,20). Das ist sehr wahrscheinlich eine liturgische Anspielung<sup>138</sup> und es ist glaubwürdig, dass der heilige Autor vom Hohenlied inspiriert wurde (vgl. *Hld* 5,2: „Ich schlief, doch mein Herz war wach. Horch, mein Geliebter klopft: Mach auf, meine Schwester und Freundin“).<sup>139</sup>

In den letzten drei Kapiteln der Offenbarung findet man die Gestalt einer eschatologischen Braut. In *Offb* 19,1-8a wird die Zerstörung Babylons, die

---

<sup>136</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 289.

<sup>137</sup> Vgl. Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 127.

<sup>138</sup> Vgl. Boismard M. E., *Anm. zu Offenbarung 3,20*, in: *Neue Jerusalemer Bibel*, 1789.

<sup>139</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 291.

Inkraftsetzung des Reiches Gottes und die Hochzeitliche Beziehung zwischen dem gestorbenen und auferstandenen Christus und seiner Kirche gefeiert.

Die Apostrophierung der Städte als Braut oder Hure kennzeichnet darüber hinaus das Gottesverhältnis und wird zum Ausdruck für die Treue oder Untreue gegenüber Gott. Dementsprechend gestaltet die Apokalypse den endzeitlichen Kampf zwischen der Hure Babylon und der reinen Braut, dem himmlischen Jerusalem. Nachdem die verdorbene Stadt dem Untergang geweiht wird, ist es möglich, dass das neue Jerusalem vom Himmel her auf die Erde herabkommen kann.<sup>140</sup>

Die Christen, Glieder der Braut, haben sich für die Hochzeit vorbereitet, indem sie durch Taten der Gerechtigkeit ein leinenes, hochzeitliches Gewand gefertigt haben (vgl. *Offb* 19,8b). Die Initiative gehört Gott, denn sie „durfte sich kleiden in strahlend reines Leinen“ (*Offb* 19,8).

In *Offb* 21,2 ist die Kirche „nur“ „wie“ eine Braut aber in Vers 9 gibt es bereits eine Wende: Die Kirche „ist“ die Braut des Lammes. Es verwirklicht sich so eine noch tiefere Beziehung der Liebe, die die Phase der Verlobung übersteigt und die Dimension der ehelichen Liebe annimmt.

Von da an sind Gott Vater und der auferstandene Christus im himmlischen Jerusalem in einer so besonderen Form anwesend, dass es in der Stadt keinen Tempel gibt (vgl. *Offb* 21,22f). Die Verwirklichung dieser ehelichen Beziehung konkretisiert sich in einer intensiven Bindung zwischen Christus und seiner Kirche, die Anteil bekommt an der göttlichen Wirklichkeit ihres Bräutigams.

Im Vers 22,17 gibt es eine weitere und wichtige Entwicklung, die sich in der Wirklichkeit der liturgischen Versammlung erfüllt:<sup>141</sup> „Der Geist und die Braut aber sagen: Komm! Wer hört der rufe: Komm! Wer durstig ist der komme. Wer will, empfangen umsonst das Wasser des Lebens“. Die gegenwärtige Zeit drängt den Geist und die Braut um das Kommen und die Anwesenheit des Bräutigams zu flehen.<sup>142</sup> Dieser Vers beschreibt eine Szene, die sehr oft bei einer jüdischen Hochzeit vorkommt:<sup>143</sup> die Braut wartet im Elternhaus darauf, dass der Bräutigam kommt, um sie in das eheliche Haus zu führen, wo sie die Ehe vollziehen.<sup>144</sup> So

---

<sup>140</sup> Vgl. Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 127.

<sup>141</sup> Vgl. Zimmermann R., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*; in: *Bib* 84 (2003), 178.

<sup>142</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 294.

<sup>143</sup> Vgl. Zimmermann R., *Nuptial Imagery*, 178.

<sup>144</sup> Vgl. Liperi B., *Il matrimonio nel Nuovo Testamento*, 295.

lebt die Braut der Offenbarung, auf die Zukunft gerichtet und in der Spannung auf die hochzeitliche Begegnung mit ihrem Bräutigam, Christus. Diese Spannung charakterisiert die Gegenwart der Kirche und wird in ihrem eucharistischen *Maranatha* ausgedrückt (vgl. *1 Kor* 11,26; vgl. auch *Did* 10,6).<sup>145</sup>

Diese endzeitliche Vermählung hat sich gemäß dem Neuen Testament in der Menschwerdung des Logos, in seiner unlösbaren Verbindung mit der menschlichen Natur und im österlichen Geheimnis bereits vollzogen (vgl. *Joh* 3,29); ihre Vollendung findet sie aber erst bei der Wiederkunft des Bräutigams am Ende der Zeiten, wenn die Seelen der Gerechten im hochzeitlichen Zuge ihm entgegengehen (*Mt* 25,1-3). In der Zeit, die zwischen dem Beginn dieses Bundes und der Begegnung in der Parusie liegt, verwirklicht sich der Liebesbund Christi mit der Kirche gerade im Sakramentalen Leben.

Am Ende seiner Behandlung über die neutestamentliche Brautmetaphorik schreibt Jung: „Ob christologisch wie in den Evangelien, individualistisch-mystisch wie bei Paulus oder kollektiv-ekklesiologisch wie beispielsweise in der Apokalypse, alle drei Weisen der Anwendung der Metapher von Braut und Bräutigam im Neuen Testament finden sich auch in der christlichen Deutung des »Liedes der Lieder« wieder“.<sup>146</sup>

Nun wendet sich diese Arbeit gerade den Anfängen der jüdischen und der patristischen Deutung des alttestamentlichen Büchleins des Hohenliedes zu.

---

<sup>145</sup> „Deinen Tod o Herr verkünden wir; deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“. Vgl. Boismard M. E., *Anm. zu Offenbarung 22,17*; in: *Neue Jerusalemer Bibel*, 1808; Schenke L., *Die Urgemeinde: geschichtliche und theologische Entwicklung*, Stuttgart 1990, 341-342; Zimmermann R., *Nuptial Imagery*, *Anm.* 67, 177.

<sup>146</sup> Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 127.





## 4. Anfänge der jüdischen und patristischen Auslegung des Hohenliedes

Im Alten Testament steht unter den Weisheitsbüchern das „*Schir haschirim*“, das Lied der Lieder. Seit M. Luther wird dieser Titel mit „Hoheslied“ wiedergegeben. Das Hohelied ist eine Sammlung von Liebesliedern. In bewegter Folge wird die Liebe zweier Liebenden besungen, sie bewundern ihre Schönheit, staunen über ihre gegenseitige Anziehungskraft, sie begegnen sich und verlieren sich; sie suchen und finden sich von neuem. Es sind Lieder, die Lust und Schmerz der Liebe besingen.<sup>147</sup>

Papst Benedikt XVI. kommt in der Enzyklika „*Deus Caritas est*“ auch auf das Hohelied zu sprechen und er führt dazu aus: „Nach der gegenwärtig überwiegenden Auffassung sind die Gedichte, aus denen dieses Buch besteht, ursprünglich Liebeslieder, die vielleicht konkret einer israelitischen Hochzeitsfeier zugeordnet waren, bei der sie die eheliche Liebe verherrlichen sollten“.<sup>148</sup>

Dass diese Liedersammlung in der Hl. Schrift steht mag überraschen. Das rätselhafte Büchlein wurde nur deshalb im jüdischen Schriftkanon zugelassen und darin beibehalten, weil man in ihm die Liebesbeziehung zwischen Israel und seinem Gott ausgedrückt sah, entsprechend der prophetischen Tradition, die auf Hosea zurückging und sich bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel fortgeführt findet.<sup>149</sup>

Der Papst schreibt weiter in seiner Enzyklika: „Von da aus können wir verstehen, dass die Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon der Heiligen Schriften sehr früh dahingehend gedeutet wurde, dass diese Liebeslieder im letzten das Verhältnis Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott schildern. Auf diese Weise ist das Hohelied in der jüdischen wie in der christlichen Literatur zu einer Quelle mystischer Erkenntnis und Erfahrung geworden, in der sich das Wesen des biblischen Glaubens ausdrückt: Ja, es gibt Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen –“.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Frank K. S., *Einleitung*, in: Origenes und Gregor der Große, *Das Hohelied*, Einsiedeln 1987, 9.

<sup>148</sup> Benedikt XVI, *Enzyklika „Deus Caritas est“ vom 25. 12. 2005*, Nr. 6: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171, Bonn 2006, 11-12.

<sup>149</sup> De Lubac H., *Die Kirche*, 318; Vgl. auch Ohly F., *Hohelied-Studien*, 13.

<sup>150</sup> Benedikt XVI, *Enzyklika „Deus Caritas est“*, Nr. 10, 18.

## 4. I. Die jüdische Auslegung

Die Allegorie des Hohenliedes überrascht weniger, wenn sie auf die Allegorien der Propheten folgt, von denen einige – sehr kühne – ebenfalls breit ausgeführt sind. Sie ist nur weiter entwickelt als ihre Vorbilder, und lässt uns vielleicht tiefer in Gottes Plan eindringen.<sup>151</sup>

Eine ähnliche Erwägung veranlasste Rabbi Akiba zu der Äußerung: „Die ganze Welt wiegt den Tag nicht auf, an dem Israel das Hohelied empfing. Alle Hagiographen sind ein Heiliges, aber das Hohelied ist das Allerheiligste.“<sup>152</sup> Der Verfasser des *Zohar* sah darin „die Zusammenfassung der ganzen Bibel“.<sup>153</sup>

Das Hohelied offenbart Israel das Geheimnis der Liebe, Liebe des Bräutigams zur Braut, Liebe Gottes zur Menschheit, die Liebe, die er in der künftigen Geschichte offenbaren wird: es ist ein Hymnus vom Pessach, der Geschichte und Prophetie einigt. In der hebräischen Bibel befindet sich das Hohelied unter den Schriften (*Ketubim*), es folgt auf Ijob und es ist die erste der „Fünf Rollen“ (*Megillot*) die an den großen Festen Israels proklamiert werden.<sup>154</sup> In ihm ist die Verkündigung des Vorbeikommens Gottes enthalten: Gott ist vorbeigekommen, um sein geliebtes Volk zu besuchen und er wird am Ende der Zeiten wieder vorbeikommen.<sup>155</sup>

Zahlreiche Theorien versuchen den Sinn der liturgischen Verwendung des Hohenliedes an Pessach zu erklären.<sup>156</sup> So schreibt z. B. Di Sante über die Verbindung zwischen Pessach und dem Hohenlied: „Es gibt einen tiefen Grund für die Lesung vom Hohenlied an Pessach: Es ist die Intuition, die als Wurzel der Schönheit und der Liebe, die im Hohenlied besungen werden, ... die von Gott geschenkte Freiheit sieht. Nur Gott befähigt den Menschen, in dem Er ihn von der

---

<sup>151</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 318.

<sup>152</sup> *Mishna, Traktat Jadajim 3,5* zitiert nach: Frank K. S., *Einleitung*, 11. Die Diskussion um die Bedeutung des Hohenliedes wird mit der Synode von Jamnia (90 – 105 n. Chr. ?) in Verbindung gebracht.

<sup>153</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 319.

<sup>154</sup> Trepp L., *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 90. Die Megillot: „Am Sabbat der Halbfeiertage von Pesach und Sukkot wird nach Schacharit die jeweilige Megilla (megilla, Plural: *megillot*) – »Rolle« gelesen. An Pesach: das Hohe Lied (*Schir haschirim* [*šir hašširim*]). An Schavu'ot: das Buch Ruth. An Sukkot: der Prediger (Ecclesiastes, Kohelet). Zusammen mit den beiden anderen Rollen, den Klageliedern Jeremias (Threni, Lamentationes, Echa [*eka*]) am Tisch'a be'av und dem Buch Ester an Purim, bilden sie die »Fünf Rollen« (*hameš megillot*)“.

<sup>155</sup> Cortesi A., *Le omelie sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Rom 2000, 35.

<sup>156</sup> Vgl. Ravasi G., *Il Cantico dei cantici*, Bologna 1992, 781.

Sklaverei befreit, zu der strahlenden Liebe, die in der Braut und dem Bräutigam des Hohenliedes vorgestellt wird.“<sup>157</sup>

Nach G. Ravasi ist die „historisch-exodische“ Auslegung des Hohenliedes seitens der rabbinischen Literatur der Grund für die Verwendung des Hohenliedes in der Pessach-Liturgie.<sup>158</sup>

J. Daniélou hält diese Verwendung des Textes für sehr wichtig im Hinblick auf die christliche sakramentale Auslegung und schreibt: „die Taufe wurde im IV. Jahrhundert normalerweise in der Osternacht gespendet, und in der jüdischen Liturgie wurde das Hohelied zur Zeit des Pessachfestes gelesen. Nun ist aber die Liturgie des Frühchristentums nachhaltig vom jüdischen Kult her geprägt. Vielleicht hat die christliche Liturgie auch hier das Erbe der Synagoge übernommen und damit sowohl Taufe als auch Eucharistie als die Erfüllung dieses Schrifttextes bekundet“.<sup>159</sup>

Die allgemeine Richtung der rabbinischen Interpretationen des Hohenliedes ist die Ablehnung einer Auslegung wörtlichen Sinnes, denn sie würde unwürdig sein für die Erhabenheit solcher Poesie.<sup>160</sup>

Der Targum liebt das Hohelied als Zeugnis über die Geschichte Israels vom Auszug bis zum Ziel, das das himmlische Jerusalem ist. Diese Art der Interpretation des Hohenliedes ist eine Konstante in der ganzen jüdischen Tradition, doch auch außerhalb der liturgischen Literatur entstand eine große Zahl von Kommentaren über das Hohelied.<sup>161</sup>

Als fundamentales hermeneutisches Kriterium in der jüdischen Annäherung an das Hohelied galt der Anhaltspunkt an der Beziehung der Liebe zwischen Gott und dem Volk Israel.<sup>162</sup>

#### **4. II. Die christliche Rezeption**

Auch im christlichen Bereich gibt es ein bemerkenswertes Interesse für das Hohelied, obwohl es nicht zu den Schriften gehört, die im Neuen Testament zitiert

---

<sup>157</sup> Di Sante C., *La Preghiera di Israele*, Casale Monferrato 1985, 199.

<sup>158</sup> Vgl. Ravasi G., *Il Cantico*, 781.

<sup>159</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 194. Der gleichen Meinung ist auch Saxer. (Vgl. Saxer V., *Anm.* 21. In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche. Traduzione di Mastri G. e Saxer V. Introduzione e note di Saxer V.*, Milano 1994, 435.

<sup>160</sup> Vgl. Cortesi A., *Le omelie*, 37.

<sup>161</sup> Vgl. Ravasi G., *Il Cantico*, 788-802.

<sup>162</sup> Vgl. Cortesi A., *Le omelie*, 38. Für weitere Hinweise vgl. Jung F., *Habt ihr ihn gesehen*, 124-126.

werden. Wohl gibt es Formulierungen, die an den Text des Hohenliedes erinnern: Jesus als Bräutigam (z.B. *Mt* 9,15par; *Joh* 3,29; *Offb* 18,23), der Wohlduft der Salben (*Mt* 26,6 par; vgl. *2Kor* 2,15) und natürlich die Kirche als Braut Christi (*Eph* 5; *Offb* 19,7; 21,2.9; 22,17). Diese verwandten Klänge konnten Anknüpfungspunkte für eine christliche Deutung des Hohenliedes bieten. Dies gilt auch für das nachneutestamentliche Schrifttum. Erst im Laufe des 2. Jahrhunderts tauchen Hohenliedverse als Schriftzitate in der christlichen Literatur auf. Die jüdische Beschäftigung mit dem Hohenlied und das wachsende kirchliche Selbstverständnis führten zur christlichen Entdeckung und Aufwertung des Textes.<sup>163</sup>

Im Kanon des Melito von Sardes wird das Hohelied als alttestamentliches Buch genannt (vgl. Eusebius, *Hist. eccl.* 4, 26, 14).<sup>164</sup>

Der apokryphe Text der „*Oden Salomos*“ ist Zeuge dafür.<sup>165</sup> Er ist reich an Parallelen zum Hohenlied (*Ode* III; V; XLII) nach einer geistlichen Auslegung, in der der Bräutigam Christus ist und die Geliebte des Hohenliedes mit dem Gläubigen identifiziert wird:<sup>166</sup> „Und seine Glieder sind bei ihm, und an ihnen hänge ich. Und er liebt mich. Denn ich wüsste nicht, den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht liebte. Wer kann die Liebe verstehen außer dem, der geliebt wird? Ich liebe den Geliebten, und es liebt ihn meine Seele.“<sup>167</sup>

Im ersten Buch des „*Adversus Haereses*“ von Irenäus von Lyon kann man Spuren der gnostischen Interpretation des Hohenliedes finden.<sup>168</sup>

Tertullian zitiert *Hld* 4,8 – „Komm, o Braut von Libanon“ – und er hört darin Christus seine Braut, die Kirche, aus den Völkern rufen, dann verrät dieses knappe Zitat den Tenor der christlichen Auslegung: Christus wird zum Bräutigam, die Kirche zur Braut.<sup>169</sup>

Dass darin eine Umwandlung der jüdischen Auslegung liegt, ist nicht zu übersehen. Tatsächlich muss die christliche Hoheliedauslegung im

---

<sup>163</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 12.

<sup>164</sup> Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Hist. eccl.* IV 26,14 (Kraft, 227). Vgl. dazu Frank K. S., *Hohelied*, in: *RAC* 16, 68.

<sup>165</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 68.

<sup>166</sup> Vgl. Cortesi A., *Le omelie*, 38-39.

<sup>167</sup> *Ode* III, 2-5. (Lattke, *FC* 19, 94).

<sup>168</sup> Vgl. Irenäus von Lyon, *Adv. Haer.* I, 21,3 (Brox, *FC* 8/1, 279-281).

<sup>169</sup> Tertullian, *Adv. Marc.* IV 11, 8 (Kroymann, *CSEL* 47, 451): „*hanc sponsam Christus sibi etiam per Salomonem ex uocatione gentium arcessit, si quidem legisti: ueni, sponsa, de Libano, eleganter Libani utique montis mentione iniecta, qui turis uocabulo est penes Graecos; de idolatria enim sibi sponsabat ecclesiam*“. Vgl. dazu Frank K. S., *Hohelied*, 68.

Zusammenhang mit der allegorischen Deutung aus dem Judentum gesehen werden, sie setzt die Deutung der Synagoge voraus. Aber mit kräftigem Selbstbewusstsein wird die Allegorie neu bestimmt. Die Kirche ist das neue Israel, das wahre Israel. Also lebt Gottes Bund in ihr und mit ihr weiter.<sup>170</sup> Die Kirche hat infolge der Menschwerdung des Logos die Nachfolge Israels im Rahmen der Heilsgeschichte angetreten.<sup>171</sup> Darauf beruht die Christus- und Kirchenbezogenheit der frühchristlichen Kommentare zum Hohenlied. Aus dieser Übertragung ergeben sich freilich tiefe Änderungen, doch bei aller Diskontinuität beruht sie auf einer wirklichen Kontinuität. Insofern war die Neudeutung auch Vertiefung: es war also eine Ergründung, nämlich die Enthüllung des eigentlichen Sinnes, den der Geist gewünscht hatte, so wie De Lubac sagt.<sup>172</sup> Sie war, um den alten Ausdruck der Kirchenväter zu gebrauchen, der unvermeidliche Übergang von der „Geschichte“ zur „Allegorie“.

Die eigentliche Auslegungsgeschichte beginnt in der altkirchlichen Literatur im 3. Jahrhundert. Außerdem haben viele Väter Einzelverse des Hohenliedes in ihre Werke aufgenommen, diese ausführlich gedeutet und sich damit einen gebührenden Platz in der Auslegungsgeschichte verdient. Dazu gehören Methodius von Olympus, Cyprian von Kartago, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius, Hieronimus, Augustinus u.a.<sup>173</sup>

Ein volles Bild der frühchristlichen Hohenliedauslegung bis zum IV. Jahrhundert zu gewinnen wird durch den sehr fragmentarischen Charakter vor allem der abendländischen Überlieferung erschwert. Über das Jahr 350 reicht unsere unmittelbare Kenntnis der lateinischen Hohenliedauslegung nirgends hinaus, obwohl es, wie wir wissen, davor an Hohenliedkommentaren nicht gefehlt hat.<sup>174</sup>

Und auch im Osten sind die ältesten ganz erhaltenen Hohenliedkommentare erst die Werke des Gregor von Nyssa, des Philo von Karpasia und des Theodoret. Was vorausliegt, ist nur durch Übersetzungen und in Bruchstücken zu uns gekommen. Als die beiden für das Hohenlied wichtigsten griechisch schreibenden Exegeten dieser Frühzeit verlangen Hippolyt und Origenes betrachtet zu werden, weil ihre

---

<sup>170</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 14-15.

<sup>171</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 319.

<sup>172</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 320.

<sup>173</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 13-14.

<sup>174</sup> Ohly F., *Hohenlied-Studien*, 14.

Hohenliederklärung wie keine andere auch für die lateinische Auslegung maßgebend geworden ist.<sup>175</sup>

#### 4. II. 1. Hippolyt

Hippolyt ist der erste christliche Autor, von dem wir einen Kommentar zum Hohenlied erhalten haben. Die Kanonizität des Hohenliedes ist diesem ersten christlichen Erklärer ebenso unbezweifelbar wie sein prophetischer Charakter.

Er vollzog die Übertragung der jüdischen Exegese ins Christliche: er macht eine allegorische Exegese des Textes und nimmt als hermeneutischen Schlüssel die Beziehung zwischen Christus (Bräutigam) und der Kirche, die als Braut gesehen wird: Die jüdische Synagoge ist Prophezeiung der Erfüllung der Braut, die in der Kirche geschieht. Für Hippolyt ist die Braut des Hohenliedes die Synagoge des wahren Israel, die sich trotz aller Verirrungen in den Vätern und Propheten nach der leibhaftigen Ankunft Christi gesehnt hat, sie ist zugleich die geheimnisvoll verborgene und dann in das Licht der Geschichte tretende Kirche.<sup>176</sup> Hippolyt beginnt die Reihe der ekklesiologischen Interpretation der Braut des Hohenliedes, die sich für die spätere Tradition als sehr erfolgreich erweisen wird.

Diese Deutung besteht aus zwei Ebenen der Interpretation: auf der ersten – allegorischen – Ebene steht die Beziehung zwischen dem Bräutigam Christus und der Braut Kirche, wobei *Eph* 5,22-23 als Anhaltspunkt genommen wird;<sup>177</sup> auf der zweiten – typologischen – Ebene wird die Synagoge in Bezug auf die Braut des Hohenliedes als Prophezeiung der Braut-Kirche gesehen.

Im Text des Hippolyts erscheint das Wort *ecclesia* (*In Cant.* VIII, 2; XXVI, 1) selten und die *anima* kommt als Partner des Bräutigams Christus nicht vor, die Kirche ist auch nicht als abstraktes Gebilde das bräutliche Gegenüber Christi, sondern in der konkreten Gestalt verschiedener Personen und Personengruppen. Häufig werden Fragen gestellt, die die Hörer einladen, sich als Sprechpartner in der Beziehung zu sehen, die im Hohenlied beschrieben wird.<sup>178</sup> So sagt er bei der Auslegung von *Hld* 4,11: „Uns kleidet Christus, welcher uns in der Taufe anzog; und nur die, von deren Kleidern solcher Geruch des Weihrauchs duftet, sind

---

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand*. In: *RQ* 61 (1966), 124.

<sup>177</sup> Vgl. Meloni P., *Cantico dei Cantici in: DPAC* I, 581-582.

<sup>178</sup> Vgl. Hippolyt, *In Cant.* XV, 2-3; VIII, 1; XXIV, 2; XIX, 3. Vgl. dazu Cortesi A., *Le omelie*, 41.

gerecht, Schwester und Braut Christi und Gottes würdig: »Schwester«, ihm nachzufolgen, und »Braut«, sich unlösbar in seiner Liebe zu verbinden“.<sup>179</sup>

H. Rahner hält vor allem aufgrund dieser Stelle Hippolyt für den ersten Vertreter der Lehre, „dass sich das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche auch auf die Einzelseele erstreckt, oder besser, dass sich in der Kirche das begibt, was wesentlich in der Begnadigung der »Vielen« stattfindet“.<sup>180</sup>

Wenngleich die *anima*-Auslegung des Hohenliedes sich bei Hippolyt ankündigt, so steht doch nicht die Einzelseele, sondern die Kirche im Mittelpunkt seiner Hohenliederklärung.<sup>181</sup> Die Kirche aber ist ebenso wenig identisch mit dem einzelnen Menschen, wie sie kein Ort ist, kein Haus aus Stein oder Lehm; „denn ein Haus wird zerstört, und der Mensch stirbt“.<sup>182</sup> Ein einzelner ist dagegen der, der sich von der Kirche getrennt hat und dadurch in die Vereinzelung gegangen ist.<sup>183</sup> Was meint Hippolyt, wenn er von Kirche spricht? Im Kommentar zum Buch Daniel stellt sich Hippolyt ausdrücklich die Frage „Was nun ist die Kirche?“ und die Antwort lautet: „Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie »gegen Osten« gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen: das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetz vollendet worden sind, und der Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht worden, und der Märtyrer, welche durch das Blut Christi errettet worden, und die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt worden, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten“<sup>184</sup>.

Dieses Zitat vom Danielkommentar lässt E. Dassmann schreiben: „Nicht schon der Einzelne ist die Kirche, auch nicht die Summe der Einzelnen. Hinzukommen muss als einigendes Band die Taufe. Sie ist der Weg der Heiligen zur Gemeinschaft und macht aus den Vielen den einen Leib, das gemeinsame Haus,

---

<sup>179</sup> Hippolyt, *In Cant.* XIX (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 372-373).

<sup>180</sup> Rahner H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 27.

<sup>181</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 126.

<sup>182</sup> Hippolyt, *In Dan.* I, 17 (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 28).

<sup>183</sup> Hippolyt, *In Dan.* I, 17 (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 29); IV, 38 (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 284-286). In positiven Aussagen über die Gläubigen spricht Hippolyt immer im Plural, es sei denn, er benutzt einen Kollektivbegriff. Vgl. dazu Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 126-127 und besonders die Anmerkung 31 auf der Seite 127.

<sup>184</sup> Hippolyt, *In Dan.* I, 17 (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 28-29).

die fruchtbare Pflanzung Gottes. An vielen Stellen verbindet Hippolyt darum die Auslegung von Hoheliedversen mit Hinweisen auf die Taufe, wobei er, auch wenn er von ihren inneren Wirkungen, Glaube, Erkenntnis und Vergebung der Sünden spricht, ebenso deutlich das sakramentale Geschehen selbst meint“.<sup>185</sup> Der ehemalige Professor von Münster fügt einige Beispiele dafür an: „Die von Weihrauch duftenden Kleider zieht Christus den Gläubigen in der Taufe an.“<sup>186</sup> Die Schilde an der Brustwehr des Turmes Davids versinnbildeten »die Macht des Heiligen Geistes, welche wir durch die heilige Taufe im Glauben empfangen«.<sup>187</sup> Der Heilige Geist ist der Südwind, der »das Eis der Sünden verjagte und uns durch das Wasser des Taufbades erwärmte«.<sup>188</sup> Durch die Taufe treten die Heiligen ein in das väterliche Haus, in das erste Paradies, bis das Gottesreich kommt“.<sup>189</sup> Dassmann kann so zusammenfassend schreiben: „Wie in den Aussagen Hippolyts über die Kirche immer auch die Gemeinschaft der Gläubigen mitgemeint ist, so beziehen sich umgekehrt seine Aussagen über die Taufe nicht nur auf die Gläubigen, sondern ebenso auf die Kirche, selbst die »Schöne« wird durch das Bad der Wiedergeburt.“<sup>190</sup> Das kann sehr wichtig für diese Arbeit sein, denn es zeigt, dass die christliche Auslegung des Hohenliedes schon von ihrem Anfang an einen Sakramentalen Sinn kennt. Deswegen ist die Verwendung der christlichen Initiation als hermeneutischer Schlüssel für den Text des Hohenliedes nicht nur eine willkürliche Initiative der Kirchenväter des IV. Jahrhundert, sondern als Gemeingut der ganzen Tradition zu betrachten (mit Ausnahme von Theodor von Mopsuestia, der keine allegorische Auslegung des alttestamentlichen Buchs annimmt).

Auch wenn der Hoheliedkommentar von Hippolyt kein eindeutiges Gegenüber von Kirche und Gläubigen kennt, ist es auch war, dass in ihm eine eigene *anima*-Auslegung fehlt. Der persönliche Dialog der Einzelseele mit Christus ist noch nicht selbstständiger Bestandteil seiner Hohenliedfrömmigkeit.<sup>191</sup>

---

<sup>185</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 127-128.

<sup>186</sup> Hippolyt, *In Cant.* XIX (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 372).

<sup>187</sup> Hippolyt, *In Cant.* XIX (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 370).

<sup>188</sup> Hippolyt, *In Cant.* XIX (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 374).

<sup>189</sup> Hippolyt, *In Cant.* XIX (Bonwetsch, *GCS* 1/I, 367).

<sup>190</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 128.

<sup>191</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 129.



## 4. II. 2. Origenes

Wenn Hippolyt die Übertragung der jüdischen Exegese des Hohenliedes ins Christliche vollzog, sollte die „Allegorie“ der Brautleute sich durch eine weitere Übertragung als „Tropologie“ ausfalten und die „Mystik“ sich in ihrer zugehörigen Ethik fruchtbar zeigen.<sup>192</sup> Dieser zweite Schritt war schon nach kurzer Zeit getan. Bereits mit Origenes, in der Mitte des III. Jahrhunderts, ist es soweit.

Origenes muss früh von der Botschaft des Hohenliedes angezogen worden sein. Eine erste Bearbeitung ist verloren gegangen, nur ein kleines Stück ist in der Philokalie erhalten, und sie sagt, Origenes habe es in seiner Jugendzeit verfasst.<sup>193</sup> Danach, um 240, erfolgte die umfangreiche Kommentierung des Hohenliedes. Origenes schrieb den ersten Teil des umfangreichen Werkes in Athen, den zweiten in Caesarea.<sup>194</sup> Um die gleiche Zeit entstanden seine beiden Homilien zum Hohenlied.<sup>195</sup>

In den 30er Jahren seines Lebens begann Origenes zu schreiben und begab sich auf zahlreiche Bildungsreisen nach Rom, wo er mit Hippolyt zusammentraf.<sup>196</sup> Er mag von ihm Anregung für die christliche Interpretation des alttestamentlichen Textes empfangen haben.

Andererseits kann gezeigt werden, dass Origenes in Caesarea Kontakte mit jüdischen Gelehrten hatte.<sup>197</sup> Ein Beleg dafür ist die im Prolog zum Kommentar enthaltene Anmerkung des Alexandriners über die Reife des Lesers des Hohenliedes: „*Aiunt enim observari etiam apud Hebraeos quod, nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc nec in manibus quidem tenere permittatur*“.<sup>198</sup> Die jüdische Deutung des Hohenliedes mag ihm deshalb auch vertraut gewesen sein.

Als er das Hohelied auszulegen begann, hatte er eine Reihe von Kommentaren und Erklärungen zu biblischen Büchern bereits veröffentlicht. Der überwiegende Teil der Werke des Origenes kommentiert die Bibel. Obwohl sein Ruf ihn als

---

<sup>192</sup> Vgl. De Lubac H., *Die Kirche*, 321.

<sup>193</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 27.

<sup>194</sup> Vgl. Eusebius von Cesarea, *Hist. eccl.* VI, 32,2 (Kraft, 302-303); Crouzel H., *Origene*, Rom 1986, 70.

<sup>195</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 27.

<sup>196</sup> Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg i. Br. 1994, 112.

<sup>197</sup> Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 27.

<sup>198</sup> Origenes, *Comm. in Cant.*, *Prol.* I,7 (Brésard – Crouzel – Borret, *SCh* 375, 84).

Meister der Allegorese kennt, ging auch Origenes zuallererst vom Wortsinn des Bibeltextes aus, den er philologisch-kritisch ermittelte.<sup>199</sup> Crouzel erinnert daran, dass Origenes zusammen mit Hieronymus der größte Exeget des wörtlichen Sinnes der Schrift und der größte kritische Exeget des christlichen Altertums ist.<sup>200</sup>

Papst Benedikt hat in seiner Mittwochaudienz vom 25.04.2007 gesagt: „Origenes ist für die gesamte Entwicklung des christlichen Denkens wirklich eine der maßgebenden Persönlichkeiten. Er nimmt das Erbe des Klemens von Alexandrien auf ... und unterwirft es in derart innovativer Weise auf die Zukunft hin, dass er damit der Entwicklung des christlichen Denkens eine unumkehrbare Wende einprägt“<sup>201</sup>. Diese Wende „entspricht im Grunde genommen der Gründung der Theologie durch die Erklärung der Heiligen Schrift. Theologie betreiben bedeutete für ihn im Wesentlichen, die Schrift zu erklären, sie zu verstehen; oder wir können auch sagen, dass seine Theologie die vollkommene Symbiose zwischen Theologie und Exegese ist. In der Tat scheint das eigentliche Kennzeichen der Lehre des Origenes eben in der beharrlichen Aufforderung zu bestehen, vom Buchstaben zum Geist der Schrift überzugehen, um in der Erkenntnis Gottes voranzuschreiten. Und dieser sogenannte »Allegorismus« – hat von Balthasar geschrieben – »fällt genau mit der Entwicklung des christlichen Dogmas zusammen, die von der Lehre der Kirchenväter bewirkt wurde«, die – auf die eine oder andere Weise – die »Lektion« des Origenes angenommen haben. So gelangen die Überlieferung und das Lehramt, Fundament und Garant der theologischen Forschung, dahin, als »Heilige Schrift in actu« Gestalt anzunehmen.“<sup>202</sup> Wir können daher sagen, dass der zentrale Kern des immensen literarischen Werkes des Origenes in seiner »dreifachen Lesart« der Bibel besteht“.<sup>203</sup> Diese Lehre erweist sich als maßgebend für die späteren Kirchenväter

---

<sup>199</sup> Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, 114.

<sup>200</sup> Vgl. Crouzel H., *Origene*, 95.

<sup>201</sup> Benedikt XVI., *Mittwochaudienz am 25. 04.2007; Der Text stammt aus: Benedikt XVI., Die Kirchenväter – frühe Lehrer der Christenheit*, Regensburg 2008, 37.

<sup>202</sup> Von Balthasar H. U., *Origene: il mondo, Cristo e la Chiesa* (mit einem einführenden Aufsatz von H. U. von Balthasar), Mailand 1972, 43.

<sup>203</sup> Benedikt XVI., *Die Kirchenväter*, 38-39.

– und das gilt sowohl für Ambrosius<sup>204</sup> und Gregor von Nyssa<sup>205</sup> als auch für Cyrill von Jerusalem<sup>206</sup>, die vom Alexandriner sehr beeinflusst wurden.

Seine exegetischen Grundsätze, die aus der alexandrinischen Tradition stammen, hat Origenes in seinem grundlegenden Werk *„De Principiis“* dargelegt.<sup>207</sup> Die Exegese des Origenes ist so wie ein „Übergang“ (*Pascha*) von der Geschichte zum Geist.<sup>208</sup> Da die ganze Heilige Schrift auf das Heil des Menschen zielt, und es im Menschen, nach der platonischen Anthropologie, eine Unterscheidung zwischen dem Leib, der Seele und dem Geist gibt, wendet der Alexandriner diese Dreiteilung auf das Bibelwort an; das führt zu seinem dreifachen Sinn der Schrift. Die Schrift enthält drei Sinne: den körperlichen oder wörtlichen Sinn (Leib), den psychischen oder moralischen Sinn (Seele) und den geistigen oder mystischen Sinn (Geist) und dieser letzte erfüllt drei Funktionen: er erschließt typologisch das Alte Testament als Prophetie auf Christus hin; er deutet die Glaubensaussagen der Heilsgeschichte; und er erklärt die eschatologische Hoffnung der Christen. Zentrum und Schlüssel des mystischen Sinns ist nämlich Christus selbst. Das Evangelium spiegelt so die Wirklichkeit wider. Da aber das irdische Evangelium mit dem ewigen identisch ist, haben die Christen bereits darin und in den Sakramenten der Kirche Anteil an der Wahrheit Christi.<sup>209</sup>

Aus der Kombination der Aussagen des Origenes könnte man von einem „vierfachen Sinn“ reden, so wie es sich im lateinischen Westen in dem bekannten

---

<sup>204</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 2: dal Concilio di Nicea a Gregorio Magno (+604)*, Rom 1984, 219. Und besonders für die Exegese des Hohenliedes vgl. Dassmann E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 209-210.

<sup>205</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 2*, 146.

<sup>206</sup> Es scheint fast ein Widerspruch zu sein, aber G. Röwekamp schreibt bezüglich der Autorschaft der Mystagogischen Katechesen: „Die Argumente bezüglich des Origenismus in den Mystagogischen Katechesen sind nicht widerlegt worden – allerdings ist der Nachweis tatsächlicher Abhängigkeit (und damit der Autorschaft des Johannes) von daher kaum möglich: Zu groß war der Einfluss des Origenes auf alle altkirchlichen Denker“. Text aus : Röwekamp G., *Einleitung*. In: FC 7, 13.

<sup>207</sup> Vgl. vor allem *Per. Arch.* IV, 1-3 (Koetschau, GCS 22/V, 292-317). Vgl. dazu Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, 114; Lies L., *Origenes' >Peri Archon<: eine undogmatische Dogmatik; Einführung und Erläuterung*, Darmstadt 1992, 29-44. Aber besonders das grundlegende Werk von De Lubac H., *Geist aus der Geschichte*, Einsiedeln 1968, 115-345.

<sup>208</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 1: dalle origini al Concilio di Nicea (325)*, Rom 1984, 465.

<sup>209</sup> Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, 114. und Vgl. Frank K. S., *Einleitung*, 28.

Hexameter von Augustin von Dänmark zusammenfassen ließ:<sup>210</sup> „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*“<sup>211</sup>.

Einige Autoren bezeichnen nicht nur den zweiten Sinn als „*allegoria*“ sondern alle die drei letzten, denn – so wie De Lubac schreibt<sup>212</sup> – „alle drei betreffen in unlöslichem Zusammenhang das einzige »große Mysterium, das sich in Christus und der Kirche vollendet«<sup>213</sup>“.

Als Origenes sein Kommentar zum Hohenlied schrieb, war die Vorstellung, nach der die Kirche mit der Braut identifiziert werden kann, schon sehr verbreitet.<sup>214</sup> Er fügt dieser ekklesiologischen Auslegung eine individuelle hinzu und der Text wird auf die Einzelseele bezogen. Diese Auslegung liebt im Hohenlied den Weg der Braut-Seele zur Begegnung mit dem göttlichen Logos: jede Seele ist eingeladen diese bräutliche Liebe zu leben, um die Kirche in ihrem Braut-Sein zu erneuern und um die ganze Menschheit vorzubereiten, Braut Christi zu werden.<sup>215</sup> Origenes fügt der Typologie der Kirche die Anwendung auf die gläubige Seele hinzu: „*Adamavit eum sive anima quae ad imaginem eius facta est, sive Ecclesia*“.<sup>216</sup> Die Unterscheidung zwischen der Deutung der Braut auf die Kirche und auf die Seele kommt besonders im Kommentar vor. Auf die Beschreibung der sakramentalen, mystischen und ethischen Verbindung der Seele mit dem Logos legt Origenes großen Wert.<sup>217</sup>

Frank sagt: „Allerdings darf die *anima* nicht losgelöst gesehen werden von der Kirche, auch wenn sie individuell ernst genommen ist. Es geht um die Seele, die wirklich selbst wahre Kirche sein will: *anima ecclesiastica* (bes. *hom.* I,6.10 [XXXVI,10; XLI,9-15]), womit eine Unterscheidung in individuelle und kirchliche Frömmigkeit abgewehrt ist“,<sup>218</sup> denn die *anima perfecta* ist als *anima ecclesiastica* der innerste Kern des Leibes der Kirche als Braut, und in den

---

<sup>210</sup> Vgl. De Lubac H., *Geist*, 214; Aber auch Drobner H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, 115.

<sup>211</sup> Augustinus von Dänmark, *Rot. Pug.* I (Walz, *Ang* 6, 256). Der Buchstabe lehrt die Ereignisse; was du zu glauben hast, die Allegorie; die Moral, was du zu tun hast; wohin du streben sollst, die Anagogie. (Hier deutsche Übersetzung zit. nach KKK 118).

<sup>212</sup> De Lubac H., *Geist*, 214-215.

<sup>213</sup> Origenes, *Hom. in Gen.* II, 6 (Delarue, *PG* 12, 174 A); Der Text gehört zum Zitat von De Lubac H., *Geist*, 215.

<sup>214</sup> Vgl. die christliche Rezeption auf den Seiten 42-47.

<sup>215</sup> Vgl. Crouzel H., *Introduction*. In: *SCh* 375,18-53; Crouzel H., *Origene*, 173-175.

<sup>216</sup> Origenes, *Comm. in Cant. Prol.* I,1 (Brésard - Crouzel - Borret, *SCh* 375, 80).

<sup>217</sup> Vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 137.

<sup>218</sup> Frank K. S., *Hoheslied*, 75.

vollkommenen Seelen ist die Kirche schon hier auf Erden als die heilige Kirche gegenwärtig.<sup>219</sup>

Origenes macht eine Unterscheidung zwischen der Braut und den sie begleitenden Mädchen. Aber er meint dabei nicht nur die geheimnisvoll spirituelle Grenzlinie zwischen den an Glaube und guten Werken vollkommenen und noch unvollkommenen Seelen, sondern auch den feststellbaren Unterschied zwischen Getauften und Katechumenen.<sup>220</sup> Die Mahnung zur Vollkommenheit wird damit ein Appell zum Empfang der Taufe.<sup>221</sup> Noch an vielen anderen Stellen verbindet Origenes das sakramentale Taufgeschehen mit der Erklärung von Hohenliedversen.<sup>222</sup> Für die origenische sakramentale Deutung des Hohenliedes ist auch die Erklärung des Kusses, nachdem die Kirche sich sehnt, bezeichnend: Er ist Zeichen und Besiegelung der gnadenhaften Vermählung zwischen der Kirche und Christus, bzw. zwischen der Seele und dem Logos und er ist zugleich der Kuss, den die Gläubigen in der Kirche bei der Mysterienfeier einander geben.<sup>223</sup>

Origenes kennt – nach Dassmann – „keine Gottunmittelbarkeit der Seele, die erst durch das sakramentale Tun der Kirche mit der Kirche verbunden werden müsste. Vollkommen ist die Seele nur als *anima ecclesiastica*“.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> Vgl. Origenes, *Comm. in Cant.* III (Baehrens, GCS 33/VIII, 195); Vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 137.

<sup>220</sup> Vgl. Origenes, *Comm. in Cant.* III (Baehrens, GCS 33/VIII, 193); *Hom. In Cant.* II, 7 (Baehrens, GCS 33/VIII, 51); vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 135.

<sup>221</sup> Vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 135.

<sup>222</sup> Origenes, *Comm. in Cant.* I (Baehrens, GCS 33/VIII, 99); II (Baehrens, GCS 33/VIII, 155); II (Baehrens, GCS 33/VIII, 170); III (IV) (Baehrens, GCS 33/VIII, 226); vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 135.

<sup>223</sup> Origenes, *Comm. in Cant.* I (Baehrens, GCS 33/VIII, 92): „*Cuius rei imago est illud »osculum«, quod in ecclesia sub tempore mysteriorum nobis invicem damus*“. Vgl. Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 135.

<sup>224</sup> Dassmann E., *Ecclesia vel anima*, 135.



## 5. Katechumenat und christliche Initiation

Der Weg für die Eingliederung in die Gemeinschaft der Jünger Christi, den das Neue Testament nach dem Gebot Jesu in *Mk* 16,14-16 und *Mt* 28,19-20 zeigte, zeichnete die Richtlinien der christlichen Initiation auf.<sup>225</sup> Die Aufnahme in die Gemeinschaft der Jünger, der die Anwesenheit des Herrn und die Beständigkeit seines Wirkens versprochen wurde, beinhaltete die Verkündigung des Evangeliums des gestorbenen und auferstandenen Christus, ihre Annahme und eine Katechese über das Wort des Glaubens und die Ausübung des christlichen Lebens.

Derselbe Weg wird in der apostolischen Gemeinschaft seine Erfüllung nach Pfingsten finden (vgl. *Apg* 2,36-42). In ihm besteht eine enge Verbindung zwischen Verkündigung, Umkehr, Katechese, Taufe, Gabe des Hl. Geistes, Aufnahme in die Gemeinschaft und Teilhabe am Leben der Gemeinschaft, d. h. Hören der Verkündigung, brüderliche *communio*, Feier des Brotbrechens, gemeinsames Gebet und Zeugnis des Evangeliums.

Die alte Kirche ist den Richtlinien des Neuen Testaments gefolgt, indem sie diese in die Praxis zu übertragen versuchte.

Konstantes Merkmal der Taufpraxis der alten Kirche war, dass der Spendung der Taufe eine Unterweisung über die Inhalte des Glaubens und die Ausübung des christlichen Lebens unter der Begleitung der Gemeinschaft vorausgegangen ist.

Zwischen dem Ende des II. und dem Anfang des III. Jh. fand die Unterweisung der neuen Gläubigen ihre Institutionalisierung und der Sonderstatus der Katechumenen entstand als besondere Form des Christwerdens.

Das Katechumenat, so wie es sich in der Kirche der ersten Jahrhunderte entwickelt hat, ist jene Institution, die die Aufgabe hat, Erwachsene auf dem Weg des Glaubens bis zum Empfang der Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie und zur Einführung in diese zu begleiten.

Diese Sakramente machen den Christen aus und führen ihn in die Gemeinschaft des Leibes Christi, seiner Braut, die Kirche und in die Teilnahme an ihrem Leben ein. Deswegen werden sie Initiationssakramente genannt.

---

<sup>225</sup> Für diese Allgemeine Abhandlung über Katechumenat und christliche Initiation in der frühen Kirche vgl. Consiglio Episcopale Permanente della C.E.I., *L'iniziazione cristiana*, Napoli 2003, 17-20.

Trotz seiner unterschiedlichen Anwendungsformen in den verschiedenen Partikularkirchen hat das Katechumenat allgemeine Eigenschaften gehabt. Das alte Katechumenat bestand in allen Kirchen aus jenen auf den Empfang der Taufe ausgerichteten Ausbildungsetappen, welchen eine Zeit der Orientierung zum Glauben vorausging und eine Zeit der intensiven Reflexion über die sakramentale Erfahrung folgte.

Der gesamte Prozess der christlichen Initiation enthielt in fast allen Kirchen zwei Abschnitte, die sich ihrerseits jeweils in zwei Etappen untergliedern ließen: eine entfernte Vorbereitung, das Katechumenat, und eine unmittelbare Vorbereitung, die Kompetenzenzeit.<sup>226</sup>

Das Katechumenat enthielt eine erste missionarische Etappe bzw. Etappe der Evangelisierung für das Aufwachen des Glaubens und die Umkehr der Heiden durch die Verkündigung des Evangeliums: Diese Zeit gipfelte nach einer Zeit der Prüfung der Absichten des Bewerbers in der Aufnahme in den Katechumenat.

Die zweite und eigentliche katechumenale Etappe hat dann ungefähr drei Jahre gedauert und war eine Zeit der Formung und der Prüfung unter der Führung und Begleitung von einem im Glauben erwachsenen Christen. Für das Ende dieser Etappe war normalerweise eine neue Prüfung der Authentizität der Umkehr des Katechumenen und seiner Annahme des Glaubens vorgesehen.

Die Kompetenzenzeit enthielt ihrerseits zwei Etappen.

Die fastenzeitliche Etappe war die letzte katechetische, buß-asketische und liturgische Unterweisung vor dem Empfang der Initiationssakramente; sie war von bestimmten Riten gekennzeichnet und gipfelte in der Feier der Taufe, (Firmung) und Eucharistie in der Osternacht.

In der zweiten, der österlichen Etappe während der ersten Osterwoche wurden die mystagogischen Katechesen gegeben, die auf die Erklärung der liturgischen Zeichen und ihrer Bedeutung für das christliche Leben zielten. So fanden die Eingliederung in die Kirche und die Einführung in das Leben der Gemeinde ihre Vollendung.<sup>227</sup>

Die Institution des Katechumenats entwickelte sich im III. und besonders im IV. Jahrhundert stark weiter, um dann am Ende des V. Jh. in eine tiefe Krise zu

---

<sup>226</sup> Schmitz J., *Einleitung*; In: *FC* 3, 15.

<sup>227</sup> Knapp J., *Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus*, München 1995, 43: „Die mystagogischen Katechesen gehörten für Ambrosius wesentlich zur Initiation, weil sie deren Vollendung waren“.



geraten. Schließlich verschwand sie in den darauf folgenden Jahrhunderten gänzlich.

## **5. I. Die christliche Initiation bei den Kirchenvätern des IV. Jahrhunderts**

Die Gestalt der christlichen Initiation im IV. Jahrhundert lässt sich den einzelnen präbaptismalen und postbaptismalen Taufkatechesen entnehmen.

In der Frühzeit der Kirche nahm die Erklärung der Sakramentalen Riten innerhalb der Unterweisung der Gläubigen bedeutenden Raum ein und sie befasste sich mit beiden Elementen der Sakramente, sowohl mit ihrer Wirksamkeit als auch mit ihrer Zeichenhaftigkeit.<sup>228</sup> Die Deutung der Sakramente der Initiation und die Auslegung von Bibelstellen, die den hochzeitlichen Aspekt der christlichen Initiation hervorheben, werden von vielen Kirchenvätern eng in Beziehung gebracht.

Diese Arbeit will diese zahlreichen Zeugnisse des hochzeitlichen Aspektes der Theologie und der Spiritualität der Initiationssakramente bei den Kirchenvätern erforschen, indem sie sich dabei auf die Katechesen des IV. Jahrhunderts stützt.

Im Westen war die größte Persönlichkeit im Bezug auf die Unterweisung für die Taufbewerber durch präbaptismale und so genannte „mystagogische“ Katechesen der mailändische Bischof Ambrosius. Die Katechesen des Ambrosius sind in zwei Fassungen erhalten: Eine längere Fassung (*De sacramentis [sacr.]*) und eine kürzere (*De mysteriis [myst.]*).

Die katechetischen Werke des Bischofs von Mailand bilden zwei liturgiegeschichtlich bedeutsame Quellen, da sie uns detaillierten Aufschluss über den Verlauf der österlichen Initiationsfeier und den Sinn der einzelnen Riten geben.<sup>229</sup> Ambrosius bezieht mehrmals Verse aus dem Hohenlied in seine Katechesen ein.<sup>230</sup> Dem Bischof von Mailand ist die Verwendung des alttestamentlichen Liebesgedichtes nicht neu. Obwohl er dem Hohenlied keinen besonderen Kommentar gewidmet hat, hat er es so oft zitiert, dass man einen

---

<sup>228</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 11.

<sup>229</sup> Schmitz J., *Einleitung*; In: FC 3, 7.

<sup>230</sup> Vgl. Cattaneo E., Il “*Cantico dei cantici*” nelle catechesi mistagogiche di Sant’Ambrogio di Milano; In: *CivCatt* III (1998), 29-41.

solchen aus all seinen Werken herausarbeiten könnte.<sup>231</sup> Besonders die zwei spirituellen Hauptwerke von Ambrosius (*Kommentar zum Ps 118 [Exp. in Ps. CXVIII]* und der Traktat *Isaac vel anima*) sind von Themen geprägt, die aus dem Hohenlied stammen.<sup>232</sup>

Der aus Trier stammende Hirte der mailändischen Kirche stand in einer katechetischen Tradition, an die er sich gebunden fühlte, wie unter anderem die Parallelen zwischen seinen Erläuterungen und den Taufkatechesen des Cyrills (bzw. Johannes)<sup>233</sup> von Jerusalem erkennen lassen.<sup>234</sup>

Wegen ihrer liturgiegeschichtlichen Relevanz sind die oben genannten Jerusalemer Katechesen (Katechesen [*cat.*] und mystagogischen Katechesen [*myst. cat.*]) sehr berühmt gewesen.<sup>235</sup> Cyrill entwickelt das Thema der Taufe als Rückkehr zum Paradies und ist der erste, der einen so tiefen Parallelismus zwischen einigen Texten des Neuen Testaments, die den hochzeitlichen Charakter christlichen Lebens unterstreichen, dem Hohenlied und der christlichen Initiation in seinen Katechesen hervorbringt, dass man von einer „mystischen Liturgie der Einigung“<sup>236</sup> sprechen kann.

Dieses Thema wird – wie oben schon gesagt wurde – dann von Ambrosius aber auch von Gregor von Nyssa geerbt und entwickelt.<sup>237</sup> Die „*Oratio catechetica*“ des Kappadoziers kann nicht als Katechese bezeichnet werden,<sup>238</sup> aber seine *Homilien zum Hohenlied* (*hom. in Cant*), in denen immer wieder die Sakramente anklingen,<sup>239</sup> haben sich als sehr fruchtbar für diese Arbeit erwiesen. Die sehr aufmerksame Studie von Cortesi bezeichnet die Homilien des Bischofs von Nyssa als „*Proposta di un Itinerario di vita battesimale*“, d. h. Vorschlag eines

---

<sup>231</sup> Das wurde im Mittelalter durch Wilhelm von Saint-Thierry ausgeführt. Vgl. Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento ambrosiano al Cantico dei Cantici*, Milano-Roma, 1993: SAEMO 27.

<sup>232</sup> Vgl. Dassmann E., *Ambrosius von Mailand*, 209-223; Pasini C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996, 211-222.

<sup>233</sup> Die Autorschaft dieses Werkes ist nicht eine Frage dieser Arbeit. Es wird hier Cyrill als Verfasser angenommen.

<sup>234</sup> Schmitz J., *Eileitung*; In: FC 3, 14.

<sup>235</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 45.

<sup>236</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 2*, 162.

<sup>237</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa vol. 2*, 162; Frank K. S., *Hoheslied*, 80-81.

<sup>238</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 48-49.

<sup>239</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 196. Das ist auch der Fall im Kommentar von Theodoret dem Bischof von Cyrus (*comm. in Cant.*) (vgl. Hill R. C., *Introduction*, In: Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, [=ECS 2], Brisbane 2001, 14), der sonst wenig zur Allegorie neigt (vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 198). Da das Kommentar von Theodoret nicht aus dem IV. Jahrhundert stammt, wird es wohl als „außerordentliche“ Quelle dieser Arbeit in Anspruch genommen werden, aber die aus ihm entnommenen Texte werden nur in den Fußnoten angegeben als Beweis für die gemeinsame Tradition der Auslegung von verschiedenen Vätern.

Lebenswegs gemäß der Taufe.<sup>240</sup> Diese Homilien wurden während der Fasttage diktiert.<sup>241</sup> In ihnen sind verschiedene Elemente anwesend, die als Ziel der Homilien eine Vorbereitung der Gläubigen der Kirche von Nyssa für ein größeres Verständnis und eine bessere Feier des österlichen Geheimnis wahrnehmen lassen.<sup>242</sup> Das Werk Gregors wird als „außerordentliche“ Quelle dieser Arbeit in Anspruch genommen werden.

Der Autor, der sich am meisten dem Thema der Initiation als geistliche Hochzeit gewidmet hat, war Johannes Chrysostomus.<sup>243</sup> In zwei vollständig erhaltenen Reihen von Taufkatechesen (*cat. bapt.*), die Chrysostomus in Antiochien hielt, sind sechs präbaptismale und sechs postbaptismalen Katechesen enthalten.<sup>244</sup> Mit Hilfe von Stellen aus dem Evangelium (*Mt* 25,1-13), dem zweiten Korintherbrief (2 *Kor* 11,2), dem Epheserbrief (*Eph* 5,25-27) und *Psalm* 45 beschreibt Chrysostomus die innige Beziehung, die durch die Taufe zwischen Täufling und Christus zustande kommt, als geistliche Hochzeit.<sup>245</sup> Die Theologie des Chrysostomus lässt sich, aufgrund der starken Betonung des moralischen Sinnes in seinen Katechesen, von den anderen unterscheiden.

Bevor man die Auslegungen der Väter näher untersucht, seien hier die ihnen allgemein zugrunde liegenden Prinzipien dargestellt.

## **5. II. Einheit der Testamente**

Die theologische und katechetische Welt der Kirchenväter stützt sich auf eine unbestrittene Säule: Die Bibel ist die große Werkstatt, die theologischen, geistlichen und moralischen Sinn erzeugt und das entsteht in besonderer Weise durch die Berührung der zwei Testamente, die Typologie der geistlichen Auslegung der heiligen Schrift.<sup>246</sup> Es ist bekannt, dass es unterschiedliche exegetische Methoden zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule gab. Die erste hat stark zur allegorischen und die zweite zur buchstäblichen Auslegung der Schrift geneigt. Trotzdem ist die Grenzlinie

---

<sup>240</sup> Das Werk von Cortesi wurde bereits zitiert: Cortesi A., *Le Omelie sul cantico dei cantici di Gregoriodi Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma 2000.

<sup>241</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant. Prol. XIII* (Dünzl, *FC* 16/1, 111-113).

<sup>242</sup> Cortesi A., *Le Omelie*, 261.

<sup>243</sup> Vgl. Sartore D., *Aspetti cristologici delle catechesi battesimali del Crisostomo*; In: Löhner M. u. Salmann E. (Hg.), *Mysterium Christi. Symbolgegenwart und theologische Bedeutung. Festschrift für Basil Studer*, Roma 1995, 144; Castellano Cervera J., *La mística*, 27-29.

<sup>244</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 48; Sartore D., *Aspetti cristologici*, 131-133.

<sup>245</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 118.

<sup>246</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 30.

zwischen den zwei Methoden nicht so scharf. Beide Schulen praktizieren die Mystagogie<sup>247</sup> und zwischen beiden sind die Unterschiede nicht so groß, wie man nach einer ersten unaufmerksamen Lesung meinen könnte.<sup>248</sup> Es ist genug zu bedenken, dass auch Chrysostomus sich nicht schämt Verse des Alten Testamentes in seine Katechesen einzubeziehen.<sup>249</sup> Diese Einheit der zwei Testamente in der Schriftauslegung kann als Ausdruck kirchlichen Denkens gelten.<sup>250</sup>

So wie es mit zwei chemischen Elementen ist, die ihre eigenen Eigenschaften haben, wenn sie getrennt beobachtet werden, aber die etwas Neues hervorbringen, wenn sie gemischt werden, ist es mit den zwei Testamenten der Heiligen Schrift.<sup>251</sup> So ist das Alte Testament reich an Belehrungen, aber allein betrachtet bleibt es unvollendet. Anders ist es wenn man das Alte im Licht des Neuen Testamentes ließt und auch das Alte seinen vollen Wert ausstrahlen kann. Seinerseits bleibt das Neue ohne das Alte Testament fast unverstehbar, ärmer, denn man weiß nicht mehr, wovon es die Erfüllung ist.

Für die Väter bezeichnen das Alte und das Neue Testament nicht nur die Texte der Heiligen Schrift, sondern auch die Zeiten, Beschlüsse und „Sakramente“, die den zwei Ökonomien gehören, hinter denen das einzige Mysterium Christi steht. So sollen nicht nur die Texte des Neuen Testamentes, sondern auch die Sakramente des neuen Bundes im Licht der Symbole und Bilder, die sie im voraus darstellen, gelesen werden. Das erklärt, warum die Katechesen der Väter über die Sakramente der christlichen Initiation ganz von alttestamentlichen Reminiszenzen durchdrängt waren.<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> Die Anwendung der Typologie auf die Schrift heißt geistliche Exegese; wenn man aber die Typologie auf die Liturgie anwendet, heißt es Mystagogie. Vgl. Mazza E., *La Mistagogia; una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988, 22.

<sup>248</sup> Mazza E., *La Mistagogia*, 22.

<sup>249</sup> Mazza E., *La Mistagogia*, 154.

<sup>250</sup> Vgl. Camelot P.-T., *Mysterium Ecclesiae*, 135. Vgl. auch: Schwienhorst-Schönberger L., *Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens*; In: Clines D. J. A., Lichtenberger H., Müller H.-P. (Hg.), *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstag Gerhard von Rads = Altes Testament und Moderne 12*, Münster 2003, 89.

<sup>251</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 30.

<sup>252</sup> Vgl. Orazio A., *Figure veterotestamentarie del battesimo in S. Ambrogio. Per un'attualizzazione della mistagogia antica*; In: *Rassegna di teologia* 34 (1993) 416-439;

## 6. Die Christliche Initiation als geistliche Hochzeit in den patristischen Texten des IV. Jahrhunderts.

In der Zeit, die zwischen dem Beginn des Bundes und der Begegnung in der Parusie liegt, verwirklicht sich „*in mysterio*“<sup>253</sup> der Liebesbund Christi mit der Kirche gerade im sakramentalen Leben. Die Einweihungstheologie tritt so unter einen neuen hochzeitlichen Aspekt, der von großer Bedeutung ist. Wie zahlreiche Zeugnisse belegen, gilt er sowohl für die Taufe als auch für die Eucharistie<sup>254</sup> und Chrysostomus nennt die ganze christliche Initiation eine „geistliche Hochzeit“.<sup>255</sup> Schmitz meint, dass Ambrosius, der zusammen mit Chrysostomus jener Autor des IV. Jahrhunderts ist, der sich am meisten mit dem hochzeitlichen Charakter der Initiationssakramente beschäftigt hat, in einer katechetischen Tradition stand, an die er sich gebunden fühlte, wie unter anderem die Parallelen zwischen seinen Erläuterungen und den Katechesen von Jerusalem erkennen lassen.<sup>256</sup>

Wir können die Anfänge dieser Tradition in einem Fragment von Melito von Sardes entdecken, der sehr wahrscheinlich an die Neophyten gerichtet war.<sup>257</sup> Für die Taufe ist eine deutliche Spur erstmals bei Tertullian zu finden: „wenn sie (die Seele) zum Glauben gelangt und durch die zweite Geburt aus dem Wasser und der Macht von oben neu gebildet wird, ... (wird sie) zudem aufgenommen durch den Heiligen Geist ... Wenn sie sich dem Geiste vermählt, folgt der Seele das Fleisch ... Welch glückselige Ehe, wenn sie keinen Ehebruch betreibt!“<sup>258</sup>. Auch bei Origenes findet sich diese Auffassung, nach der Christus in der Taufe Bräutigam

---

<sup>253</sup> Für die Bedeutung des Wortes *Mysterium* vgl. Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 44-48.

<sup>254</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 193.

<sup>255</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *Hom. Res.* (De Montfaucon, PG 50,441 A).

<sup>256</sup> Schmitz J., *Einleitung*; In: FC 3, 14.

<sup>257</sup> Vgl. den Fragment (*Papyrus Bodmer XII*) in: Melito von Sardes, *pass.* (Perler, *SChr* 123, 128-129): „[...] Vous avez été exaltés, épouses et époux car vous avez trouvé votre époux, le Christ“. Vgl. dazu Sartore D., *Aspetti cristologici*, 143.

<sup>258</sup> Tertullian, *De Anima* XLI, 4 (Waszink, 145); Waszink bemerkt dazu: „Die Vorstellung von der Taufe als der Vermählung der Seele mit dem Hl. Geist ist eine Zusammenfassung von verschiedenen Gedanken“. Dann bezieht sich Waszink auf Harnach und schreibt: „An erster Stelle erwähnt er die »griechisch-philosophische« Vorstellung, dass der göttliche Geist Bräutigam und Ehegatte der Seele ist. Als zweites tritt dazu die von ihm »apostolisch« genannte Vorstellung, dass die Kirche die Braut Christi und der Körper Christi ist. Eine Verbindung dieser beiden Ideen sieht er in der Vorstellung, dass Christus der Bräutigam, die menschliche Seele die Braut ist. Kurz nach *De anima* führte Tertullian den hier vertretenen Gedanken in *De resurr. carn.* 63 weiter aus. Vgl. *Anm.* 295; In: Tertullian, *Über die Seele. (Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. H. Waszink)*, Zürich 1980, 279.

der Seele wird.<sup>259</sup> Für Tertullian ist der Bräutigam der Heilige Geist, für Origenes Christus<sup>260</sup>. Dazu sollte man auch das wahrnehmen, was schon im Bezug auf die sakramentalen Auslegung des Hohenliedes bei Hippolyt und Origenes gesagt wurde.<sup>261</sup> Im IV. Jahrhundert schreibt Didymus der Blinde, dass im Taufwasser die Seele zur Braut des Schöpfers wird.<sup>262</sup> Auch die Eucharistie wird als Vermählung Christi mit der Seele betrachtet: „Wenn wir den Leib des Bräutigams essen und sein Blut trinken, vermählen wir uns ihm“, schreibt Theodoret.<sup>263</sup>

Nach der Analyse dieser Belege kann Daniélou zusammenfassend schreiben: „Es ist also nicht unbegründet, im Hohenlied, der Prophetie der endzeitlichen Hochzeit, die christliche Initiation als die Hochzeit Christi mit der Seele vorgebildet zu sehen“.<sup>264</sup> Weiter sagt er: „Das Fundament dieser Art der Auslegung ist leicht zu ermitteln. Betrachtet man das Hohelied als die Prophetie der endzeitlichen Hochzeit des Messias mit dem Neuen Israel, so hat sich diese Verheißung in den christlichen Sakramenten erfüllt. In ihnen verwirklicht sich immerzu der Liebesbund Christi mit seiner Kirche“.<sup>265</sup>

Cortesi, der eine sehr wertvolle Arbeit über die Homilien zum Hohenlied von Gregor von Nyssa geschrieben hat, meint dass auch dieses Werk des Kappadoziers im Kontext der christlichen Initiation zu lesen sei. Mit den Homilien will Gregor einen Weg der Verklärung vorschlagen, der seine Wurzel und Fundamente in der christlichen Initiation und seine Entwicklung den ganzen Lebensweg lang findet. Es gibt in den Homilien mehrere Hinweise auf die Feier der Sakramente und ihre Riten, die in ihrem geistlichen Sinn erklärt werden.<sup>266</sup>

Die Bilder des Lichtes, des Duftes und der Nahrung begründen in diesen Homilien einen Symbolismus, der in der tiefen sakramentalen und liturgischen Dynamik des christlichen Lebens zu betrachten ist. Das Licht, der Duft und die Nahrung finden ihre Interpretation in der Dynamik der Sakramente, die das ganze Leben des Christen prägen: Das Licht ist ein Symbol der Taufe; der Duft ist ein

---

<sup>259</sup> Vgl. Origenes, *Hom. in Gen.* X, 4; (Delarue, *PG* 12, 218-219). Vgl. dazu Sartore D., *Aspetti cristologici*, 143.

<sup>260</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 193.

<sup>261</sup> Siehe oben. Für Hippolyt siehe Seiten 44-47; Für Origenes siehe Seiten 47-51.

<sup>262</sup> Vgl. Didymus der Blinde, *De Trin.* II, 13 (Migne, *PG* 39, 692 A). Vgl. auch Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 193.

<sup>263</sup> Theodoret von Cyros, *comm. in Cant.* 3 (Schulze, *PG* 81, 128 B). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 194).

<sup>264</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 194.

<sup>265</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 194

<sup>266</sup> Vgl. Cortesi A., *Le Omelie*, 261-267.

Zeichen der Salbung, die am Ostergeheimnis teilhaben lässt und ein verwandeltes Leben in der inneren Anwesenheit des Logos verursacht; die Nahrung ist Metapher für die Eucharistie und für das Wort, das für Gregor einen sakramentalen Wert besitzt.<sup>267</sup>

Das ganze christliche Leben gemäß der Taufe ist – nach Gregor – ein Hinaufsteigen von Garten zu Garten, dem eine progressive Verwandlung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit entspricht.<sup>268</sup> Die Analyse, die Cortesi in seiner Arbeit unternimmt, lässt ihn eine starke Einheit zwischen der theologischen, der liturgisch-sakramentalen und der geistlichen Reflektion im Denken Gregors wahrnehmen.<sup>269</sup> Dieses Hinaufsteigen in die Herrlichkeit könnte sich als sehr fruchtbare Perspektive erwiesen, um die Bewegung des christlichen Lebens, das Gregor im Hohenlied entdeckt und durch seine Exegese vorzustellen versucht, in ihrer Ganzheit zu verstehen.<sup>270</sup>

Daniélou macht aber eine Unterscheidung innerhalb der patristischen Auslegung des Hohenliedes in Bezug auf die Sakramente, indem er sagt: „Die Kirchenväter betrachten das Hohelied als ganzes einerseits als Vorausdarstellung des sakramentalen Geschehens, insofern dieses eine Vermählung Christi mit der Seele ist. Diese Auffassung erweist sich als eine legitime Entfaltung des Literalsinnes. Andererseits aber suchen die Väter die einzelnen Verse des Hohenliedes mit den verschiedenen Momenten der Einweihungsliturgie in Beziehung zu setzen, doch handelt es sich hierbei um Elemente von ungleichem Wert. Manche sind in der Schrift grundgelegt, wie bei der Einladung zum Gastmahl (*Hld* 5,1). Andere stützen sich zumindest auf eine alte, gemeinsame Tradition: so beispielsweise das Ablegen des Gewandes (*Hld* 5,3). Schließlich finden sich auch Allegoresen, die nur auf äußerlichen Ähnlichkeitsbeziehungen beruhen und denen wenig Bedeutung beizumessen ist“.<sup>271</sup>

Diese sakramentale Deutung der Brauttheologie kann sich nun aber auch auf das Neue Testament berufen. Es gibt einige Texte, in denen das Mysterium der Taufe und der Eucharistie unter einem hochzeitlichen Akzent erscheinen.

---

<sup>267</sup> Vgl. Cortesi A., *Le Omelie*, 263.

<sup>268</sup> Vgl. Cortesi A., *Le Omelie*, 264.

<sup>269</sup> Vgl. Cortesi A., *Le Omelie*, 265.

<sup>270</sup> Vgl. Cortesi A., *Le Omelie*, 265-266.

<sup>271</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 194.

Diese Texte sind insofern interessant, als sie zeigen, wie der Taufritus selbst mit dem hochzeitlichen Thema verknüpft ist. In vielen Bildern von neutestamentlichen Texten, die dem Kontext der Hochzeit und der Ehe entnommen sind, sehen die Kirchenväter ein Vorbild der Taufe. Beim Sakrament der Taufe wurde besonders der Aspekt der Reinigung hervorgehoben, während die volle „Heiligung“ erst in der hochzeitlichen Vereinigung geschieht. Deutlich ist auch der Hinweis auf die Eucharistie, denn durch sie wird Christus und die Seele zu einem Leib wie Mann und Frau. Eben diese Wahrheit beschreiben die Kirchenväter sowohl mit dem Hohenlied als auch mit Texten aus dem Neuen Testament.<sup>272</sup>

Auch Methodius von Olympos wies auf diesen Zusammenhang hin. Die Vermählung Christi mit der Kirche, die sich am Kreuz vollzog, geschieht weiter in der Kirche durch Taufe und Eucharistie: „Der Logos stieg herab, um sich seiner Braut zu vermählen. Er starb für sie aus freiem Willen, damit sie herrlich und makellos aus dem Bade der Reinigung hervorgehe. Denn die Kirche könnte die Gläubigen nicht im Schoße empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt von neuem gebären, wenn Christus nicht von neuem sterben würde, sich seiner Kirche vermählte und ihr aus seiner Seite die Kraft mitteilte, die all jene heranwachsen lässt, die aus dem Taufbad geboren sind“.<sup>273</sup> So gebiert die Taufe unaufhörlich Christen, indem sie Menschen in den Tod Christi eintaucht, und die Eucharistie lässt sie unaufhörlich heranwachsen durch die Lebenskraft aus der Seite Christi, d. h. durch die Vereinigung mit seinem verklärten Leib. In der gesamten Initiation verwirklicht sich das eine hochzeitliche Mysterium. Der Text aus dem Epheserbrief erklärt jene Vorbilder, die uns bisher begegneten. Weil sich in der Passion Christi die endzeitliche Vermählung des göttlichen Wortes mit dem Neuen Israel vollzog und die christliche Initiation das Mysterium der Passion fortsetzt, sind Taufe und Eucharistie ein hochzeitliches Mysterium.<sup>274</sup>

Diese Arbeit will nun diese Zeugnisse des hochzeitlichen Aspektes der Theologie und der Spiritualität der Initiationssakramente bei den Kirchenvätern des IV.

---

<sup>272</sup> Zum Beispiel interpretiert Johannes Chrysostomus *Eph* 5,31 auch in seinem *Kommentar zum Epheserbrief* eindeutig auf die Eucharistie. Vgl. die *Anm.* 61 in: Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 374.

<sup>273</sup> Methodius von Olympos, *Symp.* 3, VIII, 70 (Debidour, *SChr* 95, 106). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 208).

<sup>274</sup> Vgl. Quodvultdeus (Augustinus zugeschrieben), *De Symb.* I, 6 (Migne, *PL* 40, 645). Vgl. dazu Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 208.



Jahrhunderts erforschen, indem sie sich dabei vorwiegend an die Ordnung der Riten der christlichen Initiation hält.

## **6. I. Die Kompetenzenzeit und die präbaptismalen Riten**

### **6. I. 1. Die Einschreibung und die Kompetenzenzeit**

Die ersten zehn Tage der *Quadragesima* waren in großen Städten wie Antiochien oder Konstantinopel als Zeit für die Einschreibung in das Register der Taufbewerber<sup>275</sup> vorgesehen.<sup>276</sup> Obwohl Chrysostomus diesen Ritus der Einschreibung nicht näher darlegt, lässt sich doch aus den Andeutungen des Predigers anhand mehrerer Bilder in den Taufkatechesen die Bedeutung näher erschließen. Unter den Bildern, die Chrysostomus in seinen Katechesen vor allem weiter entfaltet, sind die von den „Hochzeitsvorbereitungen“.<sup>277</sup> Die Ausführungen des Chrysostomus berechtigen ihn dazu, die Zeit der Taufvorbereitung als Hinführung der Braut zur Eheschließung zu betrachten.<sup>278</sup> Diese Einschreibung ist ein Ritus eigener Art und Chrysostomus beschreibt sie unter anderem durch das Bild eines Mitgift-Vertrags,<sup>279</sup> der bei der kommenden Taufhochzeit mit dem Bräutigam Christus endgültig abgeschlossen wird. Mit der Einschreibung trifft der Taufbewerber eine Grundentscheidung, indem er sich selbst durch diesen Ritus Christus anfanghaft und zeichenhaft übergibt. Definitiv ereignet sich dann die Übergabe in der Taufe:<sup>280</sup> „Habt ihr die übergroße Gnade gesehen? Habt ihr gesehen, mit welchem Bräutigam die verbunden werden, die seinem Ruf folgen? Aber betrachten wir, wenn es euch recht ist, auch die Folgen dieser geistlichen Hochzeit! Bei der Hochzeit zweier Menschen wird ein Vertrag über die Mitgift geschlossen, und es werden Brautgeschenke gemacht; die Geschenke bringt der Bräutigam, die Mitgift die Braut. Vergleichbares müsste

<sup>275</sup> Häuser P., *Anm.* 1. In: *BKV*<sup>2</sup> 41, 16: „Cyrill nennt die Täuflinge oder Taufkandidaten, an welche er sich wendet *φωτιζόμενοι*. Viele Gelehrte bezeichnen die *φωτιζόμενοι* als eine Klasse der Katechumenen. Aber nach Cyrills ausdrücklicher Erklärung gehören sie nicht zu denselben ... Statt *φωτιζόμενοι* wird in der griechischen Kirche auch der Ausdruck *βαπτίζόμενοι* ... oder *μυόμενοι* ... gebraucht. In der lateinischen Kirche war der gewöhnliche Name *competentes*“ (Kompetenten).

<sup>276</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 72.

<sup>277</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 77; Sartore D., *Aspetti cristologici*, 143.

<sup>278</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus*, Bonn 2001, 325.

<sup>279</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 16-18 (Kaczynski, *FC* 6/2, 305-307). Dazu vgl. auch Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 76. Das Bild des Mitgift-Vertrags wird noch einmal bei der Erklärung des Ritus der Absage und des Bekenntnisses in *cat. bapt.* 3/2, 17 aufgenommen.

<sup>280</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 75-77.

natürlich auch hier geschehen. Denn das Verständnis muss von der irdischen Wirklichkeit zur mehr göttlichen und geistlichen geführt werden. Was ist also hier der Vertrag über die Mitgift? Was sonst als der Gehorsam und der Vertrag, der mit dem Bräutigam geschlossen wird? Und was ist das Brautgeschenk, das der Bräutigam vor der Hochzeit überreicht? Hört den seligen Paulus! Er sagt es mit folgenden Worten: »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler« (*Eph 5,25-27*). Habt ihr die Größe des Brautgeschenks gesehen?

Habt ihr die unsagbare und übergroße Liebe gesehen? »Wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (*Eph 5,25*). Dazu findet sich vermutlich niemand bereit, das Blut für seine Braut zu vergießen. Aber der menschenfreundliche Herr hat die eigene göttliche Güte nachgeahmt und sich bereit gefunden, dieses große und wunderbare Opfer ihr zuliebe zu bringen, um sie durch sein eigenes Blut heilig und durch das Bad der Taufe rein zu machen und so die Kirche herrlich vor sich erscheinen zu lassen. Aus diesem Grund vergoss er sein Blut und ertrug das Kreuz; er wollte dadurch auch uns die Heiligung schenken, uns durch das Bad der Wiedergeburt reinigen und die zuvor Ehrlosen, die keine Zuversicht haben konnten, herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten und andere Fehler.

Seht ihr, wie Paulus uns mit den Worten »er wird die Kirche rein machen und herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken oder Falten« (*Eph 5,27*) über ihre frühere Unreinheit belehrt? Wenn ihr das alles bedenkt, ... dann schaut nicht auf eure eigene Schlechtigkeit, und macht euch keine Gedanken über eure vielen Fehler. Oder besser: Erwägt das alles ganz genau, und dann zögert nicht! Ihr kennt jetzt die Großzügigkeit des Herrn, seine überreiche Gnade, sein großes Geschenk. Ihr alle ... naht euch mit viel gutem Willen, sagt euch von allem los, was ihr bisher getan habt, und durch vollkommenes Denken macht eure Sinnesänderung kund“.<sup>281</sup>

Man könnte dann sagen, dass die Mitgift Gehorsam, guter Wille und Sinnesänderung sind. Mit diesen Bildern, die der heilige Prediger von Antiochien

---

<sup>281</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 16-18 (Kaczynski, *FC* 6/2, 305-307).

zur Initiation anwendet, geht die ganze Fülle seiner sakramenttheologischen Vorstellung in eine starke Notwendigkeit der Umkehr und Treue hinüber, die ein christliches Leben, das immer die Zeichen der Taufe mit sich bringt, ermöglichen.<sup>282</sup> Das Brautgeschenk ist Christus selbst, der sich für die Kirche hingegeben hat und seine Sakramente.<sup>283</sup> Durch die Sakramente erhält der Täufling Anteil an der Auferstehung Christi und somit an den Geschenken der Auferstehung.<sup>284</sup> Freiheit, Bürgerschaft der Kirche, Leben in Zuversicht und Gerechtigkeit, Heiligkeit, Sohnesannahme, die Verwandlung der Täuflinge zu Erben, Brüdern Christi, Miterben, Gliedern, zu einem Tempel des Geistes und zu Werkzeugen Christi.<sup>285</sup>

War der Eingeschriebene kurz zuvor noch ein einfacher Katechumene, so stehen ihm jetzt die Tage der Hochzeit bevor,<sup>286</sup> und er befindet sich an der Schwelle des Königspalastes.<sup>287</sup>

Da der Taufkandidat sich fest in die nähere Vorbereitungsgruppe eingeschrieben hat, betrachtet ihn der Prediger nicht mehr als einen Unentschlossenen und Unentschiedenen unter den vielen Katechumenen, sondern er wird ab jetzt schon als „Braut“,<sup>288</sup> die bald ins bräutliche Gemach geführt wird, angesprochen: „Wir stehen in einer Zeit der Freude und des geistlichen Jubels. Denn seht, die Tage der geistlichen Hochzeit, die wir ersehnt und mit Liebe erwartet haben, sind für uns gekommen. Wohl nicht zu Unrecht nennen wir das, was jetzt bevorsteht, Hochzeit ... höre man auf den seligen Paulus ..., der ... einmal sagt: »Ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen« (2 Kor 11,2) ... Wir wollen also nun wie zu einer Braut sprechen, die in nächster Zeit in die heiligen Brautgemächer geführt werden soll“.<sup>289</sup>

---

<sup>282</sup> Sartore D., *Aspetti cristologici*, 146.

<sup>283</sup> Mazza E., *La Mistagogia*, 145.

<sup>284</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 146-147.

<sup>285</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/4. Vgl. dazu Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 146-147.

<sup>286</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 1 (Kaczynski, *FC* 6/2, 293).

<sup>287</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 12. 19 (Kaczynski, *FC* 6/2, 341-343. 349). Das Thema des Königspalastes ist auch in den Katechesen von Cyrill von Jerusalem anwesend. Vgl. Cyrill von Jerusalem, *Procat.* 1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 16).

<sup>288</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 294): *νύμφη*.

<sup>289</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 1. 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 293. 295).

Diese Bezeichnung „Braut“ weist auch auf eine qualitativ neue Beziehung des Taufbewerbers zur christlichen Gemeinde hin im Gegensatz zu seinem früheren Katechumenenleben, als er zu dieser noch kaum Kontakt hatte.<sup>290</sup>

Unter allen Kirchenvätern ist Johannes Chrysostomus jener, der am meisten und in einer sehr systematischen Weise den hochzeitlichen Aspekt der christlichen Initiation ausgedrückt hat,<sup>291</sup> aber er war nicht der einzige. Viele andere Väter sind dieser theologischen Vorstellung gefolgt, besonders mit Hilfe von Zitaten, die aus dem Hohenlied stammen.

Die erste christliche Interpretation des Hohenliedes stellt sich in die Nachfolge der jüdischen. Im Christentum ist das Hohelied nicht vor allem ein Buch zu lernen, sondern zu leben. Es ist die Auslegung des christlichen Mysteriums. Das wird besonders auffällig in der liturgischen Anwendung des Büchleins.<sup>292</sup>

Ein Beispiel dafür sind die Tauf- bzw. Mystagogischen Katechesen des Hl. Cyrill von Jerusalem. Er beginnt seine Prokatechese: „Bereits weht euch, ihr Täuflinge der Duft der Seligkeit entgegen. Bereits sammelt ihr geistliche Blüten zu himmlischen Kränzen. Bereits strömt der Heilige Geist Wohlgeruch aus. Bereits steht ihr im Vorhof des Palastes. Möge euch der König aber auch eintreten lassen! An den Bäumen zeigen sich schon die Blüten. Gebe Gott, dass die Früchte reifen!“<sup>293</sup>. Es ist einfach, schon am Anfang der Katechesen von Cyrill Anklänge an das Hohelied zu erkennen:<sup>294</sup> „Die Blumen erscheinen“ (vgl. *Hld* 2,12), „Köstlich ist der Duft deiner Salben, dein Name hingegossenes Salböl“ (*Hld* 1,2), „der König führt mich in seine Gemächer“ (*Hld* 1,4). Die *φωτιζόμενοι* stehen an der Schwelle des königlichen Gartens, des Paradieses (vgl. *Procat.* XVI), in dem die Hochzeit stattfinden wird. Schon weht sie Paradiesesluft an. Cyrill entwickelt das Thema der Taufe als Rückkehr zum Paradies und ist der erste, der einen so tiefen Parallelismus zwischen dem Hohenlied und der christlichen Initiation in seinen Katechesen hervorbringt, dass man von einer „mystischen Liturgie der

---

<sup>290</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 77.

<sup>291</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 28.

<sup>292</sup> Vgl. Barbiero G., *Cantico dei cantici*, Milano 2004, 458.

<sup>293</sup> Cyrill von Jerusalem, *Procat.* 1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 16).

<sup>294</sup> Vgl. Saxer V., *Anm. a zu: Procat.* 1,1; In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, 145.

Einigung“<sup>295</sup> sprechen kann. Dieses Thema wird dann von Ambrosius und Gregor von Nyssa übernommen und entwickelt.<sup>296</sup>

Ambrosius führt die oben genannten Gedanken von Cyrill noch weiter aus und charakterisiert die Situation des Taufkandidaten mit dem Vers des Hohenliedes: „Ziehe uns an! Dem Duft deiner Salben wollen wir nachlaufen“ (*Hld* 1,4 LXX). Dieser Paradiesesduft, dieser Wohlgeruch des Heiligen Geistes ist die zuvorkommende Gnade Gottes, durch die er die Seelen in sein Paradies lockt.<sup>297</sup> „Beachte, was er sagt: Du kannst Christus nicht folgen, wenn er selbst dich nicht anzieht“.<sup>298</sup> Auch in *De Mysteriis* ist dieser Text kommentiert: „Ziehe uns hinter dir her!“... damit sie (die Seelen) den Wohlgeruch der Auferstehung in sich aufnehmen!“<sup>299</sup>

Die Sakramente sind für Ambrosius keine mechanischen oder bloß sich wiederholenden Handlungen, sondern Zeichen, die die „Gnade Christi“<sup>300</sup> mitteilen. Diese Gnade soll ein ständiger Status werden, der von der persönlichen Beziehung zu Christus ernährt und in seine Nachfolge übertragen wird: *sequi Christum*, Christus nachfolgen.<sup>301</sup> Ambrosius beobachtet aber: „Du kannst Christus nicht folgen, wenn er selbst dich nicht anzieht“.<sup>302</sup>

Wie kann man dann diese Wirklichkeit ausdrücken, die aus Anziehung und Gelübden besteht, die sehr schwierig in Begriffe zu übersetzen sind? Ambrosius sucht Hilfe bei *Hld* 1,4 LXX. Die Seelen fühlen sich von Christus und von seinem Duft angezogen und sie folgen ihm nach.

Chrysostomus hebt auch den Ruf Gottes bzw. Christi an den Menschen hervor. Dazu schreibt Knapp: „Gott ruft in Jesus Christus den Menschen zu einem neuen Leben. Dass Gott bei seiner Heilsfürsorge die Initiative ergreift und von sich aus auf den Menschen zugeht, ihn anspricht, wird für den Taufbewerber im Verlauf

---

<sup>295</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa* vol. 2, 162.

<sup>296</sup> Vgl. Peters G., *I Padri della Chiesa* vol. 2, 162; Frank K. S., *Hoheslied*, 80-81.

<sup>297</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 195.

<sup>298</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.10 (Schmitz, *FC* 3, 163).

<sup>299</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 6. 29 (Schmitz, *FC* 3, 227). Zu diesem Zitat macht Daniélou eine Bemerkung über die Berechtigung der Anwendung der Verse des Hohenliedes auf die Taufe: „Erwägt man noch, dass »die gefangene Braut, Israel, ihren Bräutigam, JHWH, bittet, er möge sie nach Zion zurückkehren lassen« ... so zeigt sich erst ganz, wie berechtigt die Anwendung dieses Verses auf die Taufe ist; denn durch die Taufe lässt Gott die gefangene Menschheit, die Israel vorbildete, in das wahre Zion, die Kirche, zurückkehren“. (Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm. 11, 372).

<sup>300</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.14 (Schmitz, *FC* 3, 165).

<sup>301</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 33.

<sup>302</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.10 (Schmitz, *FC* 3, 163).

des gesamten Initiationsprozess zeichenhaft erlebbar“.<sup>303</sup> Die Wohltaten Gottes „erfährt der Taufbewerber, weil er von Gott »zu einer geistlichen Hochzeit und zu einem königlichen Mahl eingeladen«<sup>304</sup> ist“. „Mit dem Bild der Hochzeit kann Chrysostomus besonders verdeutlichen, dass der Taufbewerber ein von Christus Geliebter und Gerufener ist“.<sup>305</sup>

Cyrrill von Jerusalem hat das Frühlingsthema mit dem des Duftes des Paradieses verbunden. Der Anfang der Katechese ist Frühlingsblumen vergleichbar, deren Früchte im Sakrament der Taufe eingebracht werden. Es ist wichtig sich daran zu erinnern, dass der Frühling die christliche Initiation gleichsam umrahmte, wie Cyrrill bemerkt: „Zu welcher Zeit steht der Heiland auf? Ist es Sommer oder eine andere Zeit? Im Hohenliede wiederum, und zwar kurz vor den erwähnten Worten, heißt es: »Der Winter ist vorüber, der Regen hat aufgehört und ist vorbei; die Blumen sind erschienen im Lande; gekommen ist die Zeit des Beschneidens« (*Hld* 2,11.12). Ist jetzt nicht die Erde voll Blumen, werden jetzt nicht die Weinstöcke beschnitten? Wie du siehst, heißt es deutlich, dass bereits auch der Winter vorüber sei. Der Frühling hat bereits begonnen, da wir jetzt im Monat *Xanthikos*<sup>306</sup> stehen. Dies ist der erste Monat bei den Hebräern,<sup>307</sup> die Zeit, da die Welt erschaffen wurde. Denn seinerzeit hatte Gott gesprochen: »Die Erde bringe hervor die Pflanzen der Wiese, die Samen tragen entsprechend ihrer Eigenart!« (*Gen*, 1,11). Jetzt bringt jede Pflanze, wie du siehst ihre Samen. Einstmals, als Gott Sonne und Mond erschuf, gab er diesen für Tag und Nacht gleichen Lauf – vor wenigen Tagen war Tag - und Nachtgleiche.

Dereinst sprach Gott: »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse!« (*Gen*, 1,26). Das Bild behielt der Mensch, das Gleichnis aber verlor er durch seinen Ungehorsam. Zu der gleichen Jahreszeit nun, da er das Gleichnis verloren hatte, wurde es auch wieder hergestellt. Zu derselben Zeit, da der erschaffene Mensch wegen seines Ungehorsams aus dem Paradiese vertrieben wurde, wurde der gläubige Mensch wegen seines Gehorsams in das Paradies eingeführt. Zu der selben Zeit, da der Sündenfall erfolgt war kam auch die

---

<sup>303</sup> Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 274.

<sup>304</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 7 (Kaczynski, *FC* 6/1, 123).

<sup>305</sup> Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 274.

<sup>306</sup> Häuser P., *Anm.* 3; In: *BKV*<sup>2</sup> 41, 241: „Der Monat *Xanthikos* begann mit dem 24. oder 25. März“.

<sup>307</sup> Häuser P., *Anm.* 4; In: *BKV*<sup>2</sup> 41, 241: „= Nisan“.

Erlösung; es war die Zeit der Blüten und der Beschneidung“.<sup>308</sup> Der Frühling ist das Jahresgedächtnis der Weltschöpfung<sup>309</sup>, und die Auferstehung Christi im Frühjahr kennzeichnet diese als Neuschöpfung. Die Taufe wird auch als eine neue Schöpfung betrachtet. So verknüpft nicht nur der liturgische Text die Taufe mit dem Frühling, sondern der jahreszeitliche Rahmen selbst ist voll symbolischer Bedeutung.<sup>310</sup>

Cyrrill sagt weiter in seiner Prokatechese: „In eurer Hand sind die Lampen für den Hochzeitszug, eure Sehnsucht ist nach dem himmlischen Reiche gerichtet. Gut ist euer Vorsatz und ihm folgt die Hoffnung“.<sup>311</sup> Hier liegt der Akzent auf der positiven Vorbereitung zur Hochzeit und zu diesem Zweck wird ein Bild vom Gleichnis von den klugen Jungfrauen (*Mt* 25,1-13) genommen. Die endzeitliche Erwartung, die die Lampen der klugen Jungfrauen versinnbildlichen, wird auf die Taufe übertragen, die in der Begegnung mit Christus, dem Bräutigam, die Parusie mit seiner eschatologischen Hochzeit vorwegnimmt.<sup>312</sup> Das Bild wird wieder in der ersten Katechese angewandt: „Vor kurzem habt ihr die Lampen des Glaubens<sup>313</sup> angezündet. Ohne auszulöschen, sollen sie in eurer Hand bleiben, damit der, welcher dereinst auf dem hochheiligen Golgatha dem Räuber wegen seines Glaubens das Paradies geöffnet hat, euch die Gnade verleihe, den hochzeitlichen Gesang zu singen“.<sup>314</sup> So wie die Jungfrauen des Evangeliums sind die Taufkandidaten von der Kirche zu verschiedenen Übungen der Askese eingeladen worden. Unter diesen Übungen hatten die Gebetsvigilien eine beachtliche Rolle, die in der Ostervigil gipfelten.<sup>315</sup> Die Erwartung der Taufkandidaten auf den Bräutigam des Gleichnisses gibt ihrer Vorbereitung für die Feier der Initiationssakramente sowohl einen eschatologischen (Erwartung auf

---

<sup>308</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* XIV, 10 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 241-242).

<sup>309</sup> Die Vorstellung, nach der die Welt im Frühling geschaffen wurde, war in der Antike, und besonders in der Bibel, bis zum Mittelalter sehr verbreitet (vgl. Saxer V., *Anm.* 12. In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, 432).

<sup>310</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 195.

<sup>311</sup> Cyrill von Jerusalem, *Procat.* 1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 16-17).

<sup>312</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 219. Für die Lampen soll man auch an die Verbindung zu den Taufkerzen, die die Neophyten nach der Taufe empfangen haben; was die Auslegung von Chrysostomus betrifft, besonders an die Vorstellung der Taufe als Erleuchtung (vgl. z. B. *cat. bapt.* 2/1, 8 [Kaczynski, *FC* 6/1, 163]) denken. (Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 186-189).

<sup>313</sup> Die Lampen versinnbildlichen den Glauben aber auch die guten Taten der Getauften, die denen von *Mt* 25,35-36 entsprechen. (vgl. Cyrill von Jerusalem, *cat.* XV, 26 [Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 281])

<sup>314</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* I, 1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 49).

<sup>315</sup> Vgl. Saxer V., *Anm.* 6. In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, 161; Vgl. auch Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 73.

das letzte Kommen des Herrn) als auch einen hochzeitlichen (die Taufe wird so als eine Hochzeit der Seele mit Gott betrachtet) Aspekt. Diese Aspekte werden immer wieder in den Jerusalemer Katechesen betont.<sup>316</sup>

Die Feier der Initiationssakramente in der Osternacht wird auch von Chrysostomus als nächtliches Kommen des Bräutigams zur Hochzeit verstanden.<sup>317</sup> Der Bräutigam Christus kommt, um seine nackte und hässliche Braut mit sich selbst zu bekleiden<sup>318</sup> (vgl. *Gal* 3,27) und so in herrlicher Schönheit erstrahlen zu lassen: „Ich bin als letzter gekommen, um euch zu verkünden, dass in drei Tagen der Bräutigam kommt. So erhebt euch, zündet die Lampen an, und empfangt mit ihrem Licht den König des Himmels. Erhebt euch und wacht! Denn nicht am Tag, sondern mitten in der Nacht kommt der Bräutigam zu euch. Bei Hochzeitsfeiern ist es ja der Brauch, die Braut am späten Abend dem Bräutigam zu übergeben.

Wenn ihr den Ruf hört: »Der Bräutigam kommt!«, dann überhört seine Bedeutung nicht! Denn er ist wirklich bedeutsam und ist erfüllt von großer Menschenfreundlichkeit. Der Herr verlangte nicht, dass die Menschen zu ihm kämen, sondern er kam selbst zu uns. Denn so ist es bei den Hochzeiten üblich: Der Bräutigam kommt zur Braut, auch wenn er sehr reich, sie aber einfach und verachtet ist“.<sup>319</sup>

Ein zweites hochzeitliches Gleichnis, das Cyrill in seiner Prokatechese verwendet, ist jenes des Hochzeitsmahls (*Mt* 22,1-14). So legt der Bischof den Taufkandidaten ans Herz, dass zum richtigen Empfang der Sakramente aufrichtige Gesinnung und ernste Umkehr erforderlich sind. Das Hochzeitsmahl, zu dem der König einladet, ist die christliche Initiation und das hochzeitliche Gewand versinnbildlicht die Gesinnung, die vom Taufkandidat gefordert wird:<sup>320</sup> „Nach den Evangelien kam einmal jemand aus Neugierde zur Hochzeit. Obwohl er nicht entsprechend gekleidet war, trat er ein, ließ sich nieder und aß; denn der Bräutigam ließ es geschehen. Als jener sah, dass alle Gäste weiß gekleidet waren, hätte auch er sich so kleiden sollen ... Wir haben als Christi Diener jeden aufgenommen, haben als Pförtner die Türe offen stehen lassen. Vielleicht bist du

---

<sup>316</sup> Vgl. Saxer V., *Anm.* 6. In: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Catechesi prebattesimali e mistagogiche*, 161

<sup>317</sup> Kaczynski R., *Einleitung*; In: *FC* 6/1, 55.

<sup>318</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 1f (Kaczynski, *FC* 6/1, 229-235).

<sup>319</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 1 (Kaczynski, *FC* 6/1, 229).

<sup>320</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 217.



eingetreten mit sündenbeschmutzter Seele und unreiner Absicht ... Ziehe aus Unzucht und Unkeuschheit und lege an das so glänzende Gewand der Keuschheit! Ich ermahne dich, noch ehe Jesus, der Seelenbräutigam, eintritt und nach dem Kleide sieht“.<sup>321</sup> Cyrill betont, dass das Hochzeitsmahl der Initiation allen offen stehe aber auch, dass es innere Umkehr voraussetze.

Das gleiche Thema wird in der III. Katechese wieder aufgenommen: „Es handelt sich ja nicht um eine Kleinigkeit oder um eine gewöhnliche fleischliche Verbindung, die nicht überlegt wird, sondern um die auf Grund des Glaubens erfolgte Auserwählung des Geistes, der alles erforscht. Bei irdischen Verehelichungen und Verbindungen entscheidet keineswegs der Verstand, sondern wo Reichtum und Schönheit ist, da greift der Bräutigam schnell zu. Hier dagegen verlangt der Bräutigam nicht körperliche Schönheit, sondern reines Gewissen, nicht verwerflichen Mammon, sondern Reichtum frommer Seele.“<sup>322</sup> Cyrill erklärt die Gesinnung, das reine Gewissen und den Reichtum im Bezug auf die Frömmigkeit der Seele als notwendige Voraussetzungen für den Taufempfang, dessen Wert er sogleich hervorhebt.

Bereits in seiner Prokatechese ermahnt Cyrill die *competentes* zu einer richtigen Gesinnung für den Empfang der Sakramente: „Wenn du bald Hochzeit hättest, würdest du nicht alles liegen und stehen lassen, um das Mahl vorzubereiten? Wenn du aber daran bist, die Seele dem Himmlischen Bräutigam zu weihen, willst du nicht um geistige Gaben zu empfangen, das Irdische beiseite lassen?“<sup>323</sup>

In der dritten Katechese lädt der Bischof die Taufbewerber noch einmal ein, sich auf das Kommen des Bräutigams vorzubereiten und sagt: „Fanget an, eure Kleider durch Buße zu reinigen, damit ihr, wenn man euch ins Brautgemach ruft, rein befunden werdet! Der Bräutigam ruft zwar alle ohne Ausnahme; denn reichlich gibt er Gnade, und der laute Ruf der Herolde lädt alle ein. Später aber scheidet der Bräutigam unter denen aus, welche zur geistlichen Hochzeit gekommen sind. Möge keiner von denen, deren Name im Verzeichnis eingetragen ist, nun das Wort zu hören bekommen: »Freund, wie bist du ohne hochzeitliches Gewand hierher gekommen?« ... Jetzt stehst du noch vor der Türe. Möchtet ihr alle sagen können: »Der König führte mich in sein Gemach« (*Hld* 1,3) ... Jeder von euch soll

---

<sup>321</sup> Cyrill von Jerusalem, *Procat.* 3-4 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 18-19).

<sup>322</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 48).

<sup>323</sup> Cyrill von Jerusalem, *Procat.* 6 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 21).

zeigen, dass seine Seele »ohne Makel oder Runzel oder dergleichen« (*Eph 5,27*) ist!“. <sup>324</sup>

Daniélou hält die Verbindung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl mit zwei anderen Bibelstellen für beachtenswert, nämlich mit der Stelle aus dem Hohenlied und der aus dem Epheserbrief, wo der Apostel über das Hochzeitsmysterium der Taufe schreibt. Denn „hier klingt ein ganzer Komplex hochzeitlicher Texte an, die alle auf die Sakramente bezogen sind“. <sup>325</sup>

Wie Cyrill von Jerusalem verwendet Chrysostomus die Allegorie der Hochzeit, um mit dem alten Kleid die schlechten Taten auszudrücken, die vor der Taufe abgelegt werden müssen. In *cat. bapt.* 1 zählt Chrysostomus verschiedene Aspekte eines der christlichen Lebensführung unwürdigen Verhaltens auf. <sup>326</sup> Die Taufkandidaten werden aufgefordert, nicht mit einem schmutzigen Kleid (= mit schmutzigen Werken) zur Hochzeit (= Taufe) zu kommen. Das Kleid mit den schlechten Taten muss ausgezogen werden, sonst wird das neue beschmutzt. <sup>327</sup>

„Meine Lieben, ihr seid zu einer Hochzeit geladen. Geht nicht mit schmutzigen Kleidern hin, sondern zieht ein passendes Gewand an! Wer zu einer Hochzeit eingeladen ist, leiht sich häufig oder kauft sich, auch wenn er zu den Ärmsten gehört, ein sauberes Gewand und erscheint damit bekleidet bei denen, die ihn eingeladen haben. Ihr aber seid zu einer geistlichen Hochzeit und einem königlichen Mahl eingeladen. Bedenkt einmal, was für ein Kleid ihr euch kaufen müsstet! Nun braucht ihr es aber gar nicht zu kaufen, sondern er, der euch einlädt, schenkt es euch, so dass ihr euch nicht mit eurer Armut entschuldigen könnt. Bewahrt euch also das Kleid, das ihr empfangen habt, denn wenn ihr es zugrunde gerichtet habt, werdet ihr keines mehr leihen oder kaufen können; denn ein solches Gewand wird niemals verkauft. Habt ihr nicht gehört, wie manche, die früher getauft wurden, jetzt, vom Gewissen getrieben, seufzen und an die Brust schlagen? Seht zu, meine Lieben, dass es euch nicht eines Tages ebenso ergeht! Wie sollte euch nicht das gleiche bevorstehen, wenn ihr die schlechten Gewohnheiten nicht ablegt?

Deshalb sagte ich früher schon, wiederhole es jetzt und werde es immer wieder sagen: Wer sich in seinem Lebenswandel nicht gebessert hat, wer es in der

---

<sup>324</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 2 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 49).

<sup>325</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 218.

<sup>326</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 9ff (Kaczynski, *FC* 6/1, 127-149).

<sup>327</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 135-136.

Tugend nicht zu einer gewissen Fertigkeit bringt, der soll nicht getauft werden. Denn durch die Taufe können zwar die Sünden nachgelassen werden; aber es ist zu befürchten und die Gefahr ist nicht gering, dass wir wieder in die gleichen Sünden verfallen und so das Heilmittel Verwundung bewirkt. Je größer die geschenkte Gnade ist, umso härter die Bestrafung für die späteren Sünden“.<sup>328</sup>

Der Aufruf sich bereits vor der Taufe auf das Leben als Christ einzustellen findet sich nach Chrysostomus auch andernorts. Der Prediger verwendet Psalm 45, um das geistliche Hochzeitsgeschehen zu erläutern.<sup>329</sup> Der einzelne ist aufgerufen, der Aufforderung des Psalmisten nachzukommen. Das Verlassen des Vaterhauses, das von der Braut verlangt wird, bezieht Chrysostomus auf das Aufgeben der alten heidnischen Götterverehrung, des sündhaften Lebenswandels, um das Gefallen des Bräutigams finden zu können:<sup>330</sup> „Ihr seht, dass auch der Prophet dem ganzen Erdkreis empfahl, was wir heute euch, meine Lieben, empfehlen. Indem er sagt: »Vergiss dein Volk«, weist er auf Götzendienst, Verirrungen und Dämonenkult hin. Er sagt weiter: »und dein Vaterhaus«, das heißt: Vergiss deinen früheren Lebenswandel, der dich in diese Schande gebracht hat. Das alles vergiss, und alle diese Vorstellungen verbanne aus deinem Denken. Tu nur dies: Trenne dich von deinem Volk und deinem Vaterhaus, das heißt vom alten Sauerteig und von der Schlechtigkeit, in der du die Blütezeit deiner Seele zugleich mit der deines Leibes verbraucht und vergeudet hast! Dann wird der König nach deiner Schönheit verlangen“.<sup>331</sup>

Die Bereitschaft, alles Frühere aufzugeben, ist die Voraussetzung für die Hochzeit, die in der Taufe geschieht. Die Katechesen dienen der Hinführung zu einer solchen Geisteshaltung.<sup>332</sup>

## **6. I. 2. Die vorbereitenden Riten**

### **6. I. 2. 1. Die Exorzismen**

Der erste vorbereitende Ritus zur Taufe, den Chrysostomus nach der Einschreibung erwähnt, ist der Exorzismus.<sup>333</sup> So wie schon Cyrill in seiner III.

---

<sup>328</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 7 (Kaczynski, *FC* 6/1, 123).

<sup>329</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 8 (Kaczynski, *FC* 6/2, 297).

<sup>330</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 326-327.

<sup>331</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 9 (Kaczynski, *FC* 6/2, 299).

<sup>332</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 327.

<sup>333</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/1; *cat. bapt.* 2/2 und *cat. bapt.* 3/2.

Katechese unterstreicht, dass der Bräutigam nicht körperliche Schönheit, sondern reines Gewissen, nicht verwerflichen Mammon, sondern Reichtum frommer Seele verlangt,<sup>334</sup> sagt auch Chrysostomus, dass das wichtigste der innere Zustand, der Zustand der Seele der Taufbewerber ist.<sup>335</sup> Chrysostomus preist das Werk Christi und innerhalb der bräutlichen Allegorie entwickelt er das Thema der göttlichen Auserwählung:<sup>336</sup> Zuvor war der Katechumene missgestaltet aber als Taufkandidat wird er von Christus bereits gleichsam als Braut angenommen. Er war wie eine nackte und missgestaltete Braut,<sup>337</sup> die jegliche „Werke des Fleisches“ (vgl. *Gal* 5,19-21) begangen hat<sup>338</sup> und durch die Hingabe an die Dämonen würdelos sowie infolge der Sünde ganz schmutzig ist.<sup>339</sup>

Der seelische Zustand der Taufbewerber kommt im äußeren Erscheinungsbild symbolisch zum Ausdruck: Die Taufkandidaten werden „nach der Entkleidung ohne Obergewand, barfuss – nur mit einer einfachen Tunika bekleidet – vor die Exorzisten<sup>340</sup> geschickt.<sup>341</sup> Durch die Exorzismen wird der Kandidat von allem Bösen gereinigt und so ist er bereit Christus, den König und Bräutigam zu empfangen.<sup>342</sup>

## 6. I. 2. 2. Absage an den Satan und Zusage an Christus

Am Ende der näheren Taufvorbereitung in Antiochien steht der erste feierliche Akt der Initiation, der sich im lateinischen Westen zum Kernstück der Taufe herausbildete: die Absage an den Satan und das Bekenntnis zu Christus.<sup>343</sup> Die Entscheidung des Taufbewerbers, die bei diesem Ritus kundgetan wird, bedeutet eine entscheidende Wende im Leben.

Dieser Ritus wurde am Karfreitag zur neunten Stunde vollzogen und wird von Chrysostomus als Vertrag mit dem Herrn erklärt.<sup>344</sup> Dieser Vertrag trägt

<sup>334</sup> Vgl. Cyrill von Jerusalem, *cat.* III,1 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 48).

<sup>335</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 231-235).

<sup>336</sup> Vgl. Mazza E., *La Mistagogia*, 145.

<sup>337</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 231-235).

<sup>338</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 32 (Kaczynski, *FC* 6/2, 319).

<sup>339</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3. 5 (Kaczynski, *FC* 6/2, 295-297). Vgl. dazu Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 93.

<sup>340</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/1, 7 (Kaczynski, *FC* 6/1, 160), *cat. bapt.* 3/2, 14 (Kaczynski, *FC* 6/2, 342), *cat. bapt.* 2/2, 6 (Kaczynski, *FC* 6/1, 212).

<sup>341</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 94.

<sup>342</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 97.

<sup>343</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 101.

<sup>344</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 295).

Merkmale eines Geschäftsvertrags,<sup>345</sup> eines Dienstvertrags<sup>346</sup> und zuletzt des Mitgiftvertrags.<sup>347</sup> Der Taufvertrag wird mit den Worten der Absage an den Teufel und des Bekenntnisses zu Christus besiegelt und es handelt sich dabei um geistliche und himmlische Dinge und deswegen wird dieser Vertrag auch Glaube genannt.<sup>348</sup>

Der Vertrag wird auch schriftlich geschlossen, denn die Worte, die die Taufbewerber aussprechen, werden im Himmel aufgezeichnet.<sup>349</sup>

Mit dem alten sündigen Leben wird gebrochen, und es erfolgt der Eintritt in ein neues Leben mit Christus. Die Abschlussworte der Ritusformel sind aussagestark: „Ich binde mich an dich Christus“.<sup>350</sup> Die Bezeichnung Braut für die Taufkandidaten versinnbildlicht die innige Beziehung, die durch die Taufe zwischen Täufling und Christus zustande kommt; im Ritus der Zusage an Christus bekennt sich der Taufbewerber zu dieser dauerhaften Verbindung.<sup>351</sup>

### 6. I. 2. 3. Präbaptismale Salbung

Chrysostomus berichtet über zwei verschiedene präbaptismale Salbungen der Taufkandidaten: Nach der Absage an Satan und nach dem Treuebekenntnis zu Christus erfolgte gleich am Karfreitag eine Stirnsalbung, die zweite fand nach dem Einbruch der Dunkelheit am Karsamstag, unmittelbar vor der Taufimmersion statt.<sup>352</sup>

Die Salbung wird u. a. als jene einer himmlischen Hochzeit beschrieben. „Balsam“<sup>353</sup> wird verwendet, „um eine Braut zu salben“.<sup>354</sup> Die Salbungen wollen den Taufkandidaten wie eine Braut auf die Geistliche Hochzeit, die durch die Zusage an Christus und den Taufakt zustande kommt, vorbereiten.<sup>355</sup>

---

<sup>345</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 17.

<sup>346</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 22.

<sup>347</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 17.

<sup>348</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 17.

<sup>349</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 17.

<sup>350</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 21 (Kaczynski, *FC* 6/2, 351).

<sup>351</sup> Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 118.

<sup>352</sup> Die Jerusalemer Katechesen hingegen erwähnen nur eine präbaptismale Salbung: die des ganzen Körpers. Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 116-117.

<sup>353</sup> Das *χρίσμα* „Salböl“ (*cat. bapt.* 2/3, 7 [Kaczynski, *FC* 6/1, 246-247]), das bei beiden Salbungen verwendet wurde, war aus *έλαιον* (*πνευματικόν*) „(geistlichem) Olivenöl“ (*cat. bapt.* 3/2, 24 [Kaczynski, *FC* 6/2, 352-353]) und aus *μύρον* (*πνευματικόν*) „(geistlichem) Balsam“ (*cat. bapt.* 3/2, 22 [Kaczynski, *FC* 6/2, 350-351]) gemischt. Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 117.

<sup>354</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 21 (Kaczynski, *FC* 6/2, 351).

<sup>355</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 118.

## **6. II. Die Feier der Initiationssakramente in der Osternacht**

### **6. II. 1. Die Taufe**

Bis jetzt hat der Taufkandidat den Wohlgeruch des Paradieses nur von außen verspürt. So wie die Braut in das Gemach eingeführt wird, betritt nun der Taufkandidat das Baptisterium, um sich in sakramentaler Weise mit Christus, dem Bräutigam zu vermählen. Der Bischof von Jerusalem deutet das Hintreten des Täuflings zum Taufhaus mit Hilfe von *Hld* 1,4 „Der König hat mich in seinen Weinkeller geführt“: „Jetzt stehst du noch vor der Türe. Möchtet ihr alle sagen können: »Der König führte mich in sein Gemach«“.<sup>356</sup>

Ambrosius bezieht diesen Vers auf das Hintreten zum eucharistischen Mahl<sup>357</sup>. An anderer Stelle versteht er auch unter dem Brautgemach jenen Ort, an dem sich „die Mysterien der Taufe vollziehen“.<sup>358</sup> Die gleiche Vorstellung ist auch bei Chrysostomus zu finden: „Wir wollen also nun wie zu einer Braut sprechen, die in nächster Zeit in die heiligen Brautgemächer geführt werden soll“.<sup>359</sup> Erst die Taufe gewährt ihr diesen Zutritt.<sup>360</sup>

#### **6. II. 1. 1. Das Ablegen der alten Kleider**

Nachdem der Taufkandidat das Baptisterium betreten hatte, folgte als erster Ritus das Ablegen der alten Kleider. Mit dieser Zeremonie wurde ein in den Sakramentskatechesen sehr häufig zitierter Vers des Hohenliedes in Verbindung gebracht: „Ich habe mein Kleid schon abgelegt, wie soll ich es wieder anziehen?“ (*Hld* 5,3) Cyrill von Jerusalem erwähnt diesen Vers dreimal. An einer ersten Stelle, in der dritten Katechese an die Täuflinge, geht er auf die Symbolik des Verses ein, ohne direkt auf den entsprechenden Taufritus hinzuweisen: „Zieh aus den alten Menschen mit seinen Werken und sprich wie es im Hohenliede heißt: »Ich habe mein Gewand ausgezogen, wie soll ich es anlegen?«“.<sup>361</sup> Ein zweiter Text der fünfzehnten Katechese wird auf die Taufe im allgemeinen bezogen:

---

<sup>356</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III,2 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 49).

<sup>357</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2. 11 (Schmitz, *FC* 3, 163).

<sup>358</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII* 1, 17 (Petschenig, *CSEL* 62, 17). Daniélou bemerkt dazu: „Diese doppelte Auslegung erklärt sich dadurch, dass die lateinische Übersetzung, die Ambrosius benützte, »*cubiculum*« übersetzte, während der griechische Text *ταμειον*, »Keller«, liest (*De Sacr.* V, 11)“. (Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm. 17, 372).

<sup>359</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 4 (Kaczynski, *FC* 6/1, 239-241).

<sup>360</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 139.

<sup>361</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III,7 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 54).

„Wenn du demnächst von Sünden gereinigt wirst, in Zukunft mit deinen Werken wie mit reiner Wolle angetan bist, dein Gewand unbefleckt bleibt und du stets sagst: »Ich habe mein Kleid ausgezogen, wie soll ich es wieder anziehen?«“.<sup>362</sup>

Der dritte Text ist der zweiten mystagogischen Katechese entnommen und befasst sich schließlich mit der Zeremonie des Kleiderablegens selbst: „Sofort, nachdem ihr eingetreten wart, habt ihr das Gewand ausgezogen. Das war ein Bild für das Ausziehen des alten Menschen mit seinen Werken ... Den soll die Seele, die ihn einmal ausgezogen hat, nie wieder anziehen! Vielmehr soll sie wie die Braut Christi im Hohenlied sagen: »Ich habe mein Gewand ausgezogen – wie könnte ich es wieder anziehen?«“<sup>363</sup>

Dieses Motiv ist nicht Eigentum Cyrills, denn auch Ambrosius kennt diese Sinnbezüge.<sup>364</sup> In Besonderer Weise werden sie aber von Gregor von Nyssa in seinen Homilien zum Hohenlied entfaltet, in denen immer wieder die Sakramente anklingen. Der Kappadozier kommentiert *Hld* 5,3 „Ich habe mein Kleid schon abgelegt, wie sollt’ ich es wieder anziehen?“ folgenderweise: „Das Einverständnis der Braut aber, sie werde das abgelegte Gewand nicht wieder aufheben, sondern sich mit dem einen begnügen, dem Gesetz entsprechend, das den Jüngern gegeben worden war – (jenem Gewand,) das sie im Austausch mit dem anderen angelegt hatte, durch die Geburt von oben erneuert – (dieses Einverständnis) bekräftigt das Wort des Herrn“.<sup>365</sup> Dieses Gewand legte sie an, als sie in der Taufe, die mit den Worten „Geburt von oben“ gemeint ist, neu geschaffen wurde.<sup>366</sup>

Den zweiten Teil dieses selben Verses des Hohenliedes „Ich habe meine Füße gewaschen, wieso sollte ich sie wieder beflecken?“ hatte Gregor schon in enge Beziehung mit dem Taufritus<sup>367</sup> der Kleidablegung gebracht in Bezug auf *Eph* 4,22: „Diesen (alten Menschen) auszuziehen und abzulegen befiehlt der göttliche Apostel denen, die durch das Bad des Logos den Schmutz von den »Füßen« der Seele abspülen wollen“.<sup>368</sup>

Bei der Auslegung des gleichen Verses bringt Gregor diesen in Verbindung mit dem Ausziehen der Schuhe als Loswerden von den Riemen der Sünde: „Die

---

<sup>362</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* XV,25 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 280).

<sup>363</sup> Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* II,2 (Röwekamp, *FC* 7, 113).

<sup>364</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *myst.* 7,34f; (Schmitz, *FC* 3, 231).

<sup>365</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XI (Dünzl, *FC* 16/3, 595).

<sup>366</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 196.

<sup>367</sup> Vgl. Dünzl F., *Anm* 30; In: *FC* 16/3, 592.

<sup>368</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XI (Dünzl, *FC* 16/3, 593).

[Braut], die ein für allemal durch die Taufe ihre »Schuhe« abgestreift hat – es ist nämlich die spezifische Aufgabe des Taufenden, die Riemen derer zu lösen, die sich Sandalen untergebunden haben, wie Johannes es klar bezeugte, einzig beim Herrn könne er dies nicht tun (vgl. *Mk* 1,7; *Lk* 3,16); denn wie hätte er den, der von vornherein nicht im »Riemen« der Sünde eingebunden war, davon losmachen sollen? –, diese also wusch sich die Füße, wobei sie allen irdenen Schmutz mitsamt den »Schuhen« abstreifte“.<sup>369</sup>

Wie schon im Bezug auf die Zeit der Vorbereitung für die Taufe angedeutet wurde, verwendet Chrysostomus – so wie Cyrill von Jerusalem – die Allegorie der Hochzeit (*Mt* 22,1-14), um mit dem alten Kleid die schlechten Taten auszudrücken, die vor der Taufe abgelegt werden müssen. Mehr entfaltet als bei den Jerusalemer Katechesen ist hier das Bild des Brautpaares. Dieses dient dem Prediger zur Erklärung, wie Christus seine Braut, den Taufkandidaten zur Hochzeit einlädt:<sup>370</sup> „Wenn es also recht ist, wollen wir uns zunächst einmal der Braut zuwenden und schauen, in welcher Lage sie sich befindet, wenn ihr der Bräutigam entgegenkommt“.<sup>371</sup> Der Sinn der drastischen Beschreibung der Braut liegt darin, die große Menschenfreundlichkeit Gottes zu zeigen: „Wir wollen euch den großen Reichtum des Bräutigams und die unsagbare Menschenfreundlichkeit, die er der Braut erweist, zeigen ... So wird auch die grenzenlose Güte des gemeinsamen Herrn aller am besten deutlich. Er näherte sich ihr nicht, weil er ihre Wohlgestalt, ihre Schönheit oder die Frische ihres Körpers liebte. Im Gegenteil: Sie war eher hässlich, missgestaltet, schändlicherweise ganz und gar schmutzig und hatte sich sozusagen im Schlamm ihrer Sünden gewälzt. So führte er sie ins Brautgemach“.<sup>372</sup>

Dann beschreibt der Goldmund was die Hässlichkeit ausgelöst hat: „Nachdem wir das nun gut verstanden haben, wollen wir genau in Erfahrung bringen, inwiefern die Braut früher missgestaltet war, und dann die Güte des Herrn bewundern. Was ist denn hässlicher als eine Seele, die ihre eigene Würde aufgegeben und ihre edle, himmlische Herkunft vergessen hat, eine Seele, die Steinen, Holz, vernunftlosen Wesen und noch wertlosen Dingen ihre Verehrung erweist und sich durch den

---

<sup>369</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XI (Dünzl, *FC* 16/3, 599). Für die Bedeutung der Barfüßigkeit bei Chrysostomus als Gefangennahme des Taufbewerbers durch den Teufel bzw. durch Christus vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 94.

<sup>370</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 136.

<sup>371</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 295).

<sup>372</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 295).



Fettgeruch, den Schmutz von Blut und den Rauch von Opfern noch hässlicher macht? Daraus erwachsen übrigens die vielfältigen Vergnügungen, die Umzüge, die Trinkgelage, die Zügellosigkeiten, all der schändliche Zeitvertrieb, an dem auch die dadurch verehrten Dämonen ihre Freude haben“.<sup>373</sup> Um die Erlösung, die Gott in der Initiation bewirkt, geht es auch an anderer Stelle. Chrysostomus lobt die große Liebe Christi, der zum Menschen kam und für ihn gelitten hat, obwohl er in keiner Weise liebenswürdig oder schön war.<sup>374</sup> Im Kreuz wird fortgesetzt, was in der Inkarnation seinen Anfang genommen hat. Nachdem Christus beschlossen hat, die Kirche zu seiner Frau zu nehmen, hat er sich für sie hingegeben. Gerade darin zeigt sich erneut seine Menschenfreundlichkeit. Durchbrach es jede menschliche Erfahrung, dass ein Bräutigam sich einer derart unattraktiven Braut annehmen könnte, so entspricht auch der Tod des Bräutigams für eine derartige Braut nicht menschlicher Normalität:<sup>375</sup> „Und was ist daran verwunderlich, dass er zur Braut kam, da er sich ja auch nicht weigerte, sein Leben für sie hinzugeben. Denn kein Liebhaber, wirklich keiner, auch wenn er noch so schwärmerisch wäre, ist für seine Geliebte so entbrannt wie Gott in seinem Verlangen, unsere Seelen zu retten. Es heißt in der Schrift: »Auch wenn ich angespien und geschlagen werde und sogar auf das Kreuz steigen muss, werde ich mich nicht weigern, gekreuzigt zu werden, um die Braut zu erhalten«.<sup>376</sup> Das aber litt und ertrug er nicht, weil er die Schönheit der Braut bewunderte; denn nichts war hässlicher und jämmerlicher, als sie damals war. Hört nur, wie Paulus ihre Missgestalt und Hässlichkeit beschreibt: »Denn auch wir waren früher unverständlich und ungehorsam; wir gingen in die Irre, waren Sklaven von allen möglichen Begierden und Leidenschaften, waren verhasst und hassten einander« (Tit 3,3). Unsere Schlechtigkeit war so groß, dass wir einander hassten. Gott aber hasste uns, die wir einander hassten, nicht, sonder rettete, die so schändlich und an ihrer Seele so hässlich waren“.<sup>377</sup>

---

<sup>373</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 5 (Kaczynski, *FC* 6/2, 295-297).

<sup>374</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 328.

<sup>375</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 333.

<sup>376</sup> Kaczynski bemerkt dazu, dass dieser Text in der Heiligen Schrift nicht zu finden ist. (Vgl. Kaczynski R., *Anm.* 2 in: *FC* 6/2, 231). Und Kohlgraf schreibt: „Das Kreuz ist die Konsequenz des Werbens des Bräutigams um die Braut. Chrysostomus verwendet ein fiktives Wort ... Chrysostomus versteht diesen Satz kaum als wörtliches Schriftzitat. Eher handelt es sich um eine Zusammenfassung der Soteriologie in Form einer Paraphrase, die Chrysostomus in freiem Umgang mit biblischem Denken formuliert. Der Bräutigam nimmt das Kreuz auf sich, um die Braut zu gewinnen“ (Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 333).

<sup>377</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 231).

Das Schlüsselwort, das das Verhalten des Bräutigams angesichts des Zustandes der Menschen verständlich macht, ist seine *φιλανθρωπία*,<sup>378</sup> seine Menschenfreundlichkeit.<sup>379</sup> Das Wort dient dazu, angesichts des hoffnungslosen Zustandes des Menschen die unvorstellbar große Liebe Gottes bzw. Christi herauszustellen. Dass es gerade im Zusammenhang der Brautmetaphorik verwendet wird, ist daher nicht verwunderlich.<sup>380</sup> So wie sich diese Menschenfreundlichkeit in der Fleischwerdung zeigt, ist sie gleicherweise beim Taufgeschehen für die Seele des Täuflings von übergroßer Bedeutung: „Als der gute Herr die Seele in dieser Verfassung sah, wie sie sozusagen in den Abgrund der Schlechtigkeit geraten war, da nahm er sie in ihrer Blöße und Schande auf, ungeachtet ihrer Hässlichkeit, ihrer übergroßen Armseligkeit und ihrer ganzen Schlechtigkeit. Er zeigte nur seine außerordentliche Güte, dieselbe Gesinnung, die er durch den Propheten bezeugt: »Höre Tochter, sieh her und neige dein Ohr, vergiss dein Volk und dein Vaterhaus! Der König wird nach deiner Schönheit verlangen « (*Ps* 45,11f: *LXX Ps* 44,11f)“.<sup>381</sup> Die Aussage von *Ps* 45 wird auf den Bräutigam bezogen, der sich in Liebe zur einzelnen menschlichen Seele hinwendet. Die Menschenfreundlichkeit zeigt sich darin, dass der Bräutigam sich um den Menschen sorgt und sich seiner annimmt.<sup>382</sup>

An anderer Stelle erläutert der Goldmund die *φιλανθρωπία* Christi. Sie zeigt sich darin, dass der Bräutigam selbst den Weg zum Menschen fand, da der Mensch unfähig war, dem Bräutigam entgegenzukommen (vgl. *Mt* 25,6). Chrysostomus findet eine Analogie in der menschlichen Liebe: „Denn so ist es bei den Hochzeiten üblich: Der Bräutigam kommt zur Braut, auch wenn er sehr reich, sie aber einfach und verachtet ist“.<sup>383</sup> Im Verhältnis des Menschen zu Christus wird diese Analogie des Hochzeitsbrauchs überboten: „Doch bei Menschen ist das nicht verwunderlich; denn wenn auch in der Würde ein großer Unterschied bestehen mag, so gibt es doch keinen in der Natur. Wenn der Bräutigam nämlich reich ist, die Braut aber arm und einfach, so haben doch beide dieselbe menschliche Natur. Bei Christus und der Kirche ist das Wunderbare, dass er es als

<sup>378</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 3 (Kaczynski, *FC* 6/2, 294).

<sup>379</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 329. Vgl. auch Cattenoz, J.-P., *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de Saint Jean Chrysostome*, Vénasque, 1992, 13 und 102 f.

<sup>380</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 329.

<sup>381</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 6 (Kaczynski, *FC* 6/2, 297).

<sup>382</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 330.

<sup>383</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 1 (Kaczynski, *FC* 6/1, 229).

Gott, als jenes selige und reine Wesen – ihr wisst, welcher großer Unterschied zwischen Gott und den Menschen besteht – für angemessen hielt, zu uns Menschen zu kommen“.<sup>384</sup>

Daraufhin wird *Eph* 5,31f angefügt, um im menschlichen Verhalten eine Analogie zur Menschwerdung Christi zu erklären:<sup>385</sup> „Er verließ das Haus des Vaters und lief, nicht weil er sich verändert hatte, sondern aufgrund des Heilsplanes, nachdem er Fleisch annahm, zur Braut. Das wusste auch der Selige Paulus; er bewunderte nicht die überreiche Sorge des Herrn um uns und die uns erwiesene Auszeichnung und rief aus: »Darum wird der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und sich an seine Frau binden. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche«“.<sup>386</sup> Das Verlassen des Vaters, die Menschwerdung, das Kommen zur Baut, ist Angesichts des armseligen Zustandes des Menschen der wunderbare Beweis der Liebe Christi für die Menschen.

Diese Gedanken prägen auch die Katechese 3/1 über das Mysterium der Ehe. Wiederum verschwimmen menschliche und göttliche Wirklichkeit und die eine wird zum Vorbild für die andere.<sup>387</sup> Durch menschliche Analogien begründet Chrysostomus die Bezeichnung „geistliche Hochzeit“<sup>388</sup> für das Taufgeschehen. Die Braut muss sich von ihren Eltern lösen und ihr ganzes Sinnen auf den Bräutigam ausrichten. Nur so kann die Hochzeit dann stattfinden: „Deshalb nannte der selige Paulus die Ehe, als er auf sie zu sprechen kam, ein Mysterium; »darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein« (*Eph* 5,31). Und als er erwog, wie stark die eheliche Verbindung ist, rief er betroffen aus: »Dies ist ein tiefes Mysterium« (*Eph* 5,32)“.<sup>389</sup>

Der Mann nimmt nun den wichtigsten Platz im Leben der Braut ein, so dass sie bereit ist, ihre Bindung an die Eltern vollständig in den Hintergrund treten zu lassen: „Sie vergisst auch all die übrige Fürsorge, das gewohnte Leben in ihrer Familie, die Bande der Liebe, mit einem Wort: alles, und richtet ihr ganzes Denken auf den, den sie niemals vor diesem Abend sah. Ihre Lebensumstände

---

<sup>384</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 1 (Kaczynski, *FC* 6/1, 229-231).

<sup>385</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 330. Kohlgraf bemerkt dazu, dass diese Art der Auslegung jene der Homilien zum Epheserbrief von Chrysostomus entspricht.

<sup>386</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 1 (Kaczynski, *FC* 6/1, 231).

<sup>387</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 330-331.

<sup>388</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 11 (Kaczynski, *FC* 6/2, 301).

<sup>389</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 11 (Kaczynski, *FC* 6/2, 301).

sind völlig verändert, so dass der Mann von jetzt an alles für sie ist. Sie hält ihn für ihren Vater und ihre Mutter, für ihren Bräutigam und für alles, was man sonst noch sagen mag. Sie erinnert sich gar nicht mehr an ihre Eltern“.<sup>390</sup> Die Verbindung die da entsteht ist so stark, dass Bräutigam und Braut ein Fleisch werden: „So innig ist ihre Verbindung, dass sie künftig nicht mehr zwei sind, sondern eins“.<sup>391</sup>

Das für die Frau Gesagte zählt auch für den Mann und alles wird in der geistlichen Hochzeit auf Christus und was die Frau betrifft auf die Seele, die Kirche und die ganze Menschheit übertragen.<sup>392</sup>

Wenn man nun die hier zitierten Gedanken im Bezug auf die Menschwerdung und die christliche Initiation und die Vorstellung der Initiation als mystische Vorwegnahme des endzeitlichen Kommens des Bräutigams (vgl. *Mt* 25,6) in der Katechese 2/3, zusammen betrachtet, könnte man zur Annahme kommen, dass die endzeitliche Vermählung sich nach Chrysostomus in der Fleischwerdung Christi bereits vollzogen hat; dass sie aber ihre Vollendung erst bei der eschatologischen Wiederkunft des Bräutigams findet und, dass sie in der Zeit, die zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Christi liegt, ihre Verwirklichung in der christlichen Initiation findet.<sup>393</sup>

Die bisherigen Gedanken des Goldmunds über die Hochzeit zwischen Christus und der Kirche, die Christus trotz ihrer Hässlichkeit und Schändlichkeit zur Braut nimmt, kann der Prediger im Hinblick auf die Taufe als geistliche Hochzeit individualisieren:<sup>394</sup> „Auch wenn jemand missgestaltet ist oder hässlich aussieht, wenn er in äußerster Armut lebt oder von niedriger Abstammung ist, wenn er ein Sklave ist oder verstoßen wurde, wenn sein Körper verstümmelt ist oder er mit vielen Sünden beladen ist, so untersucht ihn der Bräutigam nicht spitzfindig, noch forscht er ihn neugierig aus oder fordert Rechenschaft von ihm. Alles, was er tut, ist nämlich Geschenk seiner Freigebigkeit und herrscherlichen Gnade. Nur eines verlangt er von uns: Was gewesen ist zu vergessen und in Zukunft einsichtig zu

---

<sup>390</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 12 (Kaczynski, *FC* 6/2, 301).

<sup>391</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 12 (Kaczynski, *FC* 6/2, 301).

<sup>392</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 13 (Kaczynski, *FC* 6/2, 301-303).

<sup>393</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 331-332. Für die anderen Kirchenväter vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 193.

<sup>394</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 332.

sein“.<sup>395</sup> So wie die menschliche Ehe bewirkt die Taufe den Beginn einer neuen Existenz.

Sehr ausführlich schildert Chrysostomus in *cat. bapt.* 1 das alte Leben, das alte Kleid, das zu verlassen ist. Die Taten des alten Menschen können in Luxus, Eitelkeit und Verführung bestehen. Nicht nur schlechte Taten allgemein müssen abgelegt werden, sondern auch eine unlautere Lebensführung, die sich in verachtenswerten Taten zeigt, muss offen gelegt, kritisiert und korrigiert werden. Der Ausgangspunkt ist dabei der Laster- und Tugendkatalog vom Brief an die Galater (5,18-24).<sup>396</sup> Die Taufbewerber<sup>397</sup> und Taufbewerberinnen werden vom Prediger dazu aufgefordert, sich statt mit Kleidern und Kosmetika mit Tugenden zu schmücken.<sup>398</sup>

Auch Eifersucht, Verdächtigungen, Streitereien und Zank sind zu vermeiden, hingegen soll man Besonnenheit, Ehrbarkeit, Menschenfreundlichkeit, Liebe, Anstand, Milde und Geduld für sich gewinnen. Sie sollen mit Tugenden bekleidet sein.<sup>399</sup>

Chrysostomus verlangt von den Frauen ein Zeichen des Verzichtes auf Äußeres: Nimm allen Schmuck ab und leg ihn auf dem Weg über die Armen in die Hände Christi... Dann wird er dir einen besseren Reichtum, einen schöneren Schmuck anlegen, dem gegenüber dein jetziger wertlos und lächerlich ist“.<sup>400</sup>

Für Chrysostomus ist somit das Kleid, das die Taufkandidaten vor der Initiation tragen, ein Symbol für die Sünde, das abgelegt und nach der Taufe, durch ein neues, strahlendes ausgetauscht wird.

## **6. II. 1. 2. Das Taufbad**

Es folgt sodann der Taufritus im engeren Sinn. Mehrfache Hinweise auf das Wasser im Text des Hohenliedes werden von den Vätern auf die Taufe gedeutet. Der Vers, der unbestritten am häufigsten auf die Taufe interpretiert wird, ist *Hld* 4,2: „Deine Zähne sind wie eine Herde frisch geschorener Schafe, die aus der Schwemme steigen“. Ambrosius schätzt diesen Vers ganz besonders und in *De Mysteriis* schreibt er: „Das ist kein geringes Lob. Zunächst wegen des netten

---

<sup>395</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 15 (Kaczynski, *FC* 6/2, 303-305).

<sup>396</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 136.

<sup>397</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 15 (Kaczynski, *FC* 6/1, 137).

<sup>398</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 16f (Kaczynski, *FC* 6/1, 137-141).

<sup>399</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 16 (Kaczynski, *FC* 6/1, 139).

<sup>400</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 17 (Kaczynski, *FC* 6/1, 141).

Vergleichs mit den geschorenen Ziegen ... Mit einer solchen Herde wird die Kirche verglichen, welche die Tugendfülle jener Seelen besitzt, die durch das Bad überflüssige Sünden ablegen“.<sup>401</sup> Das selbe Thema findet sich bei Ambrosius auch noch an anderer Stelle: „Wie die Schafe, wenn sie von guter Nahrung gesättigt und von der Sonne erwärmt im Flusse baden und sodann fröhlich und sauber heraussteigen, so entsteigen auch die Gerechtfertigten mit reinen Seelen dem heiligenden Bad“.<sup>402</sup>

Augustinus hat diese Deutung dann von Ambrosius übernommen. In *De Doctrina christiana* möchte er zeigen, wie anziehend eine bereits bekannte Lehre wird, wenn sie unter den geheimnisvollen Schleiern der Allegorie erscheint.<sup>403</sup> Diese Richtung der Exegese geht indes nicht nur von Ambrosius und Augustinus aus, wie der genannte Text vermuten ließe; sie findet sich vielmehr auch bei Theodoret;<sup>404</sup> es handelt sich hier also um eine gemeinsame breite Tradition.

Die angeführten Texte zeigen, wie das Hohelied, über die Einzelauslegungen hinaus, ganz der Einweihungsliteratur einverleibt ist. Den Beweis hierfür erbringen die Katechesen Cyrills von Jerusalem, welche – nach Daniélou – die

<sup>401</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 38; (Schmitz, *FC* 3, 233-235).

<sup>402</sup> Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII*, XVI, 23 (Petschenig, *CSEL* 62, 365-366). (Deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 197). Den Vergleich mit den Zähnen versteht Ambrosius dahin, dass in den Sakramenten des Neuen Testaments „die Getauften, obwohl ihr ganzer Leib gereinigt ist, doch noch durch geistliche Speise und Trank gereinigt werden müssen, wie ja auch im Alten Bund das Manna der Quelle am Horeb folgte“ (Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII*, XVI, 29 [Petschenig, *CSEL* 62, 367]. [Deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 197]). Er meint hiermit offenkundig die Eucharistie und ihre sündentilgende Kraft an den Getauften.

<sup>403</sup> Aurelius Augustinus, *De doctrina cristiana* II,6 (Mitterer S., *BKV*<sup>2</sup> 49, 53-54): „Diese guten Gläubigen und wahren Diener Gottes haben die Last der Welt abgelegt und sind zum heiligen Bad der Taufe gekommen, und nach der Taufe bringen sie infolge des Empfangs des Heiligen Geists die Frucht einer doppelten Liebe hervor, nämlich der Gottes- und Nächstliebe. Wie kommt es nun, dass eine solche Ausdrucksweise weniger ergötzt, als wenn jemand in demselben Sinn jene Telle im Hohen Lied erklärt wo zur Kirche, während sie als schönes Weib gelobt wird: »Deine Zähne sind wie eine Herde frischgeschorener Schafe, die gerade aus dem Bade steigt; alle bringen zwei Junge zur Welt, und kein unfruchtbares Schaf ist unter ihnen«. Lernt man vielleicht aus dieser Stelle etwas anders, als was man vorhin mit ganz klaren Worten ohne die Beihilfe des Gleichnisses hörte? Und doch betrachte ich mir die Heiligen – ich nicht sagen, woher es kommt – mit größerer Süßigkeit, wenn ich sie gleichsam als die Zähne der Kirche die Menschen vom Irrtum abbeißen ... Die größte Freude macht es mir, wenn ich die Schafe (der Kirche) geschoren sehe, nachdem sie die Last der Welt wie Wolle abgelegt haben; sie steigen aus dem Bade heraus, das heißt aus der Taufe“. Zu diesem Text vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 198.

<sup>404</sup> Theodoret von Cyrus, *comm. in Cant.* 4 (Schulze, *PG* 81, 129 B). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 198): „Mit den Schafherden, so glaube ich, meint der Bräutigam die in der Taufe Gereinigten, die ihrer Sünden beschnitten wurden, wie auch der heilige Paulus lehrt, wenn er vom »Wasserbad im Wort« spricht. Eure Zähne sind also sauber und gereinigt von jedem fehlerhaften Wort, so dass ihr jenen gleicht, die des heilbringenden Bades würdig erachtet werden“. Vgl. dazu die Anmerkung von Hill: (Hill R. C., *Anm.* 5; In: Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Song of Songs*, Brisbane 2001, 78).

allgemeine Katechese wiedergeben.<sup>405</sup> Auch Cyrill bezieht den genannten Text des Hohenliedes (*Hld* 4,2) auf die Taufe, allerdings unter einer anderen Symbolik: „Die Seele nämlich, welche ehemals Sklavin war, hat sich nun den Herrn selbst zum Geliebten erkoren. Dieser aber wird ihre aufrichtige Zuneigung annehmen und entgegen: »Siehe, schön bist du, meine Freundin; siehe schön bist du! Deine Zähne sind wie eine Herde geschorener Schafe« – nämlich wegen des ehrlichen Bekenntnisses.<sup>406</sup> »Die Schafe aber alle« (so wird es weiter sagen) »bringen Zwillinge«; gemeint ist die zweifache Gnade, nämlich die Gnade, welche aus dem Wasser, und die, welche vom Geiste kommt“.<sup>407</sup> Daniélou meint, dass dieser Text offenkundig die Taufe meint, dass diese aber in anderer Weise als die vorangehenden gedeutet ist. Nicht die Schwemme versinnbildet die Taufe, sondern die Zwillinge, von denen im folgenden Versteil die Rede ist.<sup>408</sup>

Für Ambrosius wird mit dem „versiegelte(n) Quell“ besagt, dass das Sakrament der Taufe versiegelt bleiben muss, „damit es nicht durch einen schlechten Lebenswandel und durch Verletzung der Keuschheit Schaden erleidet, damit es Unberufenen nicht mitgeteilt und nicht durch Geschwätz unter Ungläubigen verbreitet wird. Du musst deinen Glauben mit großer Wachsamkeit schützen, damit dein Leben und dein Schweigen unversehrt erhalten bleiben.“<sup>409</sup>

Den Vers „Seine Augen sind wie Tauben an Wasserbächen; (Die Zähne), in Milch gebadet, sitzen fest“ (*Hld* 5,12) bringt Cyrill von Jerusalem in der XVII. Katechese an die Täuflinge mit der Taufe Christi in Verbindung, da der Heilige Geist in Taubengestalt auf die Jordanwasser herabstieg: „denn geheimnisvoll war einst verkündet worden, dass Christi Augen an die Taube erinnern. Im Hohenliede

<sup>405</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 198.

<sup>406</sup> Auch Ambrosius bringt die Zähne in Beziehung zum Bekenntnis des Glaubens. Vgl. Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII*, XVI,29 (*CSEL* 62, 367).

<sup>407</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 16 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 59-60).

<sup>408</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 199.

<sup>409</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 9, 55 (Schmitz, *FC* 3, 251). Daniélou bemerkt dazu: „Das entspricht gut dem Sinn des Textes, der die Unverletzlichkeit des Bundes ausdrückt“ (Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 373).

Gleicherweise wie Ambrosius Theodoret, *comm. in Cant.* 4 (Schulze, *PG* 81, 144 C). Die englische Übersetzung von Hill lautet: „Properly, then, he refers to her as a fountain sealed for not being available to everyone but to those thought worthy; the divine sacraments, after all, are available not to the uninitiated but to the initiated, not to those wallowing in iniquity after initiation but those living an exact life or purified through repentance“. (Hill, *ECS* 2, 84). Der australische Übersetzer schreibt dazu in *Anm.* 37 auf der selben Seite: „only those receive Christ in the Eucharist who have been initiated into the community and live a life of exact observance or, if they do relapse, are admitted again through penance“. Für eine ausführliche Analyse der Arkandisziplin bei Ambrosius: Jacob C., „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt a. M. 1990.

wird vom Bräutigam gesagt: »Deine Augen sind wie Tauben über großen Wassern«.<sup>410</sup> Ambrosius indes befasst sich mehr mit dem Hinweis auf die Milch als dem Sinnbild der Einfalt: „Der Herr tauft mit Milch, d. h. mit Lauterkeit. Und jene sind wahrhaft mit Milch getauft, die unverbrüchlich glauben“.<sup>411</sup>

Auch die Myrrhe von *Hld* 5,1 und *Hld* 5,5 ist für Gregor von Nyssa und Theodoret<sup>412</sup> Vorbild der Taufe als Gleichgestaltung dem Tode Christi. Der Bischof von Nyssa schreibt: Sie werden „zu »Myrrhe mit Aromata«, indem sie durch das Todsein der irdischen Glieder die reine und duftende Lebensweise als »Salböl« herstellen, die aus den vielfältigen und unterschiedlichen Aromata der Tugend gemischt ist“.<sup>413</sup> Zu *Hld* 5,5 schreibt Gregor: „Ich stand auf«, sagt sie (die Braut) nämlich, »meinem Brudersohn dadurch zu öffnen, dass ich meine Hände zu "Quellen von Myrrhe" machte, die von sich aus das Aroma fließen lassen, und [dadurch,] dass ich zeigte, dass "Myrrhe" meine Finger füllt.« Mit diesen Worten nämlich gibt sie an, auf welche Weise dem Bräutigam die Tür geöffnet wird: »Dadurch, dass ich mit ihm begraben wurde durch die Taufe in den Tod (vgl. *Röm* 6,4), erstand ich auf. Denn das Auferstehen hätte sich nicht wirksam erweisen können, wenn nicht das freiwillige "Todsein" vorangegangen wäre«.<sup>414</sup> Und zu *Hld* 4,8 schreibt der Bischof von Nyssa: „Du bist mit mir zum »Berg der Myrrhe« gekommen – denn du wurdest mit mir begraben durch die Taufe auf den Tod (vgl. *Röm* 6,4)“.<sup>415</sup>

Chrysostomus verwendet in seinen Taufkatechesen die Brautpaarmetapher, die im Brief an die Epheser zu finden ist (*Eph* 5,21-33). Deshalb ist es dem Prediger auch

---

<sup>410</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* XVII, 9 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 316).

<sup>411</sup> Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII*, XVI, 2 (Petschenig, *CSEL* 62, 364). Auf die Taube bei der Taufe spielt er im Zusammenhang mit Vers 4,1 an: „Deine Augen blicken wie Tauben“. Vgl. *myst.* 7, 37 (Schmitz, *FC* 3, 233).

<sup>412</sup> Theodoret von Cyrus, *comm. in Cant.* 5 (Schulze, *PG* 81, 148 C). Die englische Übersetzung von Hill lautet: „I entered my garden, the one presented to me by you, and I gathered my first myrrh, that is, what I planted in you. In other words, I first accepted death for your sake, then you desired likewise to die and be buried with me: buried with me in baptism into death, you also put to death your limbs on the earth. So I gathered my myrrh with my aromas, and reaped and took the other virtue which you learnt from me“ (Hill, *ECS* 2, 87). Vgl. dazu Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm. 33, 373.

<sup>413</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* X (Dünzl, *FC* 16/2, 559). Vgl. dazu: Cortesi A., *Le Omelie*, 193-196.

<sup>414</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 619).

<sup>415</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* VIII (Dünzl, *FC* 16/2, 469).



möglich, das Taufbad mit einem Brautbad zu vergleichen. Dieses Bad war in der Antike Bestandteil der Vorbereitung des Brautpaares auf die Hochzeit.<sup>416</sup>

Im Taufakt vermag nämlich Christus durch seine Liebe, für die das Vergießen seines Blutes am Kreuz der tiefste Ausdruck ist, den Täufling zu heiligen und ihn durch das Bad der Taufe von jeder Sünde zu reinigen und neu zu erschaffen.<sup>417</sup>

Die Reinigung der Braut in der Taufe hat ihren Ursprung am Kreuz und ist auch als Geschenk des Bräutigams zu sehen. Ausdrücklich zitiert der Goldmund die Verse *Eph* 5,25-27<sup>418</sup> um zu erläutern, worin das Geschenk des Bräutigams besteht.<sup>419</sup> Dank des Sterbens Christi am Kreuz hat die Kirche rein und herrlich werden können: „Habt ihr die unsagbare und übergroße Liebe gesehen? »Wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat«. Dazu findet sich vermutlich niemand bereit, das Blut für seine Braut zu vergießen. Aber der menschenfreundliche Herr hat die eigene göttliche Güte nachgeahmt und sich bereit gefunden, dieses große und wunderbare Opfer ihr zuliebe zu bringen, um sie durch sein eigenes Blut heilig und durch das Bad der Taufe rein zu machen und so die Kirche herrlich vor sich erscheinen zu lassen. Aus diesem Grund vergoss er sein Blut und ertrug das Kreuz; er wollte dadurch auch uns die Heiligung schenken, uns durch das Bad der Wiedergeburt reinigen und die zuvor Ehrlosen, die keine Zuversicht haben konnten, herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten und andere Fehler“.<sup>420</sup>

Nach dieser Deutung wird der Taufakt als Bad der Wiedergeburt symbolisch zu einem Brautbad, bei dem sich Braut und Bräutigam begegnen dürfen und der Täufling zu einem neuen Menschen wird.<sup>421</sup>

Ausführlich wird die von Christus gewirkte Schönheit der Braut vom Prediger beschrieben: „Soll ich euch auch die ganze äußere Erscheinung der Braut zeigen, die in überwältigender Schönheit erstrahlt, von einer großen Menge von Engeln und Erzengel umgeben? Doch ergreifen wir nur die Hand des Brautführers Paulus; er wird die Menge teilen und uns zu ihr hinführen können. Was sagt Paulus? »Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich

---

<sup>416</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 151; Casel O., *Die Taufe als Brautbad der Kirche*; In: *JLw* 5 (1925), 144-147.

<sup>417</sup> Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 151.

<sup>418</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 16 (Kaczynski, *FC* 6/2, 305).

<sup>419</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 335.

<sup>420</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/1, 17 (Kaczynski, *FC* 6/2, 307).

<sup>421</sup> Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 152.

für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen« (*Eph* 5,25f). Habt ihr ihren reinen und blendenden Leib gesehen? Habt ihr die Schönheit gesehen, die den Sonnenschein noch überstrahlt? Paulus fügt dann hinzu: »Heilig soll sie sein und makellos, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler« (*Eph* 5,27). Habt ihr die Blüte ihrer Jugend, die Vollkraft ihres Alters gesehen? Wollt ihr auch ihre Namen wissen? Gläubig wird sie genannt und heilig. Denn in der Schrift steht: »Paulus, Apostel Christi Jesu, an die Heiligen in Ephesus, die an Christus Jesus glauben« (*Eph* 1,1)<sup>422</sup>.

Der Zustand des Neugetauften wird auch von Ambrosius mit der Jugend verglichen: „Du hast das Greisenalter der Sünden abgelegt und die Jugend der Gnade angenommen“.<sup>423</sup>

### 6. II. 1. 3. Das Taufkleid

Das Kleid hat eine sehr wichtige Rolle in der Bibel, aber auch in der Taufliturgie.<sup>424</sup> Der Katechumene hatte sich komplett ausgezogen bevor er in den Taufbrunnen eingestiegen ist, und so zeigte er symbolisch, dass er das alte Leben und die Sünde verlassen hatte; dann nach dem Taufbad wurde er mit einem weißen Kleid bekleidet, das Zeichen für die Gnade war:<sup>425</sup> „Danach hast du weiße Kleidung erhalten zum Zeichen dafür, dass du die Hülle der Sünden ausgezogen und das reine Gewand der Unschuld angelegt hast“.<sup>426</sup> Ambrosius verwendet oft das Hohelied um die radikale Änderung zu beschreiben, die sich in der Taufe ereignet hat. Ambrosius verbindet mit dem Ritus des weißen Kleides eine seiner bemerkenswertesten Auslegungen.<sup>427</sup> Der Mailänder Bischof zitiert *Hld* 1,5 und *Hld* 8,5 und sieht den Getauften im Lichtglanz der Gnade, der sich im blendenden Weiß des Taufkleids symbolisiert, dem Taufquell entsteigen, von Engeln bewundert: „Die Kirche, die diese Kleidung trägt, die sie durch »das Bad der Wiedergeburt« (*Tit* 3,5) erhalten hat, spricht im Hohenlied: »Schwarz bin ich und (doch) schön, Töchter Jerusalems« (*Hld* 1,5); schwarz wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, schön wegen der Gnade; schwarz, weil aus Sündern,

<sup>422</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 233-235).

<sup>423</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* IV, 2.7 (Schmitz, *FC* 3, 137).

<sup>424</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 32; Noce C., *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002; Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 182-186 und die dort angeführte weitere Literatur.

<sup>425</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 32-33.

<sup>426</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 34; (Schmitz, *FC* 3, 231).

<sup>427</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 199.

schön durch das Sakrament des Glaubens. Beim Anblick dieser Kleidung staunen die Töchter Jerusalems und fragen: »Wer ist diese, die weiß heraufsteigt?« (*Hld* 8,5). Sie war schwarz, wie ist sie nun plötzlich weiß geworden?“. <sup>428</sup>

Die Braut des Hohenliedes sagt: »Schwarz bin ich und (doch) schön, Töchter Jerusalems« (*Hld* 1,5) und Gregor von Nyssa bringt diesen Vers mit der Taufe in Verbindung, indem er schreibt: „Dasselbe wie diese (*sc.* die Braut) zu den Mädchen sagt zu Timotheus auch Paulus, die Braut Christi, <sup>429</sup> der aus einem »schwarzen« [Menschen] später ein »leuchtender« wurde: er sei für würdig gehalten worden, selbst auch schön zu werden, obwohl er vorher ein Lästere war, ein Verfolger und Verhöhnner (vgl. *1 Tim* 1,13) und ein »schwarzer« [Mensch]; und weiter: Christus sei in die Welt gekommen (vgl. *1 Tim* 1,15), um die »schwarzen« [Menschen] hell-glänzend zu machen, indem er nicht Gerechte zu sich rief, sondern Sünder zur Umkehr, welche er durch das Bad der Wiedergeburt <sup>430</sup> wie die Sterne glänzen ließ, weil er ihr dunkles Aussehen durch das Wasser abgespült hatte“. <sup>431</sup>

Selbst die Engel können den Lichtglanz des Neugetauften nicht ertragen; Ambrosius denkt dabei an die Himmelfahrtsszene: <sup>432</sup> „Auch die Engel waren nämlich unsicher, als Christus auferstand. Die himmlischen Mächte waren unsicher, als sie sahen, dass Fleisch in den Himmel aufstieg. Da fragten sie: »Wer ist dieser König der Herrlichkeit?« (*Ps* 24,8). Während die einen riefen: »Hebt die Tore, eure Fürsten, erhebt euch, ihr ewigen Pforten und der König der Herrlichkeit zieht ein« (*Ps* 24,7), waren andere unsicher und fragten: »Wer ist dieser König der Herrlichkeit?« (*Ps* 24,8). Bei Jesaja findest du ebenfalls ausgesprochen, dass die himmlischen Kräfte unsicher waren und fragten: »Wer ist dieser, der aus Edom heraufsteigt, dessen rote Kleider aus Bozra stammen, der in seinem weißen Gewand prächtig aussieht?« (*Jes* 63,1)“. <sup>433</sup> Nach diesem Text wird der Mensch durch das Sakrament der Taufe dem auferstandenen und erhöhten

---

<sup>428</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 35; (Schmitz, *FC* 3, 231). Daniélou bemerkt dazu: „Das Wort »schwarz« bezeichnet »die Leiden des Exils«. Seine Anwendung auf den Zustand des Menschen vor der Taufe ist berechtigt“ (Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm 34, 373).

<sup>429</sup> Paulus wird hier als „Braut Christi“ bezeichnet.

<sup>430</sup> Hiermit ist die Taufe (wie in *Tit* 3,5) gemeint. (Vgl. Dünzl F., *Anm* 19; In: *FC* 16/1, 168.)

<sup>431</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* II (Dünzl, *FC* 16/1, 167-169).

<sup>432</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 199-200.

<sup>433</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 36; (Schmitz, *FC* 3, 233). Ambrosius bezieht sich hier auf das neutestamentliche Thema vom Staunen der Engel bei der Himmelfahrt Christi, der nach seiner Auferstehung in der strahlenden Herrlichkeit seines verklärten Leibes zu seinem Vater emporstieg. Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 200.

Herrn nachgestaltet. Ambrosius bezeichnet anderswo die christliche Initiation als eine Teilhabe an der Erhöhung Christi: „Die in Milch getaufte Seele steigt zum Himmel auf. Die Mächte rufen bewundernd aus: »Wer ist diese, die da weiß gewandet emporsteigt?« ... Gestützt auf das göttliche Wort durchdringt sie die Höhen“.<sup>434</sup>

Ambrosius nimmt dieses schöne Thema vom Staunen der Engel über die Neugetauften in *De Sacramentis* wieder auf, bringt es aber in Verbindung mit der Prozession vom Baptisterium zur Kirche.<sup>435</sup> Ambrosius entfaltet die Auslegung dieser Bilder in besonderer Weise, aber er ist darin doch nur Erbe der mystagogischen Tradition.<sup>436</sup>

Die Jerusalemer Katechesen bieten eine ähnliche Auslegung zu der genannten Stelle. Indem Cyrill das Verlangen der Taufbewerber nach der Taufe zu steigern versucht, sagt er: „Chöre von Engeln werden euch umgeben und sagen: »Wer ist diese, welche heraufsteigt, weiß glänzend, gestützt auf ihren Geliebten?«“.<sup>437</sup> Die Taufe wird hier als eine Teilhabe an Christus dargestellt, der über die Chöre der Engel hinaufstieg. Aus dieser Symbolik entfaltet sich mehr und mehr eine Theologie, die sich in der Patristik als eine sehr fruchtbare erwiesen hat.

Nicht nur die Engel bewundern den Getauften, der mit dem blendenden Glanz der Gnade bekleidet den reinigenden Wassern entsteigt. Christus selbst empfängt ihn und preist seine Schönheit. Es ist offenkundig, dass Ambrosius in der Auslegung dieser Stelle von Cyrill abhängig ist, der sie in derselben Weise entfaltet. Cyrill fährt nach dem oben zitierten Text fort: „Die Seele nämlich, welche ehemals Sklavin war, hat sich nun den Herrn selbst zum Geliebten erkoren. Dieser aber wird ihre aufrichtige Zuneigung annehmen und entgegen: »Siehe, schön bist du, meine Freundin; siehe schön bist du!““.<sup>438</sup> Die Taufe ist wahrhaftig das Mysterium der Vermählung. Die Seele, die bisher nur Geschöpf war, wird nun zur Braut Christi. Sie verlässt das Taufwasser, in dem Christus sie in seinem Blute gereinigt hat. Er empfängt sie, die mit ihrem weißen Brautgewand bekleidet ist und nimmt den Schwur entgegen, mit dem sie sich ihm für immer anvertraut.

---

<sup>434</sup> Ambrosius von Mailand, *Exp. in Ps. CXVIII*, XVI,21 (Petschenig, *CSEL* 62, 365). (Deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 200).

<sup>435</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* IV, 2,5 (Schmitz, *FC* 3, 135).

<sup>436</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 201.

<sup>437</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 16 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 59).

<sup>438</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 16 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 59-60).

Ambrosius will seine Neophyten den Sinn der geistlichen Schönheit, die sie in der Taufe erhalten haben, ergreifen lassen: „»Ganz schön bist du meine Schwester und kein Makel haftet dir an (*Hld* 4,7)«, da die Schuld versenkt worden ist“.<sup>439</sup> Sogar Gott staunt über das Werk seiner Gnade. Das wird im Dialog, der zwischen Christus und der Kirche entsteht und der die Taufe mit den anderen Sakramenten verbindet, sehr stark hervorgehoben.

In *cat. bapt.* 2/3 kommt Chrysostomus auf die Verwandlung der Braut durch Christus zu sprechen: „Als er kam und die nackte und hässliche Braut fand, die ihm zugeführt werden sollte, da bekleidete er sie mit einem reinen Gewand, dessen herrlicher Glanz für Wort und Verstand unbeschreiblich ist“.<sup>440</sup>

Dann verweist Chrysostomus auf die Wirkung der Taufe. Christus wird für den Christen wie ein Gewand (vgl. *Gal* 3,27): „Ach, was sage ich? Er bekleidete uns mit sich selbst wie mit einem Gewand: »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt« (*Gal* 3,27)“. Dieses Gewand, Christus, wird prophetisch in *Ps* 45,10 besungen:<sup>441</sup> „Als David dieses Gewand vor langer Zeit mit prophetischen Augen sah, rief er aus: »Die Königstochter steht dir zur Rechten« – auf einmal ist die Arme und Verachtete eine Königstochter und steht neben dem König; und der Prophet stellt Christus und die Kirche wie Bräutigam und Braut im heiligen Brautgemach dar – »mit golddurchwirktem Gewand bekleidet, geschmückt« (*Ps* 45,10: *LXX Ps* 44,10)“.<sup>442</sup>

Daraufhin wird die Herrlichkeit der Kirche als Braut dargestellt und mit *Eph* 5,25 f biblisch belegt. Da die Taufe des einzelnen thematisiert wird, kann seine Schönheit als Bild der herrlichen Kirche aufgefasst werden:<sup>443</sup> „Seht, auch das Gewand hat euch etwas zu sagen. Damit ihr nicht, wenn ihr von Gold hört, an Sichtbares denkt, leitet er euch zur Betrachtung unsichtbarer Dinge an und fügt hinzu: »Alle Herrlichkeit der Königstochter kommt von innen« (*Ps* 45,14: *LXX Ps* 44,14).

Wollt ihr auch ihre Sandalen sehen? Sie sind nicht aus sichtbarem Stoff genäht, nicht aus gewöhnlichem Leder gefertigt, sondern sie bestehen aus dem Evangelium und dem Frieden; es heißt doch: »Zieht euch als Schuhe die

---

<sup>439</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 39; (Schmitz, *FC* 3, 235).

<sup>440</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 233).

<sup>441</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 328.

<sup>442</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 233).

<sup>443</sup> Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 328.

Bereitschaft für das Evangelium des Friedens an« (vgl. *Eph* 6,15). Soll ich euch auch die Ganze äußere Erscheinung der Braut zeigen, die in überwältigender Schönheit erstrahlt, von einer großen Menge von Engeln und Erzengeln umgeben? Doch ergreifen wir nur die Hand des Brautführers Paulus; er wird die Menge teilen und uns zu ihr hinführen können. Was sagt Paulus? »Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen« (*Eph* 5,25f)“.<sup>444</sup> Hatte der Täufling seine Schuhe vor der Taufe ausgezogen bekommt er jetzt die neuen Sandalen<sup>445</sup> der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens und wird auch hier von Engeln umgeben beschrieben.

In Bezug auf die Taufkatechesen schreibt Kohlgraf in seinem Buch über die Ekklesiologie in der Auslegung des Epheserbriefes durch Chrysostomus: „Chrysostomus erörtert verschiedene Aspekte mit Hilfe der Darstellung der Braut. Gleichmaßen identifiziert er die Braut mit der Seele, der Menschheit und der Kirche aus Heiden, die dem Götzendienst unterworfen war“. Für Kohlgraf haben die Verse des *Epheserbriefes* in diesem Kontext „die Funktion, bewusst den ekklesiologischen Charakter der Brautmetaphorik in den Vordergrund zu stellen und die Verbindung von *Ekklesia* und *Anima* zu begründen. An einigen Stellen, insbesondere in den Taufkatechesen, wird ausdrücklich die Seele als Adressat der Erlösung betrachtet, in anderen Passagen wird deutlich, dass Menschheit, Seele und Kirche eins sind. Die Grundlage hat Chrysostomus mit seinem Eheverständnis gelegt“.<sup>446</sup>

Der Bräutigam Christus bringt als Geschenke bei der Taufe ein königliches Gewand, das Taufkleid, das als ein „bräutliches“ (*νυμφικόν*)<sup>447</sup> bezeichnet wird und eine Krone, das königliche Diadem.<sup>448</sup> Mit diesen Ausdrücken hebt der Goldmund die innige Beziehung des Neugetauften mit Christus hervor. Nach dem Empfang der Taufe reicht Christus dem Getauften selber den „furchterregenden Becher, der voll Kraft ist“,<sup>449</sup> die Eucharistie. Dieses Gewand ist die

<sup>444</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/3, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 233).

<sup>445</sup> Das Ausziehen der Schuhe wurde von Gregor von Nyssa als Loswerden von den Riemen der Sünde ausgelegt. (Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XI [Dünzl, *FC* 16/3, 599]).

<sup>446</sup> Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 329.

<sup>447</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/5, 24 (Kaczynski, *FC* 6/2, 432-433).

<sup>448</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/1, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 155).

<sup>449</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/1, 2 (Kaczynski, *FC* 6/1, 155).

Voraussetzung für die Teilnahme am himmlischen Hochzeitsmahl,<sup>450</sup> das auf Erden in mysterio in der Eucharistie Gestalt gewinnt und zu dem der Neugetaufte in Antiochien direkt nach der Taufe eingeladen wurde.<sup>451</sup>

Die Beschreibung der Bekleidung der Braut ruft *Jes* 61 in Erinnerung. Dieser Text aus Jesaja enthält auch eine schöne Brautmetaphorik und wird von Cyrill in seinen Katechesen mehrmals auf das Taufkleid bezogen. In der ersten mystagogischen Katechese zitiert der Bischof von Jerusalem diesen Text: „Im heiligen Bad der Wiedergeburt aber wusch Gott jede Träne von jedem Angesicht (vgl. *Jes* 25,8). Denn du trauerst nicht mehr, da du den alten Menschen ausgezogen hast; vielmehr feierst du, da du das Gewand des Heils, Jesus Christus, angezogen hast (vgl. *Jes* 61,10; *Röm* 13,14; *Gal* 3,27)“.<sup>452</sup> In der vierten mystagogischen Katechesen zitiert der Prediger noch einmal den prophetischen Text in den Worten: „Jetzt aber, da du die alten Gewänder abgelegt hast und die geistlich weißen angelegt hast, müssen sie immer weiß bleiben. Wir meinen natürlich nicht, dass du immer weiße Gewänder tragen musst. Aber die wirklich weißen, leuchtenden, geistlichen, die musst du tragen, damit du wie der selige Jesaja sagen kannst: »meine Seele freue sich über den Herrn, denn er hat mir das Gewand des Heils angezogen, den Mantel der Freude hat er mir umgelegt« (*Jes* 61,10)“.<sup>453</sup> Auch Chrysostomus lädt die Täuflinge dazu ein, das Taufkleid durch „rein“ zu bewahren.<sup>454</sup> Durch das Gebet und das Almosengeben kann der Glanz des Kleides sogar noch verstärkt werden.<sup>455</sup>

Die schönste Stelle wo Cyrill *Jes* 61 zitiert, wenn er über die Bekleidung der Braut spricht, ist in der III. Katechese zu finden: „Möchtet ihr alle sagen können: »Der König führte mich in sein Gemach« (*Hld* 1,3). »Es juble meine Seele über den Herrn! Er kleidete mich mit dem Gewande des Heiles und dem Kleide der Freude. Wie einem Bräutigam hat er mir die Kopfbinde umgelegt, und wie eine Braut hat er mich mit Schmuck geschmückt« (*Jes* 61,10). Jeder von euch soll zeigen, dass seine Seele »ohne Makel oder Runzel oder dergleichen« (*Eph* 5,27) ist! Natürlich nicht vor dem Empfange der Gnade (=Taufe). Wie wäre das möglich, da ihr ja erst zur Nachlassung der Sünden berufen werdet? Vielmehr

---

<sup>450</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 1, 7 (Kaczynski, *FC* 6/1, 123).

<sup>451</sup> Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 185.

<sup>452</sup> Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* I, 10 (Röwekamp, *FC* 7, 107-109).

<sup>453</sup> Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* IV, 8 (Röwekamp, *FC* 7, 143).

<sup>454</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/4, 26 (Kaczynski, *FC* 6/2, 409).

<sup>455</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/6, 24-27 (Kaczynski, *FC* 6/2, 453-457).

soll, wenn einmal die Gnade (=Taufe) gegeben wird, das Gewissen rein befunden werden, damit es mit der Gnade laufen könne“.<sup>456</sup> Die Schönheit dieses Textes von Cyrill kommt von der Verbindung von *Jes 61* und den anderen zwei Texten, die aus dem Epheserbrief und aus dem Hohenlied stammen.

Der Bräutigam, der der Braut eine Krone schenkt, trägt selber eine Krone.<sup>457</sup> Sie ist die Dornenkrone, die der Herr während der Vermählung am Kreuz trägt und die Cyrill im Hohenlied vorgebildet sieht: „Der Versinnbildlichung wegen musste Jesus auch von den Soldaten gekrönt werden. Daher sagt die Schrift im Hohen Liede: »Geht hinaus und sehet, ihr Töchter Jerusalem, den König Salomo mit der Krone, mit welcher ihn seine Mutter gekrönt hat!« (*Hld* 3,11). Etwas bedeutungsvolles war die Krone; sie war Erlösung von Sünden, Befreiung von der Verurteilung“.<sup>458</sup>

Das Hohelied hat die Form eines Dialogs der Liebe, in dem der Bräutigam und die Braut involviert sind und ein Chor dazwischentritt. Sowohl für Cyrill als auch für Ambrosius und viele andere Väter, hat Salomo mit den Worten des Hohenliedes auf „die Hochzeit Christi mit der Kirche bzw. des Geistes und des Fleisches bzw. des Geistes und der Seele“<sup>459</sup> weisen wollen.<sup>460</sup> Der Sprecher ist also entweder Christus oder die Kirche bzw. die Seele, die jeder der Kirche treue Gläubige sein kann und die Kirche wird als Braut in einem immerwährenden Dialog mit ihrem Herrn betrachtet.

Der Bewunderung wert ist zu hören, wie Christus sich meldet, um die Schönheit der Braut und die Früchte seiner Gnade hochzuschätzen. Dieser Dialog beginnt nach der Taufe: „In dem Augenblick aber, da Christus seine Kirche in weißer Kleidung sieht – für die er selbst, wie es im Buch des Propheten Sacharjas<sup>461</sup> heißt, »schmutzige Kleider« (*Sach* 3,3) angezogen hatte – oder da er die Seele erblickt, die durch das Bad der Wiedergeburt gereinigt und abgewaschen worden ist, spricht er: »Sieh, schön bist du, meine Schwester; sieh, schön bist du; Deine

---

<sup>456</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* III, 2 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 49).

<sup>457</sup> Für die Verwendung von Kronen bei einer jüdischen Hochzeit vgl. Strack H. L. - Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament* I, 504-509.

<sup>458</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* XIII, 17 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 216-217).

<sup>459</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.8 (Schmitz, *FC* 3, 161).

<sup>460</sup> Hier ist der „Geist“ die göttliche Wirklichkeit, die sich mit den Menschen eint. Die Menschen werden „Kirche“ bzw. „Seele“ bzw. „Fleisch“ genannt. Vgl. Cattaneo E., *Il “Cantico dei cantici” nelle catechesi*, Anm 39, 37.

<sup>461</sup> „Jesus“ (*EÜ*: Jeschua) war der Name vom Hohenpriester. Die Väter haben in ihm eine Anspielung auf Jesus Christus gesehen, der sich zur Sünde gemacht hat für das Heil der Menschen. Vgl. Cattaneo E., *Il “Cantico dei cantici” nelle catechesi*, Anm 40, 37.



Augen sind wie die einer Taube« (*Hld* 4,1)“.<sup>462</sup> Ambrosius verweilt sodann noch bei dem Vergleich der Augen mit Tauben: „In deren Gestalt ist der Heilige Geist vom Himmel herabgekommen (vgl. *Lk* 3,22). Schöne Augen (sind es), ... da er (der Heilige Geist) wie eine Taube herabgekommen ist“.<sup>463</sup>

Diese Taube erinnert Ambrosius an den Heiligen Geist, der bei der Taufe Jesu unter Gestalt einer Taube erschienen ist. Die Getauften haben schöne Augen, denn sie haben den Heiligen Geist bekommen, der sie mit Schönheit bekleidet hat.

Christus, der wie verliebt spricht, geht weiter mit den Worten des Hohenliedes, indem er sagt: „»Deine Zähne sind wie eine Herde frisch geschorener Schafe, die aus der Schwemme heraufgestiegen sind und alle Zwillinge gebären; keine von ihnen ist unfruchtbar; deine Lippen sind wie ein dünnes scharlachrotes Band« (*Hld* 4,2f). Das ist kein geringes Lob. Zunächst wegen des netten Vergleichs mit den geschorenen Ziegen. Wir wissen nämlich, dass Ziegen auch in großen Höhlen gefahrlos weiden und an steilen Hängen mit sicherem Halt Futter suchen. Außerdem (ist es ein Lob), weil sie bei der Schur von Überflüssigem entlastet werden. Mit einer solchen Herde wird die Kirche verglichen, welche die Tugendfülle jener Seelen besitzt, die durch das Bad überflüssige Sünden ablegen, Christus den Glauben an das Mysterium und eine wohlfeilige Lebensweise darbringen sowie das Kreuz<sup>464</sup> des Herrn Jesus im Mund führen sollen. In ihnen ist die Kirche schön“.<sup>465</sup> Der Hinweis auf das Kreuz ist eine Übertragung der Lippen, die nach *Hld* 4,3 wie ein dünnes scharlachrotes Band sind, durch eine Annäherung der Wörter scharlachrot, Blut und Kreuz.<sup>466</sup>

Ambrosius sagt, dass die Kirche in diesen Seelen schön ist. Daher geht Christus, der Bräutigam in seiner Rede weiter und sagt: „»Ganz schön bist du meine Schwester und kein Makel haftet dir an (*Hld* 4,7)«, da die Schuld versenkt worden ist. »Du bist von Libanon hierher gekommen, (meine) Braut, du bist vom Libanon hierher gekommen. Vom Anfang des Glaubens her wirst du vorübergehen und ans Ziel gelangen« (*Hld* 4,8). Indem sie der Welt abgesagt hat, ist sie am Zeitlichen vorübergegangen und zu Christus gelangt. Erneut richtet Gott das Wort an sie:

---

<sup>462</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 37; (Schmitz, *FC* 3, 233).

<sup>463</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 37; (Schmitz, *FC* 3, 233).

<sup>464</sup> Chrysostomus betrachtet auch das Kreuz und die Sakramente als Mitgift der geistlichen Hochzeit. (Vgl. Kohlgraf P., *Die Ekklesiologie*, 335).

<sup>465</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 38-39; (Schmitz, *FC* 3, 233-235).

<sup>466</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, Anm 43, 38.

»Was bist du in deinen Reizen schön und anmutig geworden, (meine) Liebe! Deine Gestalt gleicht einer Palme, deine Brüste sind wie Trauben« (*Hld* 7,7f)“.<sup>467</sup>

Bevor Gregor von Nyssa *Hld* 4,8 kommentiert will er die Anrufe des Logos zur Braut wieder betrachten. Diese sollten nämlich das Verlangen nach dem Größeren anstacheln und anziehen können. Der Logos formuliert sie „zur Seele gewandt, und bezeugte ihr, die zu ihm hinaufging, bereits durchweg Tadellosigkeit mit den Worten: »Ganz schön bist du, und einen Tadel gibt es nicht an dir« (*Hld* 4,7). Damit sie aber durch dieses Zeugnis nicht stolz gemacht und auf dem aufsteigenden Weg zum Größeren nicht gehindert werde, gebietet er ihr wiederum durch diesen ermunternden Ausruf, zum Verlangen nach dem Höherliegenden aufzusteigen, wenn er sagt: Komm hierher vom Weihrauch her, Braut (*Hld* 4,8a)“.<sup>468</sup>

In *Hld* 4,8a wird mit dem Ausdruck *ἀπὸ λιβάνου* der Libanon gemeint; Gregor entscheidet sich aber für die lexikalisch mögliche Übersetzung „vom Weihrauch her“. Diese Entscheidung kann sich dadurch erklären dass er *Hld* 4,8 eng an *Hld* 4,6b-c anschließt, wo von „Myrrhenberg“ und „Weihrauchhügel“ die Rede war.<sup>469</sup> So geht Gregor mit der Auslegung von *Hld* 4,8 fort und schreibt: „Gemeint ist damit folgendes: »In rechter Weise«, sagt er, »bist du mir im Vorhergehenden gefolgt. Du bist mit mir zum "Berg der Myrrhe" gekommen – denn du wurdest mit mir begraben durch die Taufe auf den Tod (vgl. *Röm* 6,4). – Du bist mit mir auch auf den "Hügel des Weihrauchs" hinaufgestiegen (*Hld* 4,6b-c) – denn du bist mit mir auferstanden und wurdest erhöht in der Teilhabe an der Gottheit, auf die der Begriff "Weihrauch" hinweist«. – So steige mir nun auf, indem du von diesen ("Höhen") über andere "Berge" hin fortschreitest und durch tatkräftige Erkenntnis erhöht wirst. Komm hierher vom Weihrauch her«, sagt er also, »nicht mehr Verlobte, sondern Braut (vgl. *Hld* 4,8a). Es ist nämlich nicht möglich, mit mir zusammenzuleben, ohne durch die "Myrrhe" des Todes zur Gottheit des "Weihrauchs" verändert worden zu sein. Nachdem du dich also bereits in dieser Höhe eingefunden hast, bleib im Aufwärtsgehen nicht stehen, in der Meinung, du hättest hiermit bereits die Vollkommenheit erstiegen. Dieser "Weihrauch" nämlich, an dem du durch die Auferstehung partizipierst, wird dir zum Anfang

---

<sup>467</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 39; (Schmitz, *FC* 3, 235).

<sup>468</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* VIII (Dünzl, *FC* 16/2, 469).

<sup>469</sup> Vgl. Dünzl F., *Anm* 11; In: *FC* 16/2, 468.

des Glaubens, zum Anfang deiner Reise zu den höheren Gütern. Von diesem Anfang aus, den der Glaube darstellt, wirst du also gehen und weitergehen. Das heißt, du wirst jetzt kommen und wirst nicht davon ablassen, auf solchen Wegen nach oben immer weiterzugehen«.<sup>470</sup> Dünzl bemerkt zum Stichwort „Taufe“, dass es den Schlüssel zum Verständnis dieser Passage birgt und sagt: „Gregor will seinen Zuhörern einschärfen, dass mit der Taufe kein Endpunkt auf dem Weg zu Gott erreicht ist, dass sie vielmehr einen Anfang beim Aufstieg der Seele darstellt“.<sup>471</sup>

In Gregors Auslegung des nächsten Teiles des Verses vom Hohenlied (*Hld* 4,8b-c) geht es weiterhin um die Taufe, die mit den Worten „Geburt von oben“ gemeint wird. Der biblische Text lautet in der Einheitsübersetzung: „Weg vom Gipfel des Amana von den Höhen des Senir und Hermon“. Gregor überstezt den Text aber nicht mit „Gipfel des Amana“ sondern mit „Anfang des Glaubens“. So wie er es schon bei der Umdeutung von „Libanon“ auf den „Weihrauch“ gemacht hatte, interpretiert er hier sehr wahrscheinlich bewusst die *LXX* in dieser ungewöhnlichen Form.<sup>472</sup> Gregor schreibt: „Der Wortlaut indes bietet folgendes: Du wirst gehen und weitergehen vom Anfang des Glaubens her, vom Gipfel des Senir und Hermon her (*Hld* 4,8b-c). Dadurch aber bringt er das Mysterium der Geburt von oben zum Vorschein: denn von dort aus, sagt man, ergießen sich die Quellen des Jordan, oberhalb deren dieses Gebirge liegt. Es teilt sich in zwei Bergkämme, denen diese Namen, Senir und Hermon, beigelegt sind. Da also der Fluß, der aus diesen Quellen entspringt, für uns zum Anfang der Veränderung zum Göttlichen geworden ist hört sie (*sc.* die Braut), wie er (*sc.* der Logos) sie zu sich ruft. Er sagt: »Komm hierher vom Weihrauch her, vom Anfang des Glaubens und vom Gipfel dieser Berge her, wo die Quellen des Mysteriums für dich entsprungen sind«.<sup>473</sup>

## 6. II. 2. Die Firmung

Es gibt eine Steigerung innerhalb dieses Dialogs der Liebe, den Ambrosius beschreibt. Bis jetzt wurde von der Taufe gesprochen, aber nun verlangt die Seele bzw. die Kirche, obwohl sie schon überreich an Gnade ist, nach einer tieferen

<sup>470</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* VIII (Dünzl, *FC* 16/2, 469-471).

<sup>471</sup> Vgl. Dünzl F., *Anm* 10; In: *FC* 16/2, 468.

<sup>472</sup> Vgl. Dünzl F., *Anm* 12; In: *FC* 16/2, 470.

<sup>473</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* VIII (Dünzl, *FC* 16/2, 471).

Vereinigung mit ihrem Bräutigam durch das Siegel der Firmung und durch die Nahrung der Eucharistie und sie antwortet ihm: „»Mein Bruder, der du an der Brust meiner Mutter Milch trinkst, wer wird dich mir geben? Wenn ich dich draußen finde, werde ich dich küssen. Doch man sollte mich deshalb nicht verachten. Ich werde dich mitnehmen, in das Haus meiner Mutter führen und in das geheime Gemach derjenigen, die mich empfangen hat. (Dort) wirst du mich unterweisen« (Hld 8,1f). Siehst du, wie sie durch das Geschenk der Gnade mit Freude erfüllt worden ist und sich danach sehnt, zu den verborgenen Mysterien zu gelangen und alle ihre Empfindungen Christus zu weihen? Noch sucht sie, noch und fordert die Töchter Jerusalems auf, für sie die Liebe zu wecken, (denn) durch deren Armut, das heißt (durch die Armut) der gläubigen Seelen, möchte sie erreichen, dass der Bräutigam angeregt wird, für sie noch tiefere Liebe zu empfinden“.<sup>474</sup> Der wahre Sinn des sakramentalen Geschehens enthüllt sich hinter dem Schleier des Ritus: das Geheimnis der Liebe Gottes, der im Menschen die Liebe entfacht. Das tiefste Wesen der Sakramente enthüllt sich in einer Symbolik, die vom unmittelbaren Zeichensinn der Mysterien wegzuführen scheint.<sup>475</sup>

Ambrosius beschreibt weiter den Dialog der Brautleute. Christus antwortet dem starken Verlangen der Seele: „Der Herr Jesus aber, seinerseits angezogen vom Verlangen einer so großen Liebe und von der außerordentlich anmutigen Schönheit, da die Getauften durch keine Sünde mehr beschmutzt sind, fordert die Kirche auf: »Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm!« (Hld 8,6). Das heißt: »Voll Anmut bist du, meine Schwester, ganz schön bist du, nichts fehlt dir. "Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz", damit dein Glaube durch die Fülle des Sakraments leuchte. Auch deine Werke sollen glänzen und das Bild Gottes widerspiegeln, nach dessen Bild du geschaffen bist. Deine Liebe, die mächtige Wasser nicht zunichte machen und Ströme nicht überfluten können (Hld 8,7), soll durch keine Verfolgung gemindert werden«. Daher rufe dir ins Gedächtnis zurück, dass du das geistliche Siegel empfangen hast, ... und bewahre was du empfangen hast!“.<sup>476</sup> Ambrosius hat hier wohl die Firmung im

<sup>474</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 40; (Schmitz, *FC* 3, 235-237).

<sup>475</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 202.

<sup>476</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 41-42; (Schmitz, *FC* 3, 237). Daniélou bemerkt dazu: „Die patristische Auslegung hält sich hier noch unerbittlich streng an den Literalsinn ... »Das Siegel bedeutet, dass JHWH von Israel Treue verlangt«. Das Taufsiegel drückt genau die Verpflichtung zu gegenseitiger Treue zwischen Gott und der Seele aus. (Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm. 44, 373).

Auge. Nachdem der Neophyt aus dem Taufbrunnen entstieg ist, wurde er vom Bischof mit einem duftenden Salböl gesalbt.<sup>477</sup>

Daniélou schreibt: „Die lateinische Bezeichnung *signaculum spirituale* entspricht dem griechischen Ausdruck *sphragis*, und dieses (sakramentale) Siegel ist im *signaculum* des Hohenliedes vorgebildet, das die Geliebte auf ihr Herz legt. — Auch Einzelzüge in den Ausführungen des Ambrosius weisen auf die Firmung hin. Sie erscheint als die Vollendung (*plenum*), die das Licht des Glaubens mehrt und die Liebeskraft stärkt“.<sup>478</sup> Ambrosius legt den gleichen Vers in ähnlicher Weise in *De Sacramentis* aus: die Firmung wird als das Werk der göttlichen Dreifaltigkeit gekennzeichnet. Jede der drei göttlichen Personen ist daran beteiligt und wirkt auf ihre eigene Weise: „Wieso? Gott war es, der dich gesalbt hat, der Herr hat dir das Siegel eingepreßt und dir den Heiligen Geist in dein Herz gegeben (vgl. 2 Kor 1,21f). Du hast also den Heiligen Geist in dein Herz aufgenommen. Höre noch etwas anders: Wie der Heilige Geist im Herzen ist, so ist auch Christus im Herzen. Wieso? Im Hohenlied fordert Christus die Kirche auf: »Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deine Arme« (*Hld* 8,6). Also, Gott hat dich gesalbt, Christus hat dir das Siegel eingepreßt. Wieso? Weil du mit dem Zeichen seines Kreuzes besiegelt worden bist, mit dem (Zeichen) seines Leidens. Du hast das Siegel empfangen, um ihm ähnlich zu werden, damit du als sein Abbild auferstehst und nach seinem Vorbild lebst, der der Sünde gekreuzigt worden ist und für Gott lebt (vgl. Röm 6,10)“.<sup>479</sup> Das geistliche Siegel ist die Firmung, die die Gaben des Heiligen Geistes schenkt.<sup>480</sup> Das *signaculum* des Hohenliedes weist zunächst auf die Stirnbezeichnung hin; Ambrosius fand aber im Hohenlied auch einen Hinweis auf die Salbung, und zwar sah er diesen Ritus in Vers 1,3 vorgebildet:<sup>481</sup> „Dein Name ist ausgegossenes Salböl“ (*Hld* 1,3).<sup>482</sup> Das duftende Salböl ist für Ambrosius ein Symbol vom

---

<sup>477</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 33.

<sup>478</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 203.

<sup>479</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* VI, 2,6-7 (Schmitz, *FC* 3, 183-185).

<sup>480</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *myst.* 7, 42; (Schmitz, *FC* 3, 237).

<sup>481</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 203.

<sup>482</sup> Auch Theodoret bezieht diesen Vers auf die Sakramente, hat aber die *consignatio* im Auge, die, wie bereits erwähnt, in Antiochien vor der Taufe stattfand: Theodoret von Cyrus, *comm. in Cant.* 1 (Schulze, *PG* 81, 60 C). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 203): „Will man diesen Vers ganz auf die Sakramente hin auslegen, so erinnere man sich der heiligen Einweihung (*μυσταγωγία*). Nach der Abschwörung des Tyrannen und dem Bekenntnis zum König empfangen die Eingeweihten eine Art Königssiegel (*σφραγίς*), die Salbung mit duftendem, geistträchtigem Öl. So werden sie durch das Zeichen des Öles mit der unsichtbaren

selben Christus (= Gesalbte) und sein Duft ist die geheime Anziehung der Liebe, die Christus auf die Seelen auswirkt:<sup>483</sup> „Das ist das Salböl, von dem auch Salomo sagt: »ausgegossenes Salböl (*unguentum exinanitum*) ist dein Name. Deshalb liebten dich die Mädchen und zogen dich an sich« (*Hld* 1,3). Wie viele heute erneuerte Seelen sind in Liebe zu dir, Herr Jesus, entbrannt und sprechen: »Ziehe uns hinter dir her! Dem Duft deiner Kleider wollen wir nachlaufen« (*Hld* 1,4), damit sie den Wohlgeruch der Auferstehung in sich aufnehmen!“. <sup>484</sup> Dieser *odor resurrectionis* kann nichts anderes als der Heilige Geist, Quelle des neuen Lebens und Lösegeld unserer Auferstehung sein.<sup>485</sup> Dann ist Jesus selbst das „ausgegossene Salböl“ (*Hld* 1,3)<sup>486</sup> auf der Stirn der Neugetauften, die jetzt ihrerseits „Wohlgeruch Christi“ (2 *Kor* 2,15) sind, denn in ihnen „befindet sich kein Anteil mehr an Vergehen, kein übler Geruch eines großen Irrtums“. <sup>487</sup>

In dem Herzen aufgedrückten Siegel und in dem Duft verströmenden Narde sah Ambrosius Vorbilder der Firmung. Nach diesem überreichen Gnadengeschenk ist die Seele bereit, um zum Hochzeitsmahl zu treten und sie hofft noch auf weitere Gaben. Die geläuterte Seele, die zum Paradies geworden ist, hegt noch größeres Verlangen. Jetzt will sie den Bräutigam selbst in sich aufnehmen, um sich ganz mit ihm zu vereinigen.<sup>488</sup>

An anderer Stelle bezieht Ambrosius *Hld* 4,16 auf die Kirche, die Christus einlädt in der Eucharistie in die Seelen der Getauften einzugehen: „Voll Freude ruft sie, die ein Mahl bereitet hat, das der himmlischen Speise würdig erscheint, Christus herbei. Deshalb bittet sie: »Mein geliebter Bruder komme in seinen Garten herab und pflücke die Frucht seiner Obstbäume!« (*Hld* 4,16). Durch Adam warst du

---

Gnade des hochheiligen Geistes ausgestattet“. Chrysostomus sah in dieser präbaptismalen Salbung, der *consignatio*, die Salbung der Braut. (vgl. Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/2, 21 [Kaczynski, *FC* 6/2, 351]).

<sup>483</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 33-34.

<sup>484</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 6. 29 (Schmitz, *FC* 3, 227).

<sup>485</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.9 (Schmitz, *FC* 3, 162-163): „Ausgegossenes Salböl ist dein Name; deshalb liebten dich die Mädchen (*Hld* 1,3). Wer sind jene Mädchen, wenn nicht die Seelen der einzelnen, die das Greisenalter dieses Körpers abgelegt haben und durch den Heiligen Geist erneuert worden sind?“.

<sup>486</sup> Pasini hat hier sehr richtig erkannt, dass das lateinische Verb, das *Phil* 2,8 verwendet, um die Erniedrigung Christi auszudrücken (*exinanivit semetipsum*), das gleiche ist, das im *Hld* verwendet wird, um das Ausgießen des Salböls auszudrücken (*unguentum exinanitum*). Also wäre das reichlich ausgegossene Salböl ein Bild für Christus, der nicht daran festhielt, wie Gott zu sein, sondern der sich entäußerte und aus Liebe ausgegossen wurde. Vgl. Pasini C., *Ambrogio di Milano*, 212.

<sup>487</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* IV, 1.4 (Schmitz, *FC* 3, 162-163).

<sup>488</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 203; Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 39.

dürres Holz geworden, aber jetzt entwickelt ihr euch durch die Gnade Christi zu Obstbäumen“.<sup>489</sup>

Gregor von Nyssa legt in seiner zwölften Homilie zum Hohenlied die Verse *Hld* 5,5-7 aus und er verknüpft dabei die christlichen Initiation bzw. deren Mitteilung des Heiligen Geistes mit dem spirituellen Thema des Pfeilschusses der Liebe bzw. der Liebeswunde.<sup>490</sup>

Gregor kommentiert *Hld* 5,5 und beschreibt, wie die Braut dem Bräutigam die Tür öffnet, indem er sich auf *Röm* 6,4 bezieht: „»Ich stand auf«, sagt sie (die Braut) nämlich, »meinem Brudersohn dadurch zu öffnen, dass ich meine Hände zu "Quellen von Myrrhe" machte, die von sich aus das Aroma fließen lassen, und (dadurch,) dass ich zeigte, dass "Myrrhe" meine Finger füllt.« Mit diesen Worten nämlich gibt sie an, auf welche Weise dem Bräutigam die Tür geöffnet wird: »Dadurch, dass ich mit ihm begraben wurde durch die Taufe in den Tod (vgl. *Röm* 6,4), erstand ich auf. Denn das Auferstehen hätte sich nicht wirksam erweisen können, wenn nicht das freiwillige "Totsein" vorangegangen wäre«“.<sup>491</sup>

Die Seele kann so durch die Taufe, durch den Tod aus dem Tod auferstehen: „In rechter Weise also zeigt die Braut, dass ihre Hände voll Myrrhe sind, weil sie durch ihr »Totsein« in jeder Art von Bosheit aufersteht, um dem Logos den Zugang zu sich zu öffnen. Der Logos aber, den sie einziehen lässt, bedeutet Leben“.<sup>492</sup>

Die Braut sucht dann den Bräutigam, der vorbeigegangen ist und sie wird von Wächtern gefunden, die die Stadt bewachen. Die Wächter schlagen und verwunden sie und somit nehmen sie den Schleier von ihr.<sup>493</sup> Gregor bemerkt dazu, dass die Braut schon von jeder Verhüllung frei sei durch die Taufe, die er schon in dem Ausziehen des Kleides *Hld* 5,3a vorgebildet sieht.<sup>494</sup> Die neue Entkleidung ist ein Zeichen für die Haltung, die sich einem Leben gemäß der Taufe eignet und ein ständiges Hinaufsteigen zum Höheren, Heiligeren, zum Göttlichen bedeutet.<sup>495</sup>

---

<sup>489</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.14 (Schmitz, *FC* 3, 165).

<sup>490</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 615-661). Dieses Thema stammt aus Origenes. (Vgl. Crouzel H., *Origene*, 175-176).

<sup>491</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 619).

<sup>492</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 633).

<sup>493</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 645).

<sup>494</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XI (Dünzl, *FC* 16/3, 593-597).

<sup>495</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 645).

Die Stadt ist die Seele, die Wohnung Gottes.<sup>496</sup> Der Wächter ist der Herr (*Ps* 127,1), der Heilige Geist. Der Heilige Geist bewirkt die Wegnahme des Schleiers und deckt die Schönheit der Braut auf. Das wird mit Hilfe von einem Zitat aus dem zweiten Brief an die Korinther erklärt: „Dass indes die Wegnahme des Schleiers etwas Gutes ist, weil sie zur Folge hat, dass das Auge, vom Vorhang befreit, ungehindert auf die ersehnte Schönheit hinsieht, dürfte wohl niemand bezweifeln, sofern er sich am Apostel orientiert, der die Wegnahme der Decke der Kraft des Geistes zuweist, wenn er sagt: »Sobald sich (Israel) aber zum Herrn hinwendet, wird die Decke weggenommen. Der Herr aber ist der Geist« (*2 Kor* 3, 16f)“.<sup>497</sup>

Die Braut wird von den Wächtern gefunden. Sie sind die Engel, die Gott dienenden Geister (*Hebr* 1,14).<sup>498</sup> So wie die Freude beim Finden des verlorenen Schafes (vgl. *Lk* 15,4-7) durch den guten Hirten oder der Drachme durch den Leuchter (vgl. *Lk* 15,8-10), werden hier auch die Engel zu Freude hingerissen.<sup>499</sup> Gregor fügt hinzu: „Ein solcher Fund wurde auch David, der Knecht des Herrn, wie der Psalmengesang Gott sagen lässt: »Ich fand David, meinen Knecht, mit meinem heiligen Öl salbte ich ihn« (*Ps* 89,21: *LXX Ps* 88,21)“.<sup>500</sup> Der Schlag, den die Braut bekommt, ist für Gregor einer Salbung gleich. Gregor hat hier die Mitteilung des Geistes der Salbung im Auge.

Die Wegnahme des Schleiers ist gut, so wie der Schlag der Wächter und die Verwundung der Braut.<sup>501</sup> Gregor sagt: „Deshalb meinte auch der große David, von einem solchen Stock gehe kein Schlag, sondern Trost aus, wenn er sagt: »Dein Stock und dein Stab, sie trösteten mich« (*Ps* 23,4d: *LXX Ps* 22,4c)“.<sup>502</sup>

Dieses Zitat von *Ps* 23 baut die Brücke zwischen dem Thema des Schlages und der Liebeswunde vom Hohenlied und der christlichen Initiation. Psalm 23 wurde in der Osternacht gesungen, denn er fasst in kürzester Form die ganze Einweihung zusammen.<sup>503</sup> Gregor kommentiert kurz diesen Psalm in einer Homilie zu Christi Himmelfahrt: „Christus lehrt die Kirche in diesem Psalm, dass du zuerst ein Schäflein des Guten Hirten werden musst: die Katechese führt dich zu den

<sup>496</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 647.651).

<sup>497</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 647).

<sup>498</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 651).

<sup>499</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 651).

<sup>500</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 653).

<sup>501</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 647).

<sup>502</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* XII (Dünzl, *FC* 16/3, 649).

<sup>503</sup> Vgl. Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 51; Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 181.



Weideplätzen und an die Quellen der Lehre. Durch die Taufe musst du sodann in seinem Tod begraben werden. Aber es ist kein wirklicher Tod, sondern Schatten und Bild des Todes. Dann bereitet er dir den sakramentalen Tisch und salbt dich mit dem Öl des Geistes. Zuletzt bringt er den Wein herbei, der das Menschenherz erfreut und nüchterne Trunkenheit erweckt“.<sup>504</sup>

Sodann kann Gregor in der XII. Homilie zum Hohenlied weiter über Stock und Stab des Herrn, des guten Hirten sagen: „Durch sie wird ihm die Bereitung des göttlichen Tisches zuteil und alles, was der Psalmengesang in der Folge noch beinhaltet (vgl. *Ps* 23,5f: *LXX Ps* 22,5f): das Öl auf dem Haupt, der ungemischte Wein im Becher, der die „nüchterne Trunkenheit“ hervorruft, sowie das Erbarmen, das ihm so schön auf den Fersen folgt, und das lange Leben im Hause des Herrn. Wenn also jener süße Schlag dies alles gewährt nach der Lehre der Sprichwörter und dem Spruch des Propheten, ist es folglich gut, mit dem Stock geschlagen zu werden, von dem die Fülle so bedeutender Güter ausgeht“.<sup>505</sup> Mit dem tröstenden Schlag des Geistes wird dem Getauften die Teilnahme an den Sakramenten der Firmung und der Eucharistie gewährt, sodass sie in ihm eine Wunde der Liebe verursachen und seine Sehnsucht nach dem Bräutigam steigern lassen.

## **6. II. 3. Eucharistischer Teil**

### **6. II. 3. 1. Die Prozession**

Das erste Mal zitiert Ambrosius das Hohelied in *De Sacramentis* bei der Deutung des Überganges des Neugetauften zur Eucharistiefeier. Es ist zu erinnern, dass die Taufe damals nicht in der Kirche gespendet wurde, in der die ganze Gemeinde der Gläubigen versammelt war, sondern im *Baptisterium*, im Taufhaus, das ein kleines und eigenständiges Gebäude war. Dort hat der Bischof mit Hilfe von Presbytern und Diakonen den Katechumenen das Sakrament der Wiedergeburt gespendet. Nachdem sie die Salbung bekommen hatten, sind sie weiß gekleidet in die Kirche eingetreten, um zusammen mit den anderen Gläubigen an der Eucharistie teilzunehmen.<sup>506</sup> Für die Väter war das „theologische“ Zentrum des

---

<sup>504</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *Hom. in Ascen.*, (Zino, *PG* 46, 692 A-B). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 181).

<sup>505</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant. XII* (Dünzl, *FC* 16/3, 649).

<sup>506</sup> Vgl. Dassmann E., *Ambrosius von Mailand*, 140-142.

Gebäudes, wo die ganze Gemeinde versammelt war, der Altar, der ein Symbol für Christus selbst war, der Ort, wo in der Gestalt eines Mahles das göttliche Opfer vergegenwärtigt wurde und wo sich der Himmel mit der Erde vereinte.<sup>507</sup> Es ist dann nicht ungewöhnlich, dass Ambrosius den Altar „theologisch“ von den Engeln, den Anbetern der Göttlichen Präsenz umgeben sah.

Diese Vorbemerkung ist notwendig, um zu verstehen, was Ambrosius den Neugetauften sagt: „Danach solltet ihr zum Altar kommen. Als ihr kamt, schauten die Engel zu. Sie sahen euch bei der Ankunft und erkannten, dass die menschliche Natur, die zuvor durch den dunklen Schmutz der Sünden Ekel erregte, plötzlich hell aufleuchtete. Deshalb fragten sie: »Wer ist diese die weiß aus der Wüste heraufsteigt?« (Hld 8,5 LXX) Es staunen also auch die Engel“.<sup>508</sup> Heute finden wir den Symbolismus der weißen Gewändern nicht mehr in diesem Vers des Hohenliedes, weil die neuen Bibelübersetzungen aus dem hebräischen Text stammen, während Ambrosius, sowie viele Väter, die Septuaginta liest, die in diesem Punkt eine ganz andere Variante verwendet.<sup>509</sup>

Daniélou sagt, dass die Taufe hier in ihrer ganzen Dimension aufstrahlt: „Das natürliche Auge sieht nur ein weißes Gewand und eine nächtliche Prozession; die Engel aber erblicken die eigentliche Wirklichkeit der Dinge und bestaunen das Außerordentliche, das sich hier vollzieht“.<sup>510</sup>

Ambrosius fährt fort: „Willst du wissen, wie sehr sie staunten? Höre den Apostel Petrus, der sagt, uns sei das gewährt worden, »was sogar die Engel zu sehen verlangen« (1 Petr 1,12). Höre weiter: »Kein Auge hat gesehen«, heißt es, »und kein Ohr hat gehört, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben« (1 Kor 2, 9)«.<sup>511</sup>

Die Taufe ist ein Ereignis, das in der gesamten geistbegabten Schöpfung seinen Widerhall findet; das Mysterium ist so unerhört groß, dass die Engel nicht hineinzuschauen wagen. Der von Ambrosius zitierte Text ist dem *1. Petrusbrief* (1,12) entnommen. Seine Bedeutung liegt nach Ambrosius darin, dass die Taufe zu jenen Wirklichkeiten gehört, die, nach dem Wort des Apostels, die Engel in

---

<sup>507</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 32.

<sup>508</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* IV, 2.5 (Schmitz, *FC* 3, 135).

<sup>509</sup> Bei Hld 8,5 lautet die EÜ: „Wer ist sie, die aus der Steppe heraufsteigt, auf ihren Geliebten gestützt?“. Die LXX, die Ambrosius verwendet, lautet: *leleukanthismenê* (besonderes Partizip) „weiß (rein) geworden“. So wurde auch in der *Vetus Latina* mit „*candida*“ und von Rufinus mit „*dealbata*“ aufgenommen. Vgl. Ravasi, *Il Cantico*, 635; Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 32.

<sup>510</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 200.

<sup>511</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* IV, 2.5 (Schmitz, *FC* 3, 135).

Staunen versetzen. Die Sakramente erweisen sich als die großen Ereignisse der Heilsgeschichte, die *mirabilia*, die wie eine Lichtspur göttlicher Werke den Zeitraum von der *gloriosa ascensio* bis zur Wiederkunft in Herrlichkeit durchstrahlen, und deren Leuchtkraft die Engel überwältigt und zu staunender Bewunderung hinreißt.<sup>512</sup> Das Staunen der Engel spiegelt das der Versammlung wider, die in der Osternacht mit Freude die Schar der Neugetauften mit leuchtenden Lampen in die Kirche eintreten sah und sie empfang.

### 6. II. 3. 2. Die Eucharistie

Jetzt ist die Kirche bereit zum Hochzeitsmahl hin zu treten. Sie bewundert die Einladung des Bräutigams und fährt mit dem Dialog fort, indem sie sagt: „Der König führte mich in seine Kammer“ (*Hld* 1,4). Ambrosius bemerkt dazu: „Im griechischen Text steht: »in seine Vorratskammer« oder »in seine Speisekammer« – wo sich gute Getränke, Wohlgerüche, leckerer Honig, verschiedene Früchte, verschiedene Speisen befinden, damit dir mit einer großen Zahl von Gerichten ein (köstliches) Mahl bereitet werde“.<sup>513</sup> Der Bischof gibt keine nähere geistliche Erklärung zu dieser sehr materiellen Vorstellung, da die sakramentale Erfahrung die Sprache schon zum „Sakrament“, unmittelbarem Zeichen einer Gnadenwirklichkeit gemacht hat.<sup>514</sup> Ambrosius nimmt hier eine unausgesprochene Verbindung zum unausschöpfbaren Reichtum der Eucharistie wahr. Die Eucharistie hat so wie die Heilige Schrift eine Mehrzahl von Gerichten, so dass sie die Wünsche des Menschen über jede Erwartung hinaus stillen kann.<sup>515</sup> Die zum Mahl zugelassene Seele wächst, verstärkt sich, wird noch schöner. Ambrosius schreibt: „Mit diesen Sakramenten nährt Christus seine Kirche. Durch sie wird die Lebenskraft der Seele gestärkt. Daher spricht er (Christus) mit recht zu ihr, wenn er sieht, dass sie in der Gnade Fortschritte erzielt: »Wie anmutig sind deine Brüste geworden meine Schwester Braut. Wie anmutig sind sie vom Wein geworden, und der Duft deine Kleider übertrifft alle Gewürze. Süßen Honig lassen deine Lippen herabträufeln, (meine Braut). Milch und Honig sind unter deiner Zunge, und der Duft deiner Kleider gleicht dem Duft des Libanon. Ein

---

<sup>512</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 200-201.

<sup>513</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.11 (Schmitz, *FC* 3, 163).

<sup>514</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 39.

<sup>515</sup> Vgl. Bonato A., *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di Sant'Ambrogio*. In: *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa* = *DSBP* 20, Roma 1998, 248.

verschlossener Garten bist du, meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle« (*Hld* 4,10-12)“.<sup>516</sup>

Ihrerseits, lädt die Kirche, die sich vom Bräutigam reich beschenkt fühlt, den Herrn ein, in sie einzukehren, um die Früchte zu betrachten, die er selbst hervorbringen lassen hat. Der Grund dafür ist weder Abwesenheit noch Entfernung des Bräutigams, sondern das Dialogbedürfnis der Braut.<sup>517</sup> „Deshalb schützt auch die Kirche die erhabenen himmlischen Mysterien, indem sie stärkere Stürme von sich fernhält und um die Süße der verjüngenden Gnade bittet. Da sie weiß, dass ihr Garten Christus nicht mißfallen kann, ruft sie den Bräutigam mit folgenden Worten herbei: »Nordwind, erhebe dich, Südwind, komm und durchwehe meinen Garten, und meine Salböle mögen herabfließen. Mein Bruder komme in seinen Garten herab und genieße die Frucht seiner Ostbäume« (*Hld* 4,16)“.<sup>518</sup> In *De Sacramentis* fragt sich Ambrosius wer diese Bäume sind und er gibt diese Antwort: „Durch Adam warst du dürres Holz geworden, aber jetzt entwickelt ihr euch durch die Gnade Christi zu Obstbäume“.<sup>519</sup> In *De Mysteriis* sagt der Bischof von Mailand weiter: „In ihm (im Garten) finden sich gute und fruchtbringende Bäume, die ihre Wurzeln mit dem Wasser der heiligen Quelle getränkt haben und an den Zweigen mit junger Fruchtbarkeit gute Früchte tragen, so dass sie ... in der Fruchtbarkeit des Evangeliums ihren festen Grund haben“.<sup>520</sup>

Es ist dann die Zeit gekommen sich zum Altar – das heißt zum konsekrierten Brot und konsekrierten Wein – zu begeben: der Neugetaufte tut das zum ersten Mal.

Die Christen der ersten Jahrhunderte haben normalerweise die Eucharistie unter beiden Gestalten empfangen: Sie haben vom konsekrierten Brot genommen und aus dem Kelch des Weines getrunken.<sup>521</sup> „Im Wein“ – so sagt Ambrosius – „mag (er) auch süß sein, Freude erhalten und geschmackvoll sein“ ist „nur weltliche Ergötzung (*laetitia saecularis*)“ zu finden<sup>522</sup>. Im eucharistischen Wein aber ist es geistliche Freude (*incunditas*). Deswegen sagt die Kirche-Seele zu Christus mit den Worten des Hohenliedes: „deine Brüste sind süßer als Wein“ (*Hld* 1,2), d.h.

---

<sup>516</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 9. 55 (Schmitz, *FC* 3, 249-251).

<sup>517</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 40.

<sup>518</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 9. 56 (Schmitz, *FC* 3, 251).

<sup>519</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.14 (Schmitz, *FC* 3, 165).

<sup>520</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 9. 56 (Schmitz, *FC* 3, 251).

<sup>521</sup> In allen Kirchen dieser Zeit wurde die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen. (Vgl. Knupp J., *Das Mystagogieverständnis*, 218-220; Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 35.

<sup>522</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.8 (Schmitz, *FC* 3, 161).

wie Ambrosius erklärt: „deine Empfindungen und deine Sakramente sind süßer als Wein“.<sup>523</sup>

Wie kann man das, was geschehen ist, erklären? Ambrosius sagt: „Ihr seid also zum Altar gekommen, habt die Gnade Christi erhalten, die himmlischen Sakramente empfangen. Die Kirche freut sich über die Erlösung der vielen und frohlockt in geistlichem Jubel, dass die weißgekleidete Schar an ihrer Seite steht. Das findest du im Hohenlied“.<sup>524</sup>

Nachdem die Kirche Christus einlädt, in der Eucharistie in die Seelen der Getauften einzugehen,<sup>525</sup> nimmt der Herr – über die Fruchtbarkeit der Kirche erfreut – gerne ihre Einladung an, kommt in den Garten seiner Braut und mit himmlischer Gunst und mit den Worten des Hohenliedes sagt er: „»Ich bin in meinen Garten herabgekommen« ... »ich habe Myrrhe mit meinem Balsam geerntet. Ich habe mein Brot mit meinem Honig gegessen; ich habe meinen Wein mit meiner Milch getrunken« (Hld 5,1)“.<sup>526</sup> Ambrosius bezieht diesen Text auf das eucharistische Mahl und in *De Mysteriis* sagt er, dass der Eingeweihte weiß, warum hier von Speise und Trank die Rede ist<sup>527</sup>. In *De Sacramentis*, wo er von der Arkandisziplin nicht gehindert wird, ist Ambrosius ausführlicher:<sup>528</sup> „Du erkennst, dass dieses Brot keinerlei Bitterkeit aufweist, wie du siehst, sondern vollkommen wohlschmeckend ist. »Ich habe meinen Wein mit meiner Milch getrunken«. Du erkennst, dass die Freude von der Art ist, die durch keinen Schmutz der Sünde besudelt ist. Sooft du nämlich trinkst, empfängst du Vergebung der Sünden (vgl. Mt 26,28) und berauschst dich am Geist“.<sup>529</sup>

Dieser Text wird von Ambrosius nur deshalb eucharistisch ausgelegt, weil darin von Brot und Wein die Rede ist. Doch erst im folgenden Vers werden die Seelen vom Bräutigam direkt zum Hochzeitsmahl mit der Kirche geladen.<sup>530</sup>

Der Aufruf des Bräutigams an seine Freunde, sich zu berauschen, wird von Ambrosius in ähnlicher Weise interpretiert: „Daher mahnt auch die Kirche beim Anblick einer solch großen Gnade ihre Kinder, mahnt sie ihre Angehörigen, zu

---

<sup>523</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.8 (Schmitz, *FC* 3, 161).

<sup>524</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.14 (Schmitz, *FC* 3, 165).

<sup>525</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.14 (Schmitz, *FC* 3, 165).

<sup>526</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.15 (Schmitz, *FC* 3, 165). Vgl. auch *myst.* 9, 57 (Schmitz, *FC* 3, 253).

<sup>527</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *myst.* 9, 57 (Schmitz, *FC* 3, 253).

<sup>528</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 204.

<sup>529</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.17 (Schmitz, *FC* 3, 167).

<sup>530</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 204.

den Sakramenten zusammenzukommen, indem sie spricht: »Esst, meine Angehörigen, trinkt und berauscht euch, meine Brüder!« (*Hld* 5,1). Was wir essen und was wir trinken sollen, hat dir der Heilige Geist durch den Propheten an einer anderen Stelle mit den Worten erklärt: »Kostet und seht, wie angenehm der Herr ist...«. In diesem Sakrament ist Christus, da es der Leib Christi ist. Es ist keine körperliche Speise, sondern eine geistliche<sup>531</sup>.

In *De Sacramentis* V, 3.17 preist Ambrosius sodann die nüchterne Trunkenheit vom eucharistischen Wein. Das wichtige Thema der *Sobria ebrietas*,<sup>532</sup> das schon Ambrosius bekannt war, wird hier angesprochen. Diese geistliche Trunkenheit ist für Ambrosius der Höhepunkt des geistlichen Lebens, die Betrachtung der göttlichen Mysterien. Sie setzt die innere Reinheit, das Hören des Wortes und die Bereitschaft für die Wirkung des Geistes voraus, erst dann kann die Seele wirklich von der Quelle des lebendigen Wassers schöpfen und von den himmlischen Mysterien trunken werden.<sup>533</sup>

Diese Beziehung Geist-Trunkenheit wird von Lukas in der Erzählung von Pfingsten hervorgehoben: Die Leute sahen die Jünger Jesu „erfüllt vom Heiligen Geist“ (*Apg* 2,4), einige aber spotteten: Sie sind vom süßen Wein betrunken (*Apg* 2,13). Dann trat Petrus auf und erklärte, dass sie nicht von Wein betrunken waren (*Apg* 2,15), sondern dass der Heilige Geist über sie ausgegossen wurde. Auch Paulus mahnt, sich nicht mit Wein zu betrinken, sondern vom Heiligen Geist erfüllt zu sein (vgl. *Eph* 5,18). Für Ambrosius sollte dieses Thema kein bloßer biblischer Gedanken sein, sondern auch eine Erfahrung, die er mit seinen Hörern teilen konnte: „Sooft du nämlich trinkst, empfängst du Vergebung der Sünden (vgl. *Mt* 26,28) und berauscht dich am Geist ... Wer sich mit Wein betrinkt, schwankt und stolpert, wer vom Geist trunken ist, ist in Christus verwurzelt. Und darum ist es eine herrliche Trunkenheit, da sie Nüchternheit des

---

<sup>531</sup> Ambrosius von Mailand, *myst.* 9, 58 (Schmitz, *FC* 3, 253).

<sup>532</sup> Das *Oxymoron* der „nüchternen Trunkenheit“ stammt aus Philon von Alexandrien und Origenes ist der erste unter den griechischen Kirchenvätern, bei dem die Idee der geistlichen Trunkenheit eindeutig bezeugt ist. Zu diesem Thema vgl. Sieben H. J., *Sobria ebrietas*. In: Sieben H. J., »Gott-Erinnern« und andere Kapitel aus der geistlichen Überlieferung = *Bibliotheca spiritualis – Artikel aus dem Dictionnaire de Spiritualité*, hg. V. Hermann Josef Sieben - Vol. I, Köln 2003, 182-204; Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 50-53; Lewy H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929; Pasini C., *Ambrogio di Milano*, 211-222.

<sup>533</sup> Vgl. Bonato A., *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia*, 240.

Geistes bewirkt“.<sup>534</sup> Die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie ist Grund der Freude, nicht nur weil der Mensch sich von den Sünden befreit und in Friede mit sich selbst ist, aber auch weil sie ihm die Fülle des göttlichen Lebens, die eine Gabe des Heiligen Geistes ist, mitteilt.<sup>535</sup> Indem der Christ die Sakramente empfängt, besonders die Eucharistie, erfährt er eine tiefe Freude, die mit der Trunkenheit des Weines einigermaßen verglichen werden kann. Mit einem Unterschied: „Wer sich mit Wein betrinkt, schwankt und stolpert; wer vom Geist trunken ist, ist in Christus verwurzelt“.<sup>536</sup>

Gregor von Nyssa verknüpft den Anfang des fünften Kapitels des Hohenliedes mit *Mt* 26 und sagt: „Wer nämlich die mystischen Worte des Evangeliums versteht, dem wird sich kein Unterschied zwischen den Worten hier und der Mystagogie, die den Jungern dort zuteil wird, zeigen: In gleicher Weise nämlich sagt der Logos dort (vgl. *Mt* 26,26f) und hier: Esst! und Trinkt!“.<sup>537</sup> Gregor gesteht indes zu, dass im Evangelium nicht von Trunkenheit die Rede ist. Sondern Christus selbst ist die Trunkenheit, da er Niederes in Himmlisches umgestaltet.<sup>538</sup>

„Die Ermunterung zum Rausch aber, die der Logos seinen Brüdern hier gegeben hat, dürfte für die meisten (Zuhörer) scheinbar etwas beinhalten, was über das Evangelium hinausgeht. Wenn einer aber genau prüfen wollte, so wird auch darin eine Übereinstimmung mit den Worten des Evangeliums zu finden sein. Was er (*sc.* der Logos) nämlich hier den Freunden durch sein Wort anriet, das tat er dort durch seine Werke, weil jeder Rausch eine Ekstase des Denkens zu bewirken pflegt für diejenigen, die vom Wein überwältigt sind. Wozu er (*sc.* der Logos) also hier ermuntert, das geschah sowohl damals durch jene göttliche Speise und jenen Trank und geschieht jedesmal, da mit der Speise und dem Trank die Umwandlung und Ekstase vom Schlechteren zum Besseren hin einhergehen“.<sup>539</sup>

Daniélou schreibt in Bezug auf die „*sobria ebrietas*“: „In der Trunkenheit am eucharistischen Wein kommt endlich der Durst der Seele zur Ruhe. Am Ende der Einweihung ist sie von den irdischen zu den himmlischen Dingen übergegangen,

---

<sup>534</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.17 (Schmitz, *FC* 3, 167). Vgl. auch *De Cain et Abel* I, 20-21 (Schenkl, *CSEL* 32/1, 356-357).

<sup>535</sup> Vgl. Bonato A., *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia*, 241.

<sup>536</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.17 (Schmitz, *FC* 3, 167).

<sup>537</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* X (Dünzl, *FC* 16/2, 561).

<sup>538</sup> Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 205.

<sup>539</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* X (Dünzl, *FC* 16/2, 561-563).

und darum ist die Eucharistie Ziel und Gipfelpunkt der Sakramente“.<sup>540</sup> Er fügt dann hinzu: „Es zeigt sich indes, dass bei dieser Feier des Hochzeitsmahles Christi mit der Kirche in der Eucharistie der hochzeitliche Aspekt nicht eigens hervortritt und die Symbolik sich von jener des Gastmahles der Weisheit und des berauschenden Kelches von Psalm 22 nicht unterscheidet“. Aber wenn man die Folge einer solchen Trunkenheit, das „außer sich sein“ der *Ek-stasis*,<sup>541</sup> von der Gregor spricht,<sup>542</sup> als „bei Christus sein“ und das „in Christus verwurzelt sein“ von Ambrosius<sup>543</sup> als hochzeitliche Vereinigung betrachtet, dann ist es möglich – auch wenn es nicht auffällig ist – in der *sobria ebrietas* doch einen hochzeitlichen Charakter zu entdecken.

Daniélou meint, dass „der eigentlich hochzeitliche Aspekt der Eucharistie erst in anderen Versen des Hohenliedes zutage tritt, in denen nicht nur das Hochzeitsmahl, sondern die hochzeitliche Verbindung selbst die in der Eucharistie vollzogene Vereinigung Christi mit der Seele vorbildet“.<sup>544</sup>

Als Beispiel gelte hier Ambrosius, der, um die tiefe Wirklichkeit der Eucharistie auszulegen, ein kühnes Bild aus *Hld* 1,2 zu gebrauchen wagt: „Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes“. Die Eucharistie ist die Begegnung zweier: der Kirche (bzw. der Seele) und Christi. Die Worte des Hohenliedes können von beiden gesagt werden: „Du bist zum Altar gekommen. Der Herr Jesus ruft dich oder deine Seele oder die Kirche und spricht: »Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes«. Willst du das auf Christus beziehen? Nichts ist willkommener. Willst du das auf deine Seele (beziehen)? Nichts ist erfreulicher“.<sup>545</sup> Im ersten Fall ist es Christus der spricht: er ruft (*vocat*) dich persönlich, er sieht (*videt*) dich innerlich, er erachtet (*iudicat*) dich für würdig und deshalb lädt er dich ein (*invitat*). Man konnte die göttliche Initiative nicht besser hervorheben. Gott wendet sich zur Person so wie zu einem Partner eines Liebesdialoges. Hören wir die Worte von Ambrosius: „Er (Christus) sieht, dass du von allen Sünden rein bist, weil deine Vergehen abgewaschen worden sind. Deshalb erachtet er dich der

<sup>540</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 205.

<sup>541</sup> Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 52.

<sup>542</sup> Gregor von Nyssa, *hom. in Cant.* X (Dünzl, *FC* 16/2, 563).

<sup>543</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 3.17 (Schmitz, *FC* 3, 167).

<sup>544</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 205.

<sup>545</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.5 (Schmitz, *FC* 3, 159-161).



himmlischen Sakramente für würdig (*dignum*) und lädt dich zum himmlischen Mahl (*convivium*) ein: »Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes«.<sup>546</sup>

Andererseits gibt es die Antwort des Geschöpfes, das auch die Kirche ist. Hier gibt es ebenso einen Blick (*videt*), zu dem die Person, die von Christus berufen wird, eingeladen ist. Sie ist als allererste berufen sich selbst zu sehen, um sich als würdig zu erkennen: „Deine Seele oder die menschliche Natur oder die Kirche ... sieht sich ... von allen Sünden gereinigt und gewürdigt (*dignam*), zum Altar Christi hintreten zu können. Was ist nämlich der Altar Christi anders als ein Bild für den Leib Christi?“<sup>547</sup> Dann fällt der Blick auf die heiligen Geheimnisse, und das verstärkt den Wunsch sie zu erlangen: „Sie sieht die wunderbaren Sakramente und spricht: »Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes«. Das bedeutet: Christus drücke mir einen Kuss auf.“<sup>548</sup> Man kann sehen, wie für Ambrosius das würdig (*dignus*) sein (d. h. die Abwesenheit der Sünde)<sup>549</sup> wichtig ist. Es ist möglich, dass hier ein Bezug auf die Mahnung des Paulus (*1 Kor* 11, 27-29) besteht, nicht unwürdig (*indigne*) von dem Brot zu essen und aus dem Kelch zu trinken. Ambrosius hebt mehrmals die sündetilgende Kraft der Eucharistie hervor. Ambrosius spricht dabei nicht von den schweren Sünden, für die das Bußverfahren notwendig war, sondern vielmehr von den leichteren (*leviora*) Sünden.<sup>550</sup>

Zusammenfassend schreibt Daniélou: „Der Empfang der Eucharistie, bei dem der Leib Christi auf die Lippen des von Sünden gereinigten Getauften gelegt wird, ist wahrhaft der Kuss Christi, in dem sich sein Liebesbund mit der Seele ausdrückt. Hier wird die hochzeitliche Verbindung zum unmittelbaren Vorbild der Eucharistie“.<sup>551</sup>

---

<sup>546</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.6 (Schmitz, *FC* 3, 161).

<sup>547</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.7 (Schmitz, *FC* 3, 161).

<sup>548</sup> Ambrosius von Mailand, *sacr.* V, 2.7 (Schmitz, *FC* 3, 161).

<sup>549</sup> Vgl. Cattaneo E., *Il "Cantico dei cantici" nelle catechesi*, 35.

<sup>550</sup> Vgl. Bonato A., *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia*, 236. Vgl. vor allem auf derselben Seite die Anmerkung 118 und die dort angeführte Literatur.

<sup>551</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 206. Diese Auffassung ist auch bei Theodoret zu finden: Theodoret von Cyrus, *comm. in Cant.* 1 (Schulze, *PG* 81, 53 C). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 206): „Sollte ein kleiner Geist an dem Ausdruck »Kuss« Anstoß nehmen, so bedenke er, dass wir beim Empfang des Sakramentes, da wir den Leib des Bräutigams empfangen, ihn küssen und umarmen und ihn ans Herz drücken und wie in einer Art bräutlicher Umarmung uns mit ihm zu vereinigen trachten, ihn umfassen und küssen, da nach der Heiligen Schrift die Liebe die Furcht vertreibt“. Dieser Text entspringt derselben Auffassung, aber noch deutlicher als der des Ambrosius. Beide Texte sehen im Empfang der Eucharistie eine wirkliche Vermählung. Die *Agape* vollendet sich im eucharistischen Einswerden.

Die Vereinigung mit Christus ist das Ziel des *Mysterion*, des von ewigen Zeiten her verborgenen, in Christus gewirkten und offenbar gewordenen und der Kirche enthüllten Planes Gottes (*Eph* 1,9-10), So dass *Eph* 5, 21-33 die Ehe als „Vorweg-Abbild“ dieses großen Mysteriums betrachtet.<sup>552</sup>

Cyrill von Jerusalem kann dann zurecht der Katholischen Kirche sagen: „Dies ist der spezielle Name für unsere heilige Kirche, für unser aller Mutter, die da ist die Braut unseres Herrn Jesus Christus, des eingeborenen Sohnes Gottes; denn es steht geschrieben: »wie Christus seine Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (*Eph* 5,25)“.<sup>553</sup> Die Kirche ist die Braut Christi, die Christen werden infolge dessen auch Söhne des Brautgemachs genannt und das in Bezug auf die Eucharistie: „Als er [Christus] zur leiblichen Hochzeit eingeladen wurde, tat er dieses Wunder. Und man sollte nicht bekennen, dass er den Söhnen des (geistlichen) Brautgemachs (vgl. *Mt* 9,15 parr.) noch viel eher den Genuss seines Leibes und Blutes schenkte?“.<sup>554</sup>

Das hochzeitliche Mysterium der Taufe vollzieht sich in der Eucharistie. *Eph* 5,25-27 ist für viele Kirchenväter die Grundlage der hochzeitlichen Auslegung der Eucharistie. Das Geschenk und die Liebe des Bräutigams für seine Kirche ist in der Reinigung der Taufe nicht ausgeschöpft. Christus schenkt der Kirche sein Fleisch und sein Blut.<sup>555</sup>

Chrysostomus bezieht sich auf diesen Text aus dem Epheserbrief und auf den Passionsbericht des Johannes, um seinen Hörern eine geistliche Erklärung der Initiationssakramente zu geben. Er deutet dabei das in *Eph* 5,32 enthaltene Zitat von *Gen* 2,24 „sie werden ein Fleisch sein“ im Hinblick auf die Verbindung Christi mit der Kirche. Dieser Text bezieht sich nicht nur auf das Mysterium der Kirche als ganzes, sondern im besonderen auf die Eucharistie.<sup>556</sup> Chrysostomus sagt: „Wollt ihr noch aus einer anderen Sicht erfahren, welche Kraft das Blut

---

An anderer Stelle kehrt der gleiche Gedanke bei Theodoret wieder; der Ausdruck »Hochzeitstag« wird auf die Eucharistie bezogen: Theodoret von Cyrus, *comm. in Cant.* 3 (Schulze, *PG* 81, 128 A). (Hier deutsche Übersetzung zit. nach Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 206): „Wenn wir den Leib des Bräutigams essen und sein Blut trinken, gehen wir eine hochzeitliche Verbindung (*χοινωνία*) mit ihm ein“. Daniélou bemerkt dazu: „Dieser Ausdruck bezeichnet im Text des Hohenliedes »die endzeitliche Gottesherrschaft« ... Diese endzeitliche Gottesherrschaft ist in der christlichen Einweihung angebrochen“. (Vgl. Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, Anm. 59, 374).

<sup>552</sup> Vgl. Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 45-46.

<sup>553</sup> Cyrill von Jerusalem, *cat.* XVIII, 26 (Häuser, *BKV*<sup>2</sup> 41, 354).

<sup>554</sup> Cyrill von Jerusalem, *myst. cat.* IV,2 (Röwekamp, *FC* 7, 137).

<sup>555</sup> Vgl. Castellano Cervera J., *La mística*, 43.

<sup>556</sup> Vgl. Schlosser M., *Spiritualis dulcedo in fonte*, 45-46.

Christi hat? Schaut, woher es kam und wo es seine Quelle hatte: von oben, vom Kreuz, aus der Seite des Herrn. Denn die Schrift berichtet: Als Christus bereits tot war, aber noch am Kreuz hing, kam ein Soldat und stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich flossen Wasser und Blut heraus (vgl. *Joh* 19,33f): Das eine war Symbol für die Taufe, das andere für die Eucharistie. Deswegen sagt die Schrift nicht: Blut und Wasser flossen heraus, sondern zuerst floss das Wasser heraus und dann das Blut, da zuerst die Taufe kommt und dann erst die Eucharistie.<sup>557</sup> Der Soldat also stieß in die Seite, durchstieß die Mauer des heiligen Tempels, und ich fand den Schatz und erhielt den Reichtum ... »Aus der Seite flossen Wasser und Blut heraus«. Meine Lieben, lauft nicht einfach am Mysterium vorbei! Denn ich muss noch eine andere geistliche Erklärung dazugeben: Ich sagte, dass das Symbol für die Taufe das Wasser ist, das für die Eucharistie das Blut. Aus beiden entstand die Kirche: »Durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist« (*Tit* 3,5), durch Taufe und Eucharistie. Die Symbole für Taufe und Eucharistie flossen aus der Seite Christi. Aus seiner Seite also erschuf Christus die Kirche, so wie er aus der Seite Adams Eva erschuf. Deswegen sagt auch Mose<sup>558</sup> im Bericht von den ersten Menschen: „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“ (*Gen* 2,23), und weist damit auf die Seite des Herrn hin. Denn wie damals Gott die Rippe Adams nahm und die Frau formte, so gab Christus uns Blut und Wasser aus seiner Seite und bildete die Kirche. Wie er also damals während des tiefen Schlafs Adams die Rippe nahm, so gab er jetzt nach dem Tod Blut und Wasser ... Was damals der tiefe Schlaf war, ist jetzt der Tod: Ihr sollt nämlich wissen, dass dieser Tod nur ein Schlaf ist. Habt ihr gesehen, wie Christus sich seine Braut vermählte? Habt ihr gesehen, mit welcher Speise er uns alle nährt? Aus derselben Speise sind wir gebildet und werden wir genährt“.<sup>559</sup>

Daniélou kann so zusammenfassen: „In der gesamten Initiation verwirklicht sich das eine hochzeitliche Mysterium. Der Text aus dem Epheserbrief erklärt jene Vorbilder, die uns bisher begegneten. Weil sich in der Passion Christi die endzeitliche Vermählung des göttlichen Wortes mit dem neuen Israel vollzog und

---

<sup>557</sup> Kaczynski R., *Anm.* 2. In: *FC* 6/1, 275: „Chrysostomus irrt sich in dieser Stelle in der Zitation; denn tatsächlich steht in *Joh* 19,34: »Blut und Wasser«“.

<sup>558</sup> Statt „Mose“ steht hier im lateinischen und in anderen griechischen Manuskripten „Paulus“. Vgl. *FC* 6/1, 276-277.

<sup>559</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 2/4, 16-19 (Kaczynski, *FC* 6/1, 273-277).

die christliche Initiation das Mysterium der Passion fortsetzt, sind Taufe und Eucharistie ein hochzeitliches Mysterium“.<sup>560</sup>

Für Johannes Chrysostomus handelt es sich hier nicht um eine bloße Analogie; für ihn ist die Initiation eine wahre geistliche Hochzeit: „Was hier geschieht, ist tatsächlich eine geistliche Hochzeit; denn seht: Wie bei einer Hochzeitsfeier das Fest bis zu sieben Tage dauert, so dehnen wir diese geistliche Hochzeitsfeier für euch auf ebenso viele Tage aus und decken euch den geistlichen Tisch, der voll von tausend Gütern ist“.<sup>561</sup>

Die gleiche Dauer (sieben Tage) der Hochzeitsfeier und der Zeit der Mystagogie lässt den Goldmund eine Schlussfolgerung für das ganze Leben der neu getauften Christen ziehen. Sie werden diese geistliche Feierlichkeiten für immer aufrecht halten und ihre Hochzeitskleider rein und glänzend bewahren und den Bräutigam zu einer noch tieferen Liebe anziehen, indem sie bereit sind in einer Haltung der Umkehr d. h. der Nüchternheit und der Wachsamkeit zu bleiben: „Ach was spreche ich von sieben Tagen! Wenn ihr bereit seid, nüchtern und wachsam zu bleiben, werden diese Hochzeitsfeierlichkeiten für euch das ganze Leben dauern. Ihr müsst nur euer Brautgewand frisch und glänzend bewahren. So werdet ihr auch den Bräutigam zu noch größerer Liebe bewegen, und ihr selbst werdet im Laufe der Zeit heller und glänzender erscheinen; denn die Gnade wächst ja noch, wenn ihr gute Werke vollbringt. Dass wir doch alle die schon dargereichte Gabe sorgfältig bewahren und der Menschenfreundlichkeit des Himmels für würdig gehalten werden durch die Gnade und das Erbarmen von Gottes eingeborenem Sohne, unserem Herrn Jesus Christus! Mit ihm gebühren dem Vater und dem Heiligen Geist Verherrlichung, Macht und Ehre jetzt und allezeit und in Ewigkeit. Amen“.<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Daniélou J., *Liturgie und Bibel*, 208.

<sup>561</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/5, 24 (Kaczynski, *FC* 6/2, 433).

<sup>562</sup> Johannes Chrysostomus, *cat. bapt.* 3/5, 24-25 (Kaczynski, *FC* 6/2, 433).

## Schlusswort

Aus der Analyse der patristischen Quellen aus dem IV. Jahrhundert können wir feststellen, dass die Autoren, die sich am meisten mit dem hochzeitlichen Charakter der Initiationssakramente beschäftigt haben, Johannes Chrysostomus und Ambrosius von Mailand sind. Wie es an der Verwendung von zahlreichen Bildern sichtbar wird, sind beide Kirchenväter Erben der Katechesen von Jerusalem. Cyrill, der seinerseits die Impulse der früheren Theologie aufgenommen und entwickelt hat, ist zeitgemäß der erste, der dieses Thema in den Taufkatechesen berührt. So gilt die christliche Initiation als geistliche Hochzeit. Ausgehend von der Auslegung des Hohenliedes entwickelt Gregor von Nyssa dann die Vorstellung des christlichen Lebens als die eines Lebens gemäß der Taufe. Das ganze christliche Leben wird so von einem hochzeitlichen, bräutlichen Charakter geprägt.

Die nähere Zeit der Vorbereitung zum Empfang der Initiationssakramente, die so genannte Kompetenzenzeit wird wie die Hochzeitsvorbereitungen beschrieben, wie die Hinführung der Braut zum Bräutigam. Der Ritus der Einschreibung, der der Kompetenzenzeit bevorsteht, wird einem Mitgiftvertrags verglichen. Die definitive Übergabe zum Bräutigam geschieht aber bei der Taufe.

Die Haltung der Umkehr ist die Mitgift, die der Täufling hat und das Brautgeschenk ist Christus selbst. In der Teilhabe am Herrn hat der Taufkandidat Anteil an eine Vielzahl von Geschenken.

Der Ort an dem sich die Mysterien vollziehen ist das Brautgemach, ein königlicher Garten, der Garten Eden. Das kommt von der verbreiteten Vorstellung der Initiation als Rückkehr ins Paradies und als neue Schöpfung.

Die Berufung Christi zu werden ist der Anziehung gleich, die der Bräutigam auf die Braut wirkt.

Die Frömmigkeitsübungen, zu denen die Kandidaten eingeladen werden, sind der Wachsamkeit der Jungfrauen in der Erwartung auf das Kommen des Bräutigams gleichgesetzt. Sie tragen die Lampen des Glaubens und der guten Werke.

Das notwendige schöne Kleid für die Hochzeit sind aufrichtige Gesinnung und Umkehr. Der Bräutigam verlangt nach der inneren, nicht nach der bloß äußeren Schönheit der Braut. Das alte Kleid dagegen sind die schlechten Taten, die abzulegen sind. Diese Bereitschaft alles Frühere aufzugeben, ist die

Voraussetzung für die Hochzeit, die in der Taufe geschieht. Die Katechetische Unterweisung dient der Hinführung zu dieser Geisteshaltung.

Die früheren Werke des Fleisches sind die Hingabe an die Dämonen und sie haben die Hässlichkeit der Braut verursacht. Durch die Exorzismen vor der Taufe wird der Täufling gereinigt und für die Hingabe an Christus, den guten Bräutigam vorbereitet.

Den Vertrag mit dem Seelenbräutigam beschließt der Taufbewerber mündlich durch die Worte der Absage an den Teufel und durch das Bekenntnis zu Christus. Gleichzeitig werden diese Worte im Himmel aufgezeichnet, so dass dieser Vertrag einer rechtmäßigen Form entsprechen kann.

So wie die Braut für die Hochzeit gesalbt wird bekommt der Täufling die präbaptismalen Salbungen. In diesem neuen Zustand kann er durch die Feier der Initiationssakramente ins Brautgemach eintreten.

Das Ausziehen des Kleides und der Schuhe der Braut im Hohenlied künden das, was in der Taufe geschieht, im voraus und es versinnbildlicht das Loswerden von den Sünden.

Das gleiche gilt für die Hinweise auf das Wasser, die Myrrhe und den Weihrauch im Text des alttestamentlichen Büchleins, die von den Vätern auf die Taufe im allgemeinen und auf die Reinigung, die Teilhabe am Tod und an der Auferstehung Christi im besonderen, bezogen werden.

Die Taufe ist das Brautbad, das eine Wiedergeburt bewirkt. Die Braut des menschenfreundlichen Herrn wird durch sein Blut von dem Makel und von den Runzeln der Sünde gewaschen und in einen neuen Zustand der Sündenlosigkeit gebracht, der gleich der Jugend dargestellt wird. In dem die Seele an Christus Anteil bekommt wird sie mit ihm über die Chöre der Engel erkoren und die Liturgie als eine himmlische betrachtet. Die Taufe ist wahrhaftig das Mysterium der Vermählung. Die Seele war schwarz und wird weiß. Sie wird zur Braut Christi, zieht ihn als Gewand an und tritt so in einen immerwährenden Dialog mit ihm ein. Die Kirche bzw. die *anima ecclesiastica* als Braut Christi leuchtet in den Erläuterungen der Kirchenväter in ihrer ganzen Schönheit und Herrlichkeit auf.

Das neue Gewand der Neophyten ist ein bräutliches und königliches Gewand, ist die Bedingung für den Empfang der Sakramente der Firmung und der Eucharistie. Es kann durch ein Leben der Umkehr rein bewahrt werden.

Mit dem Gewand empfängt die Kirche vom König des Alls auch eine Krone und neue Schuhe, die die Bereitschaft für das Evangelium des Friedens sind.

Die Firmung ist im Siegel, im *signaculum* (Hld 8,6), das die Geliebte auf ihr Herz legt und im duftenden Salböl des Hohenliedes vorgebildet. Die Firmung erscheint als die Vollendung, die das Licht des Glaubens mehrt und die Liebeskraft stärkt. Durch den Schlag des tröstenden Stocks des Heiligen Geistes wird eine Wunde der Liebe in der Seele verursacht und ihre Sehnsucht nach dem Bräutigam gesteigert.

Nach der Firmung will die Braut in der Eucharistie den Bräutigam selbst in sich aufnehmen, um sich ganz mit ihm zu vereinigen.

Die Eucharistie ist auch das Hochzeitsmahl, bei dem köstliche Speisen serviert werden.

Die Vereinigung mit Christus in der Eucharistie ist Grund der Freude wegen der Vergebung der Sünden, des inneren Friedens und in besonderer Weise wegen der Fülle des göttlichen Lebens, die dadurch den Christen mitgeteilt wird.

Durch das Hören des Wortes, die Bereitschaft für die Wirkung des Heiligen Geistes, das göttliche Mahl und den himmlischen Trank kann die Seele trunken werden. Sie erfährt nämlich eine tiefe Freude, die mit der Trunkenheit des Weines verglichen werden kann. Diese nüchterne Trunkenheit ist Christus selbst, der die Seele fähig macht, nicht in sich selbst zu leben, sondern ganz im Bräutigam zu sein. Christus gestaltet Niederes in Himmlisches um und so kann der Eingeweihte von den irdischen zu den himmlischen Dingen übergehen.

Die tiefe Vereinigung, die in der Eucharistie zu Stande kommt, wird dem Kuss verglichen. Der Empfang der Kommunion, bei dem der Leib Christi auf die Lippen des von Sünden gereinigten Getauften gelegt wird, ist so der Kuss Christi. Die Vereinigung mit Christus ist das Ziel des großen Mysteriums Gottes. Das hochzeitliche Mysterium der Taufe und der Firmung vollzieht sich in der Eucharistie, in der der Bräutigam der Braut sein Fleisch und Blut schenkt.

In der gesamten Initiation verwirklicht sich das eine hochzeitliche Mysterium. Weil sich in der Passion Christi die endzeitliche Vermählung des göttlichen Wortes mit dem neuen Israel, der Kirche vollzog und die christliche Initiation das Mysterium der Passion fortsetzt, ist sie ein hochzeitliches Mysterium.

Für die Väter handelt sich dabei nicht um eine bloße Analogie. In der christlichen Initiation geschieht tatsächlich „*in mysterio*“ eine geistliche Hochzeit.

Die Hochzeitsfeierlichkeiten, die mit der Zeit der Mystagogie verglichen werden, können aber durch eine Haltung der Umkehr, d. h. der Nüchternheit und der Wachsamkeit, das ganze Leben dauern.

Durch die Texte, die in dieser Arbeit analysiert wurden, lehren uns die Kirchenväter, dass diese mystische Perspektive der Einigung mit Christus und die bräutliche Vorstellung des ganzen christlichen Lebens nicht für einige Privilegierte reserviert sind, sondern dass sie zur eigentlichen christlichen Erfahrung gehören, die an die Sakramente der Initiation gebunden ist.

Ich möchte an dieser Stelle Gott danken, der mir durch das Wort und das lebendige Zeugnis von glaubwürdigen Katechisten seine Liebe und Barmherzigkeit verkündet und mich auf einen Weg der Wiederentdeckung der christlichen Initiation geführt und begleitet hat.

Ich durfte diesen Weg in einer neokatechumenalen Gemeinschaft in Neapel und dann in Wien gehen. In dieser Gemeinschaft konnte ich durch das Wort Gottes, die Sakramente und das gemeinschaftliche Leben die allgemeine Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit sowie die Bräutlichkeit des christlichen Lebens erfahren. Aus Dankbarkeit für die Heilsgeschichte, die Gott mit mir, meiner Familie und den Brüdern und Schwestern meiner Gemeinschaft macht, habe ich dann meine Berufung zum Presbyterat bejahen und meine Ausbildung in Wien anfangen können.

Ich danke den Formatoren und Seminaristen des Diözesanen Missionskolleg „Redemptoris Mater“ der Erzdiözese Wien für ihre Geduld und in besonderer Weise Severin Hörmann und Florian Bischof für ihre Hilfe bei der Korrektur des Textes.

Ganz besonders sage ich meinen herzlichen Dank der sehr geehrten Frau Professor Marianne Schlosser für ihre geduldige und sehr aufmerksame Begleitung dieser Arbeit.



## Zusammenfassung

Die neue Rezeption der patristischen Theologie im Umfeld des II. Vatikanums, deren wichtige Impulse gleich am Anfang dieser Arbeit in Anspruch genommen werden, hat die Schätze der patristischen Literatur wieder ans Licht gebracht, besonders im Bezug auf die christliche Initiation in den ersten Jahrhunderten.

Für die Lehrsynthese, welche das christliche Leben und seine in der christlichen Initiation gründenden sakramentalen Wurzeln als „geistliche Hochzeit“ in der Geschichte der Theologie der Spiritualität finden konnten, gibt es drei verschiedene Inspirationselemente. Diese Elemente werden im ersten Teil dieser Arbeit herausgearbeitet. Unter diesen Elementen waren die biblischen Wurzeln des Motivs der geistlichen Hochzeit die wichtigste Quelle für den literarischen Ursprung. Im Alten Testament betrachteten die Propheten den Bund, den JHWH mit Israel während des Wüstenzuges geschlossen hatte, als Ehebund. Entsprechend dieser Tradition wurde das Hohelied deshalb im jüdischen Schriftkanon zugelassen und darin beibehalten, weil man in ihm die Liebesbeziehung zwischen Israel und seinem Gott ausgedrückt sah.

Im Neuen Testament wird Jesus dann die messianische Zeit als eine Hochzeit darstellen (vgl. *Mt* 22,1-14; 25,1-13), und vor allem sich selbst als den Bräutigam offenbaren (vgl. *Mt* 9,15; *Joh* 3,29); hier zeigt sich, wie der Ehebund zwischen JHWH und seinem Volk in der Person Jesu seine vollkommene Erfüllung findet. So spricht die Offenbarung von einer endzeitlichen Hochzeit (vgl. *Offb* 21). Diese endzeitliche Vermählung hat sich nach dem Neuen Testament in der Menschwerdung des Logos, in seiner unlösbaren Verbindung mit der menschlichen Natur bereits vollzogen (vgl. *Joh* 3, 29); ihre Vollendung findet sie aber erst bei der Wiederkunft des Bräutigams am Ende der Zeiten, wenn die Seelen der Gerechten im hochzeitlichen Zuge ihm entgegengehen (*Mt* 25, 1-3). So kann der Hl. Paulus von Christus und der Kirche als Bräutigam und Braut sprechen (vgl. *Eph* 5).

Das christliche Leben entfaltet im Innern der Seele nichts anderes als das gesamtkirchliche Mysterium. So erscheint auch der einzelne Gläubige als eine verkleinerte Kirche, wenn ein Mensch im Geheimnis der verborgenen Einheit die Sakramente des Heiles empfängt, die von Gott der universalen Kirche anvertraut worden sind. In der Zeit, die zwischen dem Beginn dieses Bundes und der

Begegnung in der Parusie liegt, verwirklicht sich der Liebesbund Christi mit der Kirche gerade im sakramentalen Leben. Die Einweihungstheologie tritt so unter einen neuen hochzeitlichen Aspekt, der von großer Bedeutung ist. So werden die Deutung der Sakramente der Initiation und die Auslegung von Bibelstellen (besonders des Hohenliedes und des Epheserbriefes), die diesen hochzeitlichen Aspekt hervorheben, von vielen Kirchenvätern eng in Beziehung gebracht.

Das IV. Jahrhundert ist der Kontext, aus dem die in dieser Arbeit behandelten patristischen Texte stammen. Die Mehrheit dieser Texte stammt aus den Werken von Ambrosius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus, die die christliche Initiation als eine geistliche bzw. mystische Hochzeit betrachten.

Die nähere Zeit der Vorbereitung zum Empfang der Initiationssakramente, die so genannte Kompetenzenzeit wird wie die Hochzeitsvorbereitungen beschrieben, wie die Hinführung der Braut zum Bräutigam. Die Taufe ist das Brautbad, das eine Wiedergeburt bewirkt. Die Firmung erscheint als die Vollendung, die das Licht des Glaubens mehrt und die Liebeskraft stärkt. Die Eucharistie ist Hochzeitsmahl und Vermählung mit Christus.

Die Vereinigung mit Christus ist das Ziel des großen Mysteriums Gottes. Das hochzeitliche Mysterium der Taufe und der Firmung vollzieht sich in der Eucharistie, in der der Bräutigam der Braut sein Fleisch und Blut schenkt.

In der gesamten Initiation verwirklicht sich das eine hochzeitliche Mysterium. Weil sich in der Passion Christi die endzeitliche Vermählung des göttlichen Wortes mit dem neuen Israel, der Kirche vollzog und die christliche Initiation das Mysterium der Passion fortsetzt, ist sie ein hochzeitliches Mysterium.

Für die Väter handelt sich dabei nicht um eine bloße Analogie. In der christlichen Initiation geschieht tatsächlich „*in mysterio*“ eine geistliche Hochzeit.

Die Hochzeitsfeierlichkeiten, die mit der Zeit der Mystagogie verglichen werden, können aber durch eine Haltung der Umkehr, d. h. der Nüchternheit und der Wachsamkeit, das ganze Leben dauern.

Durch die Texte, die in dieser Arbeit analysiert werden, lehren uns die Kirchenväter, dass diese mystische Perspektive der Einigung mit Christus und die bräutliche Vorstellung des ganzen christlichen Lebens nicht für einige Privilegierte reserviert sind, sondern dass sie zur eigentlichen christlichen Erfahrung gehören, die an die Sakramente der Initiation gebunden ist.

## Lebenslauf

### EIGENE DATEN

**Name:** Luca Oranges  
**Geburtsort:** Neapel (Italien)  
**Geburtsdatum:** 16.01.1979  
**Adresse:** Viale delle mimose, 14. Neapel 80131 (Italien)  
**Status:** Ledig  
**Geschlecht:** Männlich  
**Staatsangehörigkeit:** Italien

### AUSBILDUNG - ARBEIT

**WS 1992/93 - SS 1997** Gymnasium, Liceo Scientifico „Francesco Sbordone“ in Neapel.  
**21 Juli 1997** Matura, Liceo Scientifico „Francesco Sbordone“ in Neapel.  
**WS 1997/98 - SS 1998** Studium, 2 Semestern an der Fakultät für Wirtschaft der Universität „Federico II“ in Neapel.  
**WS 1998/99 - SS 1999** Studium, 2 Semestern an der Fakultät für Jurisprudenz der Universität „Federico II“ in Neapel.  
**1999-2000** Ausbildung für Computer Grafiker an dem „Centro studi ILAS“ in Neapel.  
**2000-2001** Ausbildung für Web Designer an dem „Centro studi ILAS“ in Neapel.  
**2000-2001** Arbeit, als Computer Grafiker und Web Designer für verschiedene Firmen im Gebiet von Neapel.  
**26 September 2001** Eintritt in das Diözesane Missionskolleg „Redemptoris Mater“ der Erzdiözese Wien.  
**WS 2002/03 - SS 2004** Studium, Katholische Fachtheologie an der Phil.-Theol. Hochschule Heiligenkreuz.  
**WS 2004/05 - SS 2010** Studium, Katholische Fachtheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.  
**05.03.2009** 1. Diplomprüfung der fachtheologischen Studienrichtung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

### BEGINN DES NEOKATECHUMENALEN WEGES

**Dezember 1996** II. Gemeinschaft der Pfarre S. Antonio di Padova a “La Pineta“ in Neapel.

### MISSION

**September 2005 - Juni 2007** Itinerant in Deutschland

(Diözese: Osnabrück, Hildesheim, Paderborn,  
Speyer)

**BEAUFTRAGUNGEN**

**14.02.2008**

Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und  
Presbyterat in der Erzdiözese Wien

**04.12.2008**

Lektorat

**12.02.2009**

Akolythat