



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Ist theologische Exegese noch zeitgemäß?

Untersuchungen zum Verhältnis von einzelwissenschaftlicher Methodik und
biblischer Theologie am Beispiel der mystischen Schriftauslegung
von Hld 2,4

Verfasser

Benedikt Josef Collinet

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Mai 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011
Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Katholische Fachtheologie UniStG
Betreuer: O. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

„Das Gebet trifft unser Fleisch in seinem Innersten, es berührt unser Herz.

Nicht Gott ändert sich, sondern wir sind es selbst,
die wir uns durch den Gehorsam und die Hingabe im Gebet ändern.“

Franziskus [Papst]/Bergoglio, Mario Jorge

„Wenn du ans Ende der Welt gehst findest du die Spuren Gottes;
steigst du auf den Grund deiner Seele, findest du ihn auch dort.“

Madeleine Dêlbrel

„So ginge ich im Traum mit Gott durch die Wesenstiefe:

Wände wichen zurück, geöffnete Tore, Saal nach Saal
voll Schweigen und Dunkel und Kühle –
von der Seelen Vertrautheit und Licht und Wärme –
bis um mich Grenzenlosigkeit war, worin wir alle zusammenfluten
und weiterlebten wie Ringe nach fallenden Tropfen
auf weite, ruhige, dunkle Wasser.“

Dag Hammarskjöld

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Einleitung.....	6
A. Voruntersuchungen.....	9
1. Terminologie und allgemeine Einordnungen des Hohenliedes	9
1.1 Terminologie	9
1.2 Autor, Gattung, Gliederung, Ort und Zeit der Abfassung	14
2. Methodendiskussion.....	18
2.1 Wie aktuell ist die patristische Schriftauslegung?.....	18
2.2 Welche Bedeutung kommt der Inspiration innerhalb der biblischen Theologie zu?	25
2.2.1 Inspirationsverständnisse im Protestantismus	26
2.2.2 Katholisches Inspirationsverständnis und die Konsequenzen	27
3. Textkritik	30
3.1 Die hebräischen Lesarten.....	31
3.2 Die griechischen Übersetzungen.....	33
3.3 Die lateinischen Übersetzungen.....	36
Exkurs: Das Verhältnis von Normativität und wissenschaftlicher Korrektheit der Vulgata	37
3.4 Moderne Übersetzungen.....	40
3.4.1 Nova Vulgata (1979).....	40
3.4.2 Einige Beispiele deutscher Übersetzungen.....	41
4. Ergebnis.....	44
B. Auslegungsgeschichte	45
1. Die Hoheliedkommentierungen des Origenes.....	45
1.1 Einleitung	45
1.2 Die Rolle des Hohenliedes im Mystikverständnis des Origenes.....	46
1.2.1 Die jüdisch–biblischen und (neu–)platonischen Einflüsse bei Origenes.....	46
1.2.2 Das Schriftverständnis des Origenes	49
1.2.3 Logosmystik und das brautmystische Verständnis des Origenes	50
1.3 Konzept und Aufbau der Hoheliedauslegungen	52
1.3.1 Welche Quellen hat Origenes genutzt?	52
1.3.2 Das pädagogisch–mystische Konzept der drei salomonischen Bücher.....	53
1.3.3 Dramenkonzeption und Gliederung.....	55
1.3.4 Thematische Durchsicht	57
1.4 Origenes Auslegung von Hld 2,4.....	63
1.4.1 „In das Weinhaus hat er mich geführt...“	63
1.4.2 „... er ordnete in mir die Liebe“	64
1.5 Ausblick und abschließende Bemerkungen	68

2. Die wichtigsten Auslegungen mit neuen Aspekten im Überblick (4.–11.Jh.)	70
2.1 <i>Gregor von Nyssa (335/40–394)</i>	71
2.2 <i>Ambrosius von Mailand (339–397)</i>	73
2.2.1 Einleitende Bemerkungen	73
2.2.2 Die Hohelied–Auslegung bei Ambrosius allgemein und Hld 2,4	75
2.3 <i>Pseudo–Dionysius der Areopagit alias Dionysius Areopagita</i>	77
2.4 <i>Apponius (um 550)</i>	80
2.4.1 Einleitende Bemerkungen	80
2.4.2 Versauslegung Hld 2,4	82
2.5 <i>Gregor der Große (um 540–604) und Robert von Tombelaine (1010–1080)</i>	83
2.5.1 Das Hoheliedkommentar–Fragment von Gregor dem Großen.....	83
2.5.2 Die Fortschreibungen des Robert von Tombelaine	86
2.6 <i>Beda Venerabilis (672/73–735)</i>	87
3. Die zisterziensische Blüte: die Hoheliedkommentare des 12. Jahrhunderts	91
3.1 <i>Bernhard von Clairvaux (um 1090 – 1153)</i>	91
3.1.1 Der Denk– und Auslegungshorizont Bernhards von Clairvaux rund um das Hohelied	91
3.1.2 Die <i>Sermones in Cantica canticorum</i>	95
3.1.3 Auslegung von Hld 2,4 gemäß SC 49 und 50	101
3.1.4 Die Nachfolger und „Fortschreiber“ Bernhards	105
3.2 <i>Wilhelm von St. Thierry (1075/80 – 1148)</i>	107
3.2.1 Kontext und Konzept der <i>Expositio super Cantica canticorum</i>	107
3.2.2 Auslegung von Hld 2,4 im Kontext des Kommentars.....	110
3.3 <i>Abschluss und Ausblick</i>	113
C. Mystik und die Hoheliedauslegung im 21. Jahrhundert	117
1. Die natürliche Hoheliedauslegung	117
1.1 <i>Die Hoheliedauslegung von Othmar Keel und ihre Rezeption</i>	117
1.2 <i>Das Hohelied unter gendersensibler Perspektive</i>	119
1.3 <i>Weitere Zugänge</i>	120
2. Renaissance des geistigen Hoheliedverständnisses	122
2.1 <i>Die Entwicklungen im 20. Jahrhundert</i>	122
2.2 <i>Ludger Schwienhorst–Schönberger – Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns</i>	124
2.3 <i>Weitere Zugänge im 21. Jahrhundert</i>	129
3. Weitere aktuelle Beobachtungen und Zugänge zum Hohelied	131
4. Fazit und Ausblick	134
Anhang und Verzeichnisse	136

Vorwort und Einleitung

Wer eine Arbeit verfasst, sollte in seinem Titel das behandelte Thema aufscheinen lassen. Diese Arbeit trägt den Titel „*Ist theologische Exegese noch zeitgemäß? Untersuchungen zum Verhältnis von einzelwissenschaftlicher Methodik und biblischer Theologie am Beispiel der mystischen Schriftauslegung von Hld 2,4*“. Wenn ich von „theologischer Exegese“ spreche, dann habe ich darunter eine bestimmte Vorstellung: diese Form der Exegese ist nicht nur an einzelwissenschaftliche, sondern auch theologische Forschung gebunden. Das Ziel von Theologie wiederum ist im letzten aber immer das Seelenheil der Menschen. Das persönliche und universale Heil ist etwas zutiefst Existentielles, das jeden Menschen unbedingt angeht. Dazu braucht es nach religiösem Verständnis Gott oder zumindest eine transzendente Wesenheit, die zu finden bzw. zu schauen den Sinn des Lebens erschließen hilft. Auf dieser Suche können einzelwissenschaftliche Erkenntnisse zwar eine rationale Grundlage legen, aber sie sind letztlich nicht hinreichend. Exegese als Auslegung ist die Beschäftigung mit einem Text. Im Christlichen Kontext dem Text der Bibel, d. h. der Heiligen Schrift, in der wir das Geheimnis Gottes erfahren können. Dieses Verständnis voraussetzend wird es um die Frage gehen, wie sich diese Form der Schriftauslegung im Kanon der wissenschaftlichen Methoden zurechtfindet und ob ihr wissenschaftlicher Anspruch noch legitimiert ist. Diese Frage untersuche ich exemplarisch an der mystischen Schriftauslegung von Hld 2,4 aus zwei Gründen. Der weiter gefasste ist, dass diese Arbeit im Rahmen des Forschungsschwerpunktes *Text und Mystik* an der Kath.-Theol.-Fakultät der Universität Wien erarbeitet wurde und deshalb der spezielle Zugang der Mystik zum biblischen Text sich anbietet. Der engere Grund ist, dass dieser Vers sich für die vorliegende Frage hervorragend eignet. Hld 2,4 wurde in der Vulgata anders übersetzt als im Hebräischen Urtext. Aus der Tradierung zogen über ein Jahrtausend lang die Exeget*innen ein Motiv, das *ordinatio caritatis* genannt wird. Mit der Revision der Vulgata verschwand die Übersetzung und mit ihr nahezu spurlos dieses Motiv,¹ das bei großen Gestalten wie Origenes, Gregor der Großen oder Bernhard von Clairvaux eine Schlüsselstellung in ihrer Hoheliedauslegung hatte. Hat es seine Berechtigung verloren? Ist es unzeitgemäß? Dies sind einige der Fragen, die mir beim Studieren der Kommentare gekommen sind. Ich stellte mir die Frage, ob eine Abweichung wie diese nicht auch vom Heiligen Geist angeleitet in der Auslegungsgeschichte inspiriert wurde, um einen bestimmtes Sinnpotenzial dieses biblischen Verses freizulegen und zu betonen. Eine Abweichung vom Urtext bedeutet nach rein literaturwissenschaftlichen und historischen Kriterien,

¹ Lediglich ein einziger Artikel beschäftigt explizit mit diesem Thema: FRANK, K. Suso, *ordinatio caritatis*, in: WiWe 49 (1986), 15-30.

dass der Text inkorrekt ist. Wenn also nachgewiesen werden kann, dass die Auslegungsgeschichte nicht irrt und die von Hieronymus angestrebte Übersetzung nicht widervernünftig ist, dann wäre eine Besonderheit von theologischer Bibelauslegung herausgestellt und damit bewiesen, dass sie für heute noch nicht ihre Bedeutung verloren hat. Diesen Beweis bzw. diese Widerspruchsfreiheit von theologischer und einzelwissenschaftlicher Methodik soll durch folgende Schritte nachgewiesen werden:

Die Arbeit besteht aus drei Teilen (A-C). Teil A „*Voruntersuchungen*“ widmet sich den wissenschaftlich notwendigen erhobenen Fakten zu diesem Vers und zur verwendeten Terminologie. Darauf folgt eine Methodendiskussion zu den Fragen, ob patristische Schriftauslegung noch aktuell anwendbar ist, da die Auslegungsgeschichte mit ihrer Methodik – die vor allem im Suchen nach dem verborgenen Sinn besteht – arbeitet. Als zweites frage ich danach, ob das Verständnis von Inspiration zulässt eine Bibelübersetzung und ihre Auslegungsgeschichte als vom Heiligen Geist angestoßen zu betrachten. In einem dritten Unterkapitel wird die Textkritik behandelt, da sie hilft, die urtextliche Bedeutung des Verses und die Genese des Vulgata-Textes zu entschlüsseln und ihre Aktualität anhand moderner (deutscher) Bibelübersetzungen zu erheben. Dieser Teil A dient hauptsächlich zur Grundlegung des Forschungsstandes, dem Abklären der Potentiale und der einzelwissenschaftlichen Zugangsweise zu Hld 2,4.

An diese ersten Untersuchungen schließt in Teil B die „*Auslegungsgeschichte*“ an. Hier mussten aufgrund der Fülle an Quellenmaterial eine rigorose Reduzierung des Stoffes vorgenommen werden. Da es um eine lateinische Übersetzung geht, habe ich mich hauptsächlich auf lateinische Schreiber bezogen, d. h. die jüdischen² und griechisch-ostkirchlichen³ Exegeten scheidet (mit Ausnahme von Origenes) aus. Des Weiteren habe ich nur mystische Kommentare bis zum Ende des Mittelalters untersucht. Mystisch, weil es zum Forschungsschwerpunkt passt; Kommentare, weil es auch Dichtungen u. ä. gibt; bis zum Ende des Mittelalters, weil ab der frühen Neuzeit ein anderes Paradigma in der Schriftauslegung galt. Die Auslegungsgeschichte beginnt mit Origenes, der als erster von der *ordinatio caritatis* spricht und verfolgt die Linien der Auslegung von Hld 2,4 bis zu Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, die jeweils

² Ich habe keine Recherche angestellt, aber ich vermute, dass sich im Mittelalter einige wenige Belege finden ließen, bei denen Rabbis in Mittel- oder Südeuropa mit lateinischen Übersetzungen gearbeitet haben. Dies herauszufinden kann eine Aufgabe zukünftiger Untersuchungen sein. Bei Interesse an der jüdischen Auslegungsgeschichte empfehle ich den (etwas älteren) Überblicksartikel des TRE, der eine m.E. brauchbare Literaturliste enthält: KUHN, Peter, Art. „*Hoheslied II. Auslegungsgeschichte im Judentum*“, in: TRE 15, 503-508.

³ Dennoch spricht K. Suso Frank davon, dass Hld 2,4b dort als eine Art Ordnungsprinzip verstanden worden sei, nämlich als Korrektiv „*der Intensität liebender Zuneigung*“ (vgl. FRANK, K. Suso, *Das Hohelied in der frühen Mönchsliteratur*, in: Erbe und Auftrag 61 (1985), 247-260.). Dieses Element wird bei Bernhard von Clairvaux wieder deutlich hervortreten (vgl. B 3.1.3).

einen Aspekt des Höhepunkts der mystischen Schriftauslegung markieren. Am Ende dieses Kapitels soll entschieden werden, ob die Auslegungen dieser Zeit noch aktuell Bedeutung beanspruchen können und ob eine Inspiration der Vulgata-Auslegung postuliert werden sollte oder nicht.

Im letzten Teil C „*Mystik und die Hoheliedauslegung im 21. Jahrhundert*“ verfolge ich die Frage, wie Hld 2,4 heute ausgelegt wird. Dabei stelle ich kurz die einzelnen Positionen zur Richtung der Hoheliedauslegung dar und frage, inwiefern sie die mystische Auslegung von Hld 2,4 rezipieren und welche Bedeutung sie ihr zumessen. Am Ende aller Untersuchungen entscheide ich dann im Fazit über die Fragen: (1) Ist Hld 2,4 möglicherweise inspiriert? (2) Ist die mystische Auslegung von Hld 2,4 überholt? (3) Ist theologische Exegese noch zeitgemäß?

Abschließend stellt sich evtl. der ein oder die andere die Frage: Wozu ein Forschungsschwerpunkt wie *Text und Mystik*? Wozu sich in der heutigen aufgeklärten Zeit noch mit dem geistigen Schriftsinn oder gar der Mystik selbst beschäftigen? Zunächst ist die biblische Auslegungstradition historisch interessant, weil sie Einblick in Leben und Denken vergangener Menschen und Zeiten gibt und so eine Brücke vom Hier und Jetzt zur Zeit der Entstehung dieser Schriften schlägt und diese näher beleuchtet. Des Weiteren ist nach katholischem Verständnis Tradition nicht etwas Vergangenes, Abgeschlossenes, sondern gelebte Heilsgeschichte und Überlieferung (*traditio*) des göttlichen Wortes, die nie gänzlich ihre Bedeutung für die Gegenwart verlieren kann. Gott selbst spricht von der Bedeutung dieses zu verstehenden Wortes, wenn er sagt: „*Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht als das, wozu ich es ausgesandt haben*“ (Jes 55,11). Theologische Schriftauslegung sollte eingebettet sein in eine spirituelle Praxis. Dieser Meinung war auch Karl Rahner, wenn er davon spricht, dass „*der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sein*“⁴ Wird. Damit soll keinen wissenschaftskritischen Stimmen Gehör verschafft werden, die entweder Wissenschaft oder Theologie als Wissenschaft ablehnen. Vielmehr will ich eine Lanze für den Mehrwert der Theologie brechen, die nicht nur wissenschaftlich, sondern auch – und damit zugleich – existentiell relevant ist. Eine solche existentielle Relevanz besitzt gerade die Mystik, weil sie dem modernen Menschen, der sich zumeist auf „Sinnsuche“ oder „spiritueller Selbstfindung“ befindet ein Angebot ist, den Reichtum des christlichen Glaubens und der Bibel (Wieder-)zuentdecken. Damit sind wir wieder am Ausgangspunkt: Der Sinn von Theologie Hilfe bei der Erreichung meines Seelenheils und dem meines Nächsten. Es wird daher Zeit *in medias res* zu gehen.

⁴ RAHNER, Karl, *Zur Theologie und Spiritualität in der Pfarrseelsorge*, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980, 161.

A. Voruntersuchungen

1. Terminologie und allgemeine Einordnungen des Hohenliedes

Dieses Kapitel dient dazu, Missverständnisse aufgrund von Unklarheiten möglichst gering zu halten. Außerdem wird der aktuelle Forschungsstand rekapituliert, um eine angemessene Ausgangsbasis für die Beschäftigung mit dem Hohelied anzubieten.

1.1 Terminologie

Der mehrfache Schriftsinn und die mystische Schriftauslegung

Ein berühmter mittelalterlicher Lehrspruch fasst die vier Schriftsinne zusammen:

„*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*“ Das bedeutet übersetzt: „*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.*“⁵

Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn hat verschiedene Etappen durchlaufen.⁶ Bereits Philo von Alexandrien unterschied um die Zeitenwende einen allegorischen von einem buchstäblichen Sinn. In den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten entwickelten sich in Antiochien und Alexandrien zwei Schulen, die sich jeweils nur mit einem der beiden Sinne befassten. Die Synthese gelang dann durch Origenes, der zwischen *sensus historicus* (=buchstäblich) und *sensus mysticus* (=geistig) unterschied. Später teilte er den geistigen Schriftsinn noch einmal auf in einen allegorischen und einen tropologischen (=moralischen) Sinn. Im fünften Jahrhundert ergänzte Johannes Cassian den geistigen Schriftsinn noch um eine eschatologische Dimension, die Anagogie genannt wird.

Der buchstäbliche Sinn (*ad litteram*), der auch historischer Schriftsinn genannt wird, diente bis zur Reformation als Ausgangspunkt der Untersuchungen, auf die dann der vertiefende geistige Schriftsinn aufbaute.⁷ Ab der frühen Neuzeit, besonders ab der Reformationszeit gewann der literale Schriftsinn immer mehr an Bedeutung. Aus ihm entwickelt sich eine kritische Arbeitsweise, die den Vorläufer der heutigen historisch-kritischen Methode bildet. Durch diese Prioritätenverschiebung setzt ein Paradigmenwechsel ein, der „*die Wirksamkeit der Lehre vom*

⁵ Der Verfasser gilt als unbekannt. Die Übersetzung folgt dem KKK Nr. 118.

⁶ Der geschichtliche Überblick folgt PEIL, Dietmar, Art. „*Schriftsinn, mehrfacher*“, in: NÜNNING, Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Vierte akt. und erw. Auflage*, Stuttgart 2008, 648f.

⁷ Die einzige Ausnahme bilden die Versuche einiger Scholastiker – u. a. Thomas von Aquin – den historischen Sinn als vernünftiger anzusehen und damit zu arbeiten. Dies führte aber eher zu einer Steinbruchexegeese, die politische Führungskräfte zu Ausbau und Sicherung ihrer Machtansprüche nutzten (vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 65).

m.Sch. ein[ge]schränkt“.⁸ Dies ist einer der Gründe, warum die auslegungsgeschichtlichen Betrachtungen dieser Arbeit mit den Kommentaren des Mittelalters enden.

Der allegorische Sinn befasst sich vor allem mit dogmatisch–ekklesiologischen Fragen und ist daher spätestens ab dem Wechsel vom ersten ins zweite nachchristliche Jahrtausend relativ unflexibel. Der tropologische Sinn, der nach der Lebensbewältigung fragt, beschäftigt sich mehr mit dem Individuum und war demzufolge immer etwas freier handzuhaben.

Er kann m. E. in zwei Bereiche unterteilt werden: (1) Wie führe ich ein gutes Leben (moralischer Sinn)? (2) Wie gelange ich zur Vereinigung mit Gott (mystischer Sinn)? Diese beiden Auslegungsvarianten sind allerdings nicht weit voneinander entfernt, da letztlich beide auf die gleiche Frage hinauswollen: jene nach dem gelingenden Leben.

Die bisherigen Sinne fasst auch Gregor der Große in seinem *Widmungsbrief an Leander 3* zusammen:

*„Man muß nur wissen, daß wir einiges in historischer Auslegung kurz durchgehen und anders mittels der Allegorie im Aufspüren von Sinnbildern gründlicher erforschen, wieder anderes allein anhand der moralischen Allegorie erörtern, manches aber in dreifacher Weise untersuchen, indem wir es unter jedem Aspekt zugleich befragen. Denn zunächst legen wir das Fundament der historischen Bedeutung, das Haus unseres Geistes zu einer Burg des Glaubens; schließlich verleihen wir durch die Anmut des moralischen Sinnes dem Gebäude sozusagen einen farbigen Anstrich.“*⁹

Der anagogische Sinn ist meist spekulativ und fragt nach dem finalen bzw. eschatologischen Sinn einer jeden Textstelle.

Um den mehrfachen Schriftsinn korrekt zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, unter welchen Voraussetzungen bzw. mit welchen Kriterien die Kirchenväter arbeiteten.

Ein Kriterium ist die Einheit der Schrift (*unitas Scripturae*), die davon ausgeht, dass die Texte im Kanon der Heiligen Schrift zueinander in Beziehung stehen.¹⁰ Dieser Grundsatz stimmt mit dem literaturwissenschaftlichen Ansatz der Intertextualität überein,¹¹ setzt zugleich aber auch einen idealen Leser, dem der gesamte Bibeltext geläufig ist, voraus.¹²

⁸ Ib. 649.

⁹ GREGOR D. GR., *Moralia in Job*, Widmung an Leander 3 (Übers. n. M. FIEDRWOICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung*, 183).

¹⁰ Vgl. zu den Kriterien allgemein und zur Einheit der Schrift im Besonderen: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Hieronymus als Gesprächspartner einer zeitgemäßen Bibelwissenschaft*, in: BIRNBAUM, Elisabeth u. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Kohelethkommentar des Hieronymus* (BETL 268), im Erscheinen begriffen.

¹¹ Darauf wird in A 2 noch genauer eingegangen werden.

¹² In *Philocalie* 6,2 wird dies sehr anschaulich beschrieben: *„Es ist wie bei den Saiten des Psalters und der Zither: jede von ihnen bringt einen Klang hervor, der dem der andren Saiten unähnlich scheint. Wer ungebildet ist und die Regeln musikalischer Harmonie nicht kennt, meint, sie stünden wegen der Unähnlichkeit der Klänge in Disharmonie. Ebenso glauben die, welche die Harmonie Gottes in den heiligen Schriften nicht zu vernehmen verstehen, daß die alte Schrift mit der neuen nicht in Einklang stünde, ebensowenig die Propheten mit dem Gesetz oder die Evangelien untereinander oder der Apostel mit dem Evangelium oder mit sich selbst oder mit den übrigen Aposteln. Doch kommt jemand, der die Musik Gottes erlernt hat – ein Weiser in Taten und Worten ... er weiß*

Ein zweites Kriterium ist die prinzipielle Uneindeutigkeit und daraus folgende Sinnoffenheit des biblischen Textes, die sich aus dem Befund ergibt, dass es zwar viele Autoren, aber nur einen Urheber (*auctor*) der Schrift gibt: Gott.¹³ Auch die Feststellung, dass der Sinn dem Wortlaut im Zweifel übergeordnet werden muss (*verbum abbreviatum*) ist ein Randkriterium in der patristischen Exegese.

Die wichtigste Prämisse ist aber der existentielle Zugang zur Heiligen Schrift, der nur durch eine ausgeprägte spirituelle Praxis zu erreichen ist. So sieht es auch De Lubac wenn er schreibt:

„[D]er geistige Sinn als symbolischer oder mystischer Sinn ist jener, der objektiv beim geistigen Leben mündet und zugleich subjektiv nur als die Frucht eines geistigen Lebens verliehen werden kann. (...) Das Wort Gottes, das lebendige und wirksame Wort, erhält seine wahre Vollendung und die Fülle seiner Bedeutung nur durch die Umwandlung, die es im Menschen bewirkt, der es aufnimmt.“¹⁴

Genau diesen Zustand zu erreichen, ist das Ideal der mystischen Schriftauslegung. Sie strebt nach der Vereinigung mit Gott, die nur in der Konversion zu einem spirituell-tugendhaften Leben verstanden werden kann. In sie geht die gesamte Existenz des Exegeten ein. Die mystische Schriftauslegung nimmt nach Ohly einen ganz besonderen Stellenwert innerhalb der Tradition der geistlichen Schriftauslegung ein, weil sie quasi als Neuaufbruch zu betrachten ist:

„Die Verschiebung des Gewichtes von dem heilsgeschichtlichen auf den mystischen Aspekt, von der Kirchen- und Seelengeschichte, führte zu einer Verinnerlichung der Exegese und damit in diesem Bereich zur Überwindung der klassischen Allegorese. Der außergeschichtlichen Begegnung der Seele mit Christus in der unio und compassio gegenüber, konnte das heilsgeschichtliche, in Liturgie und Sakrament der Kirche fortlebende Wirken Gottes an Betonung verlieren.“¹⁵

Indem der buchstäbliche Sinn gegen Ende des ersten Jahrtausends kaum mehr als Wurzel betrachtet werden konnte, weil er so stark an Bedeutung eingebüßt hatte, fehlte der Allegorese die ausreichende Quelle, sodass sie auszutrocknen und spröde zu werden begann. Dies führte zu einem Zerbrechen von Stamm (Tropologie) und Krone (Anagogie). Aus dem verbliebenen Rest erblühte die mystische Schriftauslegung als neue Knospe und bisher letzte Blüte des mehrfachen Schriftsinns.¹⁶

nämlich, daß die gesamte Schrift ein einziges, vollkommenes und abgestimmtes Musikinstrument Gottes ist, das mittels verschiedener Klänge eine einzige heilsame Melodie für die hervorbringt, die sie kennenlernen wollen.“ (Übers. n. M.F. 41-43; Herv. B.C.).

¹³ „*Auctor sacrae Scripturae Deus est*“ (S. th. I q.1a 10). Vgl. dazu den Artikel SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Bibel unter neuen Blickwinkeln“*, BiKi 3 (2008), 179-183.

¹⁴ DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 26f.

¹⁵ OHLY, *Hoheledstudien*, 311.

¹⁶ Vgl. Ib. 311.

Der Begriff Mystik und das Hohelied

Beim Begriff „Mystik“ ist es ähnlich wie bei „Spiritualität“. Jeder hat eine eigene ungefähre Vorstellung, was der Begriff meinen könnte, daher muss der eigene Zugang abgeklärt werden. Ich orientiere mich an der allgemeinen Definition von Alois Haas, der sagt:

„In einem allgemeinsten Sinn darf Mystik als jene religiöse Erfahrungsebene gekennzeichnet werden, in der sich eine stringente Einheit zwischen Subjekt und Objekt dieser [transzendenten] Erfahrung in irgendeinem noch näher zu bezeichnenden Sinn abzeichnet.“¹⁷

Die etymologische Wurzel geht auf das griechische *μυστική* zurück, das „geheim“ oder „eingeweiht“ bedeutet.¹⁸ Mystik ist also entweder eine Geheimlehre, die nur von einer Gruppe von Eingeweihten verstanden werden kann oder sie spricht von einer Erfahrung, die uns in ihrer Gänze immer entzogen bleibt.¹⁹ Für die erste Version gibt es in der Antike zahlreiche Beispiele von Mysterienkulten, zu denen auch der populäre Dionysus-Kult und der Mithras-Kult zählten.²⁰ Das Christentum setzte sich bewusst von solch meist archaischen Ritengemeinschaften ab und beschäftigte sich mit dem Geheimnis Gottes, vor allem mit christologischen Fragen.²¹ Das christliche Mystikverständnis baut in erster Linie auf platonischer Philosophie auf und entscheidet sich damit zwangsläufig, im Gegensatz zu einem monistischen (=Einigung mit allen Wesenheiten), für einen theistischen Ansatz (=Einigung mit Gott).²²

Innerhalb der christlichen Mystik gibt es zwei grobe Richtungen. Die eine ist stark rational verortet und wird Wesensmystik, cherubische Mystik oder spekulative Mystik genannt. Die andere rekuriert stärker auf das Gefühl der Erfahrung und wird Liebesmystik, seraphische Mystik oder affektive Mystik genannt.²³

Für die Mystik spielt die Bibel eine wichtige Rolle. Sie ist in den meisten Ausprägungen fester Bestandteil einer täglichen asketisch-spirituellen Praxis. Diese kontemplative Praxis wird an einem Ruheort eingeübt, der, in Anlehnung an die biblische Tradition, in welcher immer wieder ein Berg zum Ort der Gottesbegegnung wird, *mons contemplationis* heißt.²⁴ Das Ziel jeglicher christlich-mystischer Praxis ist die einigende Erfahrung mit Gott (*unio mystica*).²⁵ Die Verei-

¹⁷ HAAS, Alois M., *Was ist Mystik?*, in: RUH, Kurt (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, 319-341, 319f.

¹⁸ Interessant ist, dass der Begriff in der christlichen Tradition so eine breite Rezeption erfahren konnte, obwohl es quasi keinen biblischen Beleg gibt (vgl. HAAS, *Was ist Mystik?*, 323f.).

¹⁹ Vgl. Ib. 323.

²⁰ Vgl. KOLLMANN, Bernd, *Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte*, Darmstadt 32014, 168-175.

²¹ Vgl. FIEDROWICZ, Michael, *Theologie der Kirchenväter*, Freiburg i.Br. 2007, 25-27.

²² Vgl. HAAS, *Was ist Mystik?*, 322; 325.

²³ Vgl. Ib. 333.

²⁴ Vgl. Ib. 333.

²⁵ Vgl. Ib. 333.

nigung wird durch ein scheinbar passives Element des zu–Gott–gezogen–werdens verdeutlicht,²⁶ das zwar ekstatisch genannt werden kann, aber kein reales Verlassen der eigenen Physis beschreibt. Um solchen Missverständnissen vorzubeugen, die zum Teil durch eine unreflektierte Übernahme fernöstlicher Meditationspraktiken entstanden, betont das Schreiben der Glaubenskongregation „*Orationis formas*“, dass kein reales Verlassen des Körpers während der Einigung oder zu irgendeinem anderen Zeitpunkt beschrieben werden könne, da sonst von einer unchristlichen Leibfeindlichkeit ausgegangen werden müsste.²⁷ Auch eine reale Einswerdung von Mensch bzw. Kirche und Christus ist eine zu vermeidende Fehlannahme.²⁸

Die Auslegung des Hohenliedes hat innerhalb der mystischen Theologie immer einen besonderen Stellenwert eingenommen. Aus diesem Text heraus entwickelte sich ein eigenes nuptiales oder auch brautmystisches Verständnis,

„[e]ine Form von mystischer Erfahrung, die gewissermaßen in allen Formen im Christentum immer wieder autonom durchbricht, (...), in der sich Gott und Mensch personal als Bräutigam und Braut begegnen. Diese erotische Mystik in Form einer „heiligen Hochzeit“ ist so kostbar, weil sie das Personale in der Begegnung zwischen Gott und Mensch in äußerster Sichtbarkeit darstellt.“²⁹

Die nuptiale Mystik tritt erstmals bei Clemens von Alexandrien auf, obwohl er keinen eigenen Hoheliedkommentar verfasst hat,³⁰ und nimmt schon früh sehr moderne Züge an. Zum Beispiel das mittelalterliche Johannes–Christus–Motiv oder die Vorstellung eines femininen Christus, der in seiner Liebe mütterliche Züge entwickelt können zur Untermalung dieses Aspektes dienen.³¹ Es ließe sich noch Vieles sagen, stattdessen wenden wir uns aber noch einmal allgemeineren Betrachtungen zu.³²

Es gibt zwei wichtige Eigenschaften mystischer Erfahrung, die im Rahmen dieser kurzen Definition erläutert werden müssen: (1) Eine Erfahrung bzw. Begegnung ist immer etwas Unmittelbares. (2) Man kann eine mystische Erfahrung nur rückblickend und durch das Medium Sprache umschreiben.

²⁶ Richard Valantasis, Co-Director des *Institute for Contemplative Living*, wendet in einem Aufsatz ein, dass die Passivität eher ein Phänomen der christlich westlichen Tradition sei und man in Rückkopplung an die Traditionen des christlichen Osten noch viel Potential habe, sich mit aktiveren Formen auseinanderzusetzen (vgl. DERS., *Asceticism as a Sacred Marriage: An Essay on Eastern and Western Theories*, in: NISSINEN, Martti (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (Suppl. to *Vetus Testamentum* 148), Leiden, Boston 2012, 437-455.

²⁷ Vgl. DH 4860-4862: Schreiben der Glaubenskongregation „*Orationis formas*“ (15.10.1989), bes. DH 4861.

²⁸ Vgl. PIUS XII. [PAPST], Enzyklika „*Mystici corporis*“, (29.06.1943), DH 3800-3822, 3816.

²⁹ HAAS, *Was ist Mystik?*, 333.

³⁰ Spuren dieser mystischen Richtung lassen sich auch in gänzlich anders angelegten Werken finden, z. B. bei EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 10,4 oder GREGOR DER GROSSE, *ep. ad Domitianus* 6.

³¹ Vgl. RIEHLE, *Englische Mystik des Mittelalters*, 60-63.

³² Als Überblick bzw. thematische Vertiefung sei empfohlen: Art. „*Brautmystik*“, in: LTHK³ Bd. 2; BRÉSARD, Luc, *Bernard et Origene. Le symbolisme nuptial dans leurs œuvres sur le cantique*, in: Cîteaux. *Comentarii cistercienses* 36 (1985), 129-151.

Ad (1): Eine (mystische) Erfahrung zu machen, ist im Allgemeinen etwas, das den Alltag überschreitet und in einen Zustand mündet, in dem man nicht über sie sprechen kann.³³

Daher ist „eine bloße intellektuelle Kenntnisnahme [der christlichen Mystik] nicht ausreichend, wie jeder, der sich damit (...) befasst, aus eigener Erfahrung weiß“.³⁴ Um mystische Erfahrungen wirklich verstehen zu können, muss man sie erlebt haben. Diese Art der Theologie verdeutlicht daher wie keine andere die Unvertretbarkeit des Individuums in seiner Begegnung mit Gott.

Ad (2): Das Sprechen über die mystische Erfahrung ist kein unzureichendes Instrument, sondern es trägt einen notwendigen „medialen Charakter“³⁵, der eine Reflexion der Erfahrung ermöglicht. Dies ist sowohl für das Nachvollziehen mystischer Kommentare, als auch für den Umgang mit dem biblischen Text zu beachten.³⁶ Die sprachlich angemessenste Form der Überlieferung dürfte eine Mnemotechnik sein, wie sie Jan Assmann in seinem Konzept des kulturellen Gedächtnisses vorschlägt, d. h. eine Art Hinführung zur Erfahrung, aber auch eine Hilfestellung, die Erfahrung wenigstens ansatzweise umreißen bzw. vergleichen zu können.³⁷

Anhand dieser wenigen Skizzen sollte verdeutlicht werden, dass sowohl der mehrfache Schriftsinn als auch der Mystikbegriff sehr vielschichtig ist. Darüber hinaus ging es darum zu zeigen, dass mystische Schriftauslegung etwas ist, das erfahren werden muss. Dennoch bietet diese Arbeit eine Reflexion an, die sowohl in literaturwissenschaftlicher als auch in theologischer Hinsicht die Relevanz der mystischen Exegese nachzuweisen sucht.

1.2 Autor, Gattung, Gliederung, Ort und Zeit der Abfassung

In diesem Kapitel wird es um den aktuellen Forschungsstand zu den Eckdaten des Hoheliedes gehen, um den Kriterien einer historischen Untersuchung zu genügen.

³³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Theologie und Mystik – eine Integrationsaufgabe*, in: *Mystik und Theologie* 2 (2001), 20-25, 20.

³⁴ *Ib.* 24.

³⁵ HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 14.

³⁶ Zur vertiefenden Beschäftigung sei verwiesen auf HAUG, Walter, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: RUH, Kurt (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, 494-508.

³⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Theologie und Mystik*, 21f.; als Überblick mit hervorragendem Vertiefungsangebot zu Assmann und seiner Theorie empfehle ich folgende Art. aus NÜNNING, Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Vierte akt. und erw. Auflage*, Stuttgart 2008: ERLI, Astrid, Art. „Assmann, Aleida und Jan“, 33f.; NÜNNING, Ansgar, Art. „Gedächtnis, kulturelles“, 239f.

Autor

Die Verfasserfrage wird in der Regel kaum gestellt, weil sie zu spekulativ ist. Sicher ist jedoch, dass der in Hld 1,1 erwähnte König Salomo nicht der Verfasser sein kann, da die Datierung dies nicht zulässt. Es ist von mehreren Verfasserschaften auszugehen, die in einer Endredaktion zu einer Einheit zusammengestellt wurden.³⁸

Überraschenderweise gibt es dennoch einige Exegeten, die annehmen, dass der Verfasser niemand anderer als eben jener König Salomo gewesen sein kann und die sich auch durch den jahrzehntelangen Forschungskonsens, dass dies empirisch nicht möglich sei, keineswegs verunsichert lassen.³⁹

Ort und Zeit

Die früheste Datierung des Hohenliedes wird um 1.000 v.Chr. in der Nähe zu Ägypten angesetzt. Diese kann aber getrost übersehen werden, da sie mehr der Interessenförderung einiger Exegeten entsprach, als den erhobenen Nachweisen.⁴⁰

Ein früherer Datierungsversuch aus den 1950er-Jahren tendierte auf die Zeit des 9.-7. Jahrhunderts ins Nordreich, mit der Begründung es handle sich um ein dialektal eingefärbtes Werk.⁴¹

Der aktuelle Forschungskonsens seit spätestens den 1990er-Jahren ist allerdings die Datierung auf die persisch-hellenistische, also die nachexilische Zeit.⁴² Diese Position ist sinnvoll, weil sie am besten die thematischen und philologischen Verknüpfungen, zum Beispiel Aramaismen innerhalb des Buches erklärt.

³⁸ Die Verweise werden erst in der Gattungsfrage gegeben, da sich zu dieser Frage in den meisten Kommentaren keine ausreichenden Angaben finden lassen.

³⁹ Ein eindrückliches Beispiel ist der evangelikale Prediger Warren W. Wiersbe, der genau dies behauptet (vgl. DERS., *Sei hingegeben. Gottes Willen tun, was es auch kosten mag*, Dillenburg 2006, 175). Er betont außerdem, dass das einzige Thema des Hohenliedes die eheliche Sexualität sei (176), die Christus als einzige von der Sünde befreite Form betrachte (179). Der untersuchte Vers Hld 2,4 gilt ihm schließlich als patriarchaler Machtbeweis. Um sicher zu gehen, dass seine Botschaft nicht missverstanden wird, hat er ans Ende seines Werkes zielführende Fragen formuliert (vgl. Anhang 14). Ein solcher Kommentar kann m. E. nur als manipulative Bibelauslegung und Eisegeese angesehen werden.

⁴⁰ Vgl. KEEL, Othmar, *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1986, 60.

⁴¹ Vgl. BUTTRICK, George A. (ed.), *Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah* (The Interpreters Bible Vol. 5), London 1956, 97.

⁴² Vgl. HAAG, Ernst, Art. „Hohelied“, in: LThK³ Bd. 5 (1996), Sp. 224-226, 225; HESS, Richard S., *Song of Songs* (Baker Commentary), Grand Rapids, MI 2005, 20; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Hohelied*, in: ZENGER, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart³2005, 1280-1282, 1280; ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 66f.

Gattung

In der heutigen Forschung herrscht fast einhelliger Konsens darüber, dass es sich beim Hohelied um eine Sammlung von Liebesliedern handelt, die ihren Sitz in der weisheitlichen Literatur hat.⁴³ Innerhalb dieser Sammlung(en) wechseln die Einzelgattungen zwischen Liebes-, Sehnsuchts- Hochzeitsliedern usw. ab.⁴⁴ Dass ein solches Sammelwerk zur Liebesdichtung möglich ist, weist Zakovich in einem ausführlichen Exkurs nach.⁴⁵

Das aus der Auslegungsgeschichte überlieferte Modell einer Dramenkonzeption,⁴⁶ die aus der Liedersammlung eine Art Oper komponiert, ist auch heute noch nicht völlig ad acta gelegt. Bereits in den Kommentaren von Delitzsch (1851) und Jacobi (1882) gibt es Versuche einer Restaurierung, teils mit zwei (Braut und Bräutigam=König), teils mit drei Protagonisten (Braut, Bräutigam, König).⁴⁷ In letzter Zeit wies zum Beispiel Peter Höffken in einem Artikel darauf hin, dass es sich um ein Lehrstück „temporaler Belehrung über die Liebe“⁴⁸ handelt, das keine sachliche Eingrenzung, sondern eine literarische Verdeutlichung sein will. Auch der Züricher Religionswissenschaftler und Experte für Fragen des Alten Orients Christoph Uehlinger widmete sich noch einmal der Dramenkonzeption und versucht eine sinnvolle Dreierkonstellation mit passender Gliederung aufzuzeigen.⁴⁹ Seine Darstellung umfasst die Etappen: Verschleppung in den Palast, erste Flucht, Hochzeit, erneuter Fluchtversuch, dritter Fluchtversuch bei den Wagen des Pharaos, Triumph von Freiheit und Liebe.⁵⁰

Auch wenn diese Vorschläge sehr interessanter scheinen, ist die gemäßigte Position von Barbiero wahrscheinlicher, der sagt, dass die Gattung Drama sich nicht ausreichend nachweisen lasse und es sich eher um dramatische Elemente in einzelnen Liedern der Sammlung handelt.⁵¹

⁴³ BARBIERO, *Song of Songs*, 4; GRIFFITHS, *Song of Songs*, xxiii; SCHWAB, Gustav, *The Song of Songs' Cautionary Message Concerning Human Love* (Studies in biblical literature 41), New York, Bern [u.a.] 2002, 26; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Hohelied*, in: ZENGER, Erich u. FREVEL, Christian, (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2011, 474-483, 479, ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 38-47.

⁴⁴ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (Zenger/Frevel), 479.

⁴⁵ ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 47-64.

⁴⁶ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 37. Er verweist darauf, dass die Dramenkonzeption durch Randbemerkungen zur Rollenverteilung in den Codices Sinaiticus und Alexandrinus überliefert sind und vermutlich als Ausgangslage gedient haben. Er selbst spricht sich aber gegen die Dramenkonzeption aus (vgl. a.a.O. 38).

⁴⁷ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 37f.

⁴⁸ Vgl. HÖFFKEN, Peter, *Das Hohelied und Salomoliteratur*, in: GRAUPNER, Axel, DELKURT, Holger [u.a.], *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 125-135, 134. Interessant ist außerdem, dass dieser Art. sich der Frage der Zusammengehörigkeit der drei salomonischen Bücher stellt und zu dem Schluss kommt, dass dieses Konzept auch heute noch Sinn macht.

⁴⁹ Vgl. UEHLINGER, Christoph, *Anthologie oder Dramaturgie?*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 3 (2001), 35-39.

⁵⁰ Vgl. Ib 38.

⁵¹ BARBIERO, *Song of Songs*, 16f.

Gliederung

Die Grobgliederung folgt dem Vorschlag von Barbiero:⁵²

Prologue 1:2–2:7			Sick with love 2:5 Embrace 2:6 Awakening 2:7
Part I 2:8–5:1	Songs of the beloved woman Choral intermezzo Songs of the beloved man	Matinée 2:8–17 Nocturn 3:1–5 Nuptial procession 3:6–11 Contemplation 4:1–7 Encounter 4:8–5:1	Mutual belonging 2:16 Grazing among the lotus flowers 2:16 Passage of the day 2:17 The young stag on the mountains 2:17 Awakening 3:5 Ascent 3:6 Grazing among the lotus flowers 4:5 Passage of the day 4:6 The young stag on the mountains 4:5–6
Part II 5:2–8:4	New songs of the beloved woman New songs of the beloved man Final song of the beloved woman	Separation 5:2–8 Remembrance 5:9–16 Love found again 6:1–3 Contemplation 6:4–12 Desire 7:1–11 Union in Nature 7:12–14 Union in the city 8:1–4	Sick with love 5:8 Mutual belonging 6:3 Grazing among the lotus flowers 6:3 Mutual belonging 7:11 Embrace 8:3 Awakening 8:4
Epilogue 8:5–14			Ascent 8:5 The young stag on the mountains 8:14

Da es in dieser Arbeit besonders um Hld 2,4 geht, werden hier verschiedene Gliederungsvorschläge zur Subeinheit exemplarisch verglichen.

Barbiero gliedert den Prolog als Hld 1,2–2,7, wobei Hld 2,4 die Vereinigung markiert,⁵³ und begründet diese Entscheidung wie folgt:

⁵² BARBIERO, *Song of Songs*, 20.

⁵³ Vgl. Ib. 53.

„The theme of the ‘chamber’ reappears at the center of the composition (1,12); the verse forms a bridge between the first and the last strophe and expresses symbolically the desire which leads to union. (...) As always in the Song, the compositional unit goes from the separation of the lovers to their union by way of their reciprocal admiration and desire.“⁵⁴

Zakovich geht wesentlich kleinschrittiger vor und schlägt als Einheit nur Hld 2,4–7 vor.⁵⁵ Dies sei ein Dialogrede der Frau an die „Töchter Jerusalems“, der eine Spannung in 2,4a zwischen Innenwelt und Außenwelt kreierte, die sich im (gewaltsamen?) Hinein–Gezogen–Werden entlädt.⁵⁶ Als Begründung verweist er auf die parallele Konstruktion in Hld 1,4b α.⁵⁷

Ludger Schwienhorst–Schönberger spricht sich ebenfalls für die von Barbiero bevorzugte Variante von Hld 1,2–2,7 aus und begründet dies mit einer schematischen Gliederung durch das gesamte Hohelied (A – B – C – D – C' – B' – A'), in welcher Hld 1,2–2,7 sein Pendant in Hld 8,6 als Ausdruck höchster Sehnsucht findet.⁵⁸

Abschließend denke ich kann die Struktur von Hld 1,2–2,7 als vernünftig übernommen werden, da Zakovich zwar kleinere, aber nicht in Widerspruch geratende Einheiten angeboten hat.

Nachdem die Grundlagen zur Beschäftigung mit dieser Arbeit vorgestellt worden sind, folgt die Methodendiskussion.

2. Methodendiskussion

In der Methodendiskussion soll es vor allem um zwei Fragen gehen: Wie aktuell ist die patristische Schriftauslegung? und Welche Bedeutung kommt der Inspiration innerhalb der Schriftauslegung zu?

2.1 Wie aktuell ist die patristische Schriftauslegung?

In einer exegetischen Arbeit am Beginn des 21. Jahrhunderts kommt man nicht umhin, die Wissenschaftlichkeit einer solchen Frage zu legitimieren, bevor man zu ihrer näheren Untersuchung schreiten kann.

Der Heidelberger Alttestamentler Manfred Oeming, der in Fragen der biblischen Hermeneutik als Autorität im deutschen Sprachraum gelten kann, stellt auf S.176 seiner *Biblischen Hermeneutik. Eine Einführung* schematisch noch einmal die nicht weniger als 17 interpretatorischen

⁵⁴ Ib. 51.

⁵⁵ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 76.

⁵⁶ Vgl. Ib. 78f.; 88f.

⁵⁷ Vgl. Ib. 71.

⁵⁸ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (Stuttgarter AT), 1278f.

Zugänge zur Heiligen Schrift dar, die er im Laufe des Buches exemplarisch vorgestellt hat.⁵⁹ Über diese Zugänge sagt er, „*daß das ganzheitliche Verstehen der Bibel eine regulative Idee ist [aufgrund derer] niemand sagen kann, daß er die Bibel verstanden habe.*“ Stattdessen zeige sich, dass „*jede der Methoden bestimmte Facetten des Bibeltextes besonders klar erhellen kann und somit ein relatives Recht hat, daß aber andererseits jede ihre blinden Flecken hat und somit der kritischen Ergänzung bedarf.*“⁶⁰ Noch wichtiger aber ist sein daraus gezogenes Resümée:

„*Die gegenwärtige Methodenfülle und die mit ihr verbundene Sinnflut sollte man aber weder als etwas prinzipiell Neues noch als etwas Beängstigendes einstufen. Sie ist vielmehr als eine von der Eigenart des Verstehens her notwendige Transformation der antiken Lehre vom vierfachen Schriftsinn zu begreifen (...)* Diese Einsicht impliziert notwendige Folgerungen: *Biblexegese kann und darf nicht eindimensional sein, sie muß sich vielmehr öffnen für die faktisch gegebene Fülle der Interpretationskategorien. (...) In der Vieldimensionalität des Verstehensprozesses hat die ‚multiplicity of approaches‘ ein fundamentum in re und ist daher völlig legitim.*“⁶¹

Wenn die patristische Schriftauslegung einen Raum unter den aktuellen Methoden der Auslegung beanspruchen soll, so muss sie dazu nicht perfekt sein, sondern ihre Kriterien offenlegen, um ihren wissenschaftlichen Anspruch zu prüfen. Dabei wird es nicht darum gehen, eine offensichtlich in die Jahre gekommene Methode weiterzuführen, von der Henri de Lubac schon vor über 50 Jahren bemerkte: „*Gewiß ist, dass die heutige Exegese niemals die gleiche Gestalt mehr wird annehmen können, wie die der Väter.*“⁶² Er schlägt daher vor, die Religionsgeschichte der Spätjuden und der ersten Christen in den historischen Sinn miteinzubeziehen und insgesamt ein Neubedenken des geistigen Schriftverständnisses vorzunehmen.⁶³

In der nachfolgenden Methodenfrage wird es um nicht um die Materie der patristischen Schriftauslegung, sondern um ihre Form, d. h. ihre Prinzipien gehen. Dazu habe ich mich – ausgehend von einigen Recherchen⁶⁴ – für die Untersuchung folgender fünf Prinzipien entschieden: Einheit der Schrift, Selbstausslegung der Schrift, mehrfacher Schriftsinn, Glaubensgemeinschaft als Interpretationsgemeinschaft und existentielle Relevanz. Nicht beachtet werden kann die Frage

⁵⁹ Vgl. OEMING, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 31-174. Die siebzehn exemplarisch vorgestellten Methoden lauten: Historisch-Kritische Exegese, Sozialgeschichtliche Exegese, Historische Psychologie, New Archaeology, Linguistische Methoden, NLC/Narratologie, Kanonische Schriftauslegung, Exegese als Sprachgeschehen, Wirkungsgeschichtliche Exegese, Tiefenpsychologische Exegese, Symbolorientierte Exegese, Bibliodrama, Befreiungstheologische Exegese, Feministische Exegese, Dogmatische Bibelauslegung, Fundamentalismus und Existenziale Interpretation.

⁶⁰ Vgl. für beide Zitate OEMING, *Biblische Hermeneutik*, 175.

⁶¹ *Ib.* 176 (herv. B.C.).

⁶² DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 75.

⁶³ Vgl. *Ib.* 31f. An anderer Stelle bemerkt de Lubac, dass im Grunde Interpretation immer schon ein geistiges Verständnis voraussetze und deshalb die Abkehr von diesem Begriff jede Seriosität einbüßt (vgl. a.a.O. 17¹⁸).

⁶⁴ Besonders hilfreich war „*Teil C. Die Richtschnur der Schrift*“ in FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 97-187.

nach dem Verhältnis von „Verstehen“ und „Erklären“, weil sie ein zu weites Feld aufrollt, das in Relation zur Ausgangsfrage nur zu viel oder zu wenig behandelt werden kann.⁶⁵

(a) Einheit der Schrift (*unitas Scripturae*)

Unter Einheit der Schrift ist im weiteren Sinn die Untrennbarkeit von Altem und Neuem Testament und die Unantastbarkeit des Kanons biblischer Schriften (nach katholischer Zählung) gemeint.⁶⁶ Im engeren Sinn meint sie aber, dass es sich bei den Büchern der heiligen Schrift nicht um eine Art zufällige Zusammenstellung oder Bibliothek von Werken verschiedener Autoren handelt, sondern um das durch die inspirierten Verfasser schriftgewordene Gotteswort des einen Urhebers.⁶⁷ Dieser Gedanke richtete sich in der frühen Kirche stark gegen all jene Eisegeten, die nur einzelne, für sie nützliche Stücke aus der Schrift herausbrachen, um sie – ihres Kontextes beraubt – auszulegen, oder einen Bibeltext gegen einen anderen auszuspielen.⁶⁸ Bereits im Mittelalter gab es Tendenzen zwischen Form und Inhalt der Heiligen Schrift und einzelnen Büchern in ihr zu unterscheiden.⁶⁹ In der modernen Exegese wurde die Wichtigkeit dieser Würdigung jedes einzelnen Buches der Bibel ausgebaut und deren Einzigartigkeit im Kanon der Heiligen Schrift betont. Dabei ging mit der Zeit das Gefühl für die eigentliche Zusammengehörigkeit vielerorts verloren, weil man sich zu sehr in Detailfragen und Hypothesen zu verstricken begann. Aus diesem Grund wurde es notwendig, sich wieder auf die Frage der Einheit – nicht Einheitlichkeit – der Schrift zu besinnen.⁷⁰ Die Einheit der Schrift ist also ein Prinzip, das heute als wichtiges Korrektiv wiederentdeckt wird.

⁶⁵ Die Debatte ist sehr interessant für die Beschreibung des Verhältnisses von naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Interessen und Ansprüchen. Zur Einführung sei daher empfohlen: VASILACHE, Andreas, Art. „Erklären-Verstehen-Debatte“ und ERZGRÄBER, Willi, Art. „Dilthey, Wilhelm“, in: NÜNNING, Metzler Lexikon, 171f. u. 131f. Die theologische Relevanz dieser Debatte wurde zwar allgemein anerkannt (vgl. OEMING, *Biblische Hermeneutik*, 5-30), erhielt aber durch die „Jesus-Bücher“ Papst Benedikts XVI. (DERS., *Jesus von Nazareth I-III*, Freiburg i. Br. 2007-2012) noch einmal neuen Aufwind (vgl. dazu: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, „Keine rein akademische Angelegenheit“. *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 184-206, bes. 193-206.

⁶⁶ Diese Aussage wird lehramtlich auf den meisten Konzilien festgehalten und bestätigt, z.B. in DV 14; 19f.

⁶⁷ Vgl. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 185.

⁶⁸ Vgl. Ib. 186.

⁶⁹ Vgl. PRÜGL, *Medieval Biblical Principia*, 270.

⁷⁰ Zu dieser Frage ist auch folgender Artikel sehr interessant: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?*, in: HOSSFELD, Frank-Lothar (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg 2001, neu abgedr. in: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik* (Stuttgarter Biblische Aufsätze 40), Stuttgart 2005, 225-258.

(b) Die Schrift legt sich selbst aus, oder: Intertextualität

Dieses Prinzip kam vor allem an sogenannten „*dunklen Stellen*“⁷¹ zur Anwendung, das heißt Stellen, die entweder als Widerspruch oder als besonders geheimnisvoll bzw. schwierig zu interpretieren betrachtet wurden.⁷² Dabei waren sowohl die Beachtung des Textsinns, als auch die Konkordanzarbeit wichtig.⁷³ Beide zuletzt genannten Methoden sind auch in der gegenwärtigen Literaturwissenschaft vertreten und gehören zum Handwerkzeug der Intertextualität. Diese „*bezeichnet die Eigenschaft von insbes. literar. Texten, auf andere Texte bezogen zu sein*“, daher ist es ihre Aufgabe „*in ihrer textanalytischen Anwendung die Bezüge zwischen einzelnen Texten [zu] ermittel[n]*“.⁷⁴ Die Relevanz der Intertextualität für die Bibelwissenschaft befindet sich noch im Diskurs, wie der Sammelband der evangelischen Neutestamentlerin Oda Wischmeyer und ihres Kollegen Stefan Scholz *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Hermeneutik*⁷⁵ oder David Carrs Beitrag zum IOSOT-Kongress in Helsinki 2010 zeigen.⁷⁶ Carr interpretiert biblische Intertextualität wie folgt: „*1) the fact that all interpretation takes place within the canon and presupposes that all its texts may be compared or in some way correlated; and 2) the assumption of the omni-coherence of Scripture in all its details.*“⁷⁷ Im Anschluss untersucht er Schlüssigkeit, Anwendbarkeit und Potentiale dieser Methode.⁷⁸ Dabei entdeckt er, dass die Suche nach der ursprüngliche Verfasserintention ins Leere laufen muss („*Tod des Autors*“⁷⁹), da die Rekonstruktion aller Prätexte idealistisch bis illusorisch sei: „*There is not and never will be a way to know the full range of texts that circulated in and around Judah and Israel during the various periods of the Bible's composition.*“⁸⁰ Doch auch das Diktum von der sich selbst auslegenden Schrift hält er für aktualisierungsbedürftig, da es dem Begriff der „*Horizontverschmelzung*“⁸¹ (Gadamer) des Exegeten mit dem Text nicht ausreichend

⁷¹ FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 166.

⁷² Vgl. Ib. 167.

⁷³ Vgl. Ib. 168.

⁷⁴ ACZEL, Richard, Art. „*Intertextualität und Intertextualitätstheorien*“, in: NÜNNING, *Metzler Lexikon*, 330-332, 330; 332.

⁷⁵ SCHOLZ, Stefan u. WISCHMEYER, Oda (Hg.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Hermeneutik*, Tübingen 2008. In diesem Band werden u. a. die Themen „*Hypertextualität*“ und „*Intertextualität im Alten Testament*“ behandelt.

⁷⁶ CARR, David M., *The many uses of Intertextuality in biblical studies: actual and potential*, in: NISSINEN, Martti (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (Suppl. to *Vetus Testamentum* 148), Leiden, Boston 2012, 505-535.

⁷⁷ Ib. 505.

⁷⁸ Vgl. Ib. 509-528.

⁷⁹ Vgl. Ib. 512. Zur Erläuterung siehe ANTOR, Heinz, Art. „*Tod des Autors*“, in: NÜNNING, *Metzler Lexikon*, 719 und ETTE, Ottmar, Art. „*Barthes, Roland*“, in: NÜNNING, *Metzler Lexikon*, 54f.

⁸⁰ Vgl. CARR, *The many uses of Intertextualiy*, 526f. Er denkt, dass das Sprechen von Einfluss (*influence*) besser als Entstehungshypothesen geeignet ist, der Komplexität der biblischen Umwelt gerecht zu werden (vgl. zur Erläuterung BAUMANN, Uwe, Art. „*Quellen- und Einflussforschung*“, in: NÜNNING, *Metzler Lexikon*, 602f.).

⁸¹ Gemeint ist, dass der Exeget unbewusst immer sein Leben und Denken in die Auslegung mit einbezieht. Zur genaueren Erläuterung und Genese des Begriffs vgl. GRONDIN, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 32012, 152-172.

Rechnung trägt.⁸² Bei diesem Prinzip kirchenväterlicher Auslegung stellt sich summierend heraus, dass es einer Aktualisierung der Position anhand neuerer wissenschaftlicher bzw. philosophischer Erkenntnisse bedarf, seine Relevanz aber keineswegs aufgehoben ist.

(c) Mehrfacher Schriftsinn, oder: Polysemie des Textes

Was unter dem mehrfachen Schriftsinn in seiner Ausgestaltung zu verstehen ist, wurde bereits im Vorfeld⁸³ erläutert. Hier geht es um die grundsätzliche Erkenntnis, dass ein (biblischer) Text nicht auf einen Sinn beschränkt ist. Diese Aussage hat bereits der in der Einleitung zitierte Oeming zum Ausdruck gebracht. Die offene Frage ist, ob jemals alle Sinnpotentiale erschlossen werden können oder nicht. Wenn man von der Inspiration der Heiligen Schrift ausgeht – wie wir Theologen es tun –, dann ist es Eigenschaft des Heiligen Geistes für jede Zeit eine aktuell gültige Bedeutung zu haben, die sich entweder aus der Situation oder aber aus der Gültigkeit universaler und nie abgeschlossener Fragestellungen ergibt. Das sich aus dieser Grunderkenntnis ergebende Faktum ist, dass es unwissenschaftlich wäre von einem Abschluss der Auslegungsmöglichkeiten zu sprechen, welche sagen: „So ist es und nicht anders.“ Für diesen Ansatz der Sinnoffenheit von Texten bzw. literaturwissenschaftlich der Polysemie von Texten gibt es zahlreiche Vertreter*innen. Auch auf das untersuchte Buch (Hld) wurde diese Erkenntnis bereits angewendet: „*Das Hohelied ist ein schönes Beispiel für die Polysemie biblischer Texte, für ihre Sinnoffenheit, für ihre Vieldeutigkeit, die freilich nicht unbegrenzt ist.*“⁸⁴ Dieses Prinzip führt zwei Dinge vor Augen: (1) Polysemie ist ein wissenschaftlich akzeptables Kriterium für die Auslegung biblischer Texte. (2) Jede Auslegung hat ihre Glaubwürdigkeitsgrenzen, d. h. dass es für die theologische Verwertung der Auslegungen mindestens ein einschränkendes Kriterium geben muss. Auch ein solches findet sich bereits bei den Vätern.

(d) Die Auslegungsgemeinschaft (*regula fidei*), oder: die Sinnbegrenzung

Die Frage, wo die Grenzen der Auslegung liegen, könnte man einfachhin mit dem Verweis auf die Autorität der Glaubensgemeinschaft im Sinne von Kirche beantworten, wie die Väter es – vereinfacht gesagt – taten.⁸⁵ Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass dies heute nur eine erste oberflächliche Aussage sein kann. Denn es ergibt sich sofort die nächste Frage: Angesichts der „Volk Gottes“-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Modells der gestuften

⁸² Vgl. Ib. 523.

⁸³ Vgl. Kap. A 1.1.

⁸⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Nicht-Eindeutigkeit der Schrift. „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“ (Ps 62,12). Sinnoffenheit als Kriterium biblischer Theologie*, in: EBNER, Martin (Hg.), *Wie biblisch ist die Theologie?* (JBTh 25), Neukirchen-Vluyn 2011, 45-61, 51.

⁸⁵ Vgl. FIEDORWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 175-179.

Kirchengliedschaft ist letztlich jeder Mensch Teil der Kirche.⁸⁶ Sind also alle Menschen Teil der Auslegungsgemeinschaft? Und weiter gefragt: Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution diesen Wesenszug der Kirche feststellt – nicht festlegt (!) –, dann muss er auch für alle früheren Menschen gegolten haben. Unter diesen Menschen wiederum lebten aber neben unzähligen Unbekannten nicht nur Philo, Origenes oder Beda Venerabilis, sondern auch Markion, Valentinus und andere in Bezug auf ihre Schriftauslegung als irrig Verurteilte.⁸⁷ Mit der Glaubensgemeinschaft im Sinne der *regula fidei*⁸⁸ muss also etwas anderes gemeint sein. Es handelt sich meines Erachtens um meines Erachtens drei Aspekte:

1. Die Glaubens–Gemeinschaft besteht im Sinne der Freiheit jedes Individuums darin, den Glauben an den trinitarischen Gott in Vater, Sohn und Geist anzunehmen. Wer diesen Glauben nicht annehmen kann oder will, ist – auch wenn die zumindest partielle Zugehörigkeit zur Kirche nicht aufgehoben ist – kein Teil der Auslegungs–Gemeinschaft. Denn wenn die Auslegungsgemeinschaft jene Menschen sind, die den Geist Gottes angenommen haben und in ihm die Schrift auszulegen suchen, so können sie nicht zu Gänze scheitern.
2. Es geht nicht um die Position einzelner Menschen, sondern um den Weg, den die *Communio* aller Gläubigen gemeinsam beschreitet. Nur dieser Weg ist es, der nicht gänzlich fehlgeleitet sein kann. Der Weg Einzelner selbstverständlich schon. Trotzdem ist es logisch, dass nur aus den Einzelnen das Ganze gebildet werden kann; es handelt sich also um ein dialektisches Verhältnis.
3. Es ist die Aufgabe der Ausleger*innen, auf das Wort Gottes zu hören und es zu interpretieren. Dies sollte aber nicht im arroganten Hinwegsehen über die bereits vorhandene Auslegungstradition oder in ihrem unreflektierten Nachplappern bestehen, sondern in ihrer Integration. Dabei geht es nicht um das Tradieren überholter Positionen wie Antijudaismus, Misogynie oder offenkundig falscher Auslegungen, sondern darum, den bereits erkannten Kern der ewigen Wahrheit aus den Altlasten zu heben, ihn weiterzutragen und im Hier und Jetzt neu und für die Menschen unserer Zeit verständlich einzubetten (und das immer wieder...).

⁸⁶ Vgl. LG 14-16.

⁸⁷ Solche Aussagen scheinen vielleicht auf den ersten Blick trivial zu sein. Dass sie es bei genauerer Betrachtung nicht sind, zeigt die auch nach über 20 Jahren immer noch ungebrochen aktuelle Streitschrift *Das Erste Testament* von Erich Zenger (vgl. DERS., *Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Mit einem Geleitwort von Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Kevelaer 2011, bes. 120-139).

⁸⁸ Ausführliche Worterklärung unter FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 188-192.

Das Prinzip der Auslegungsgemeinschaft als Kriterium der Sinnbegrenzung ist natürlich nur eines der notwendigen Korrektive, die Spreu vom Weizen zu trennen, aber es fügt sich hervorragend ein.⁸⁹ Den letzten Punkt aufgreifend, in dem über Heutigwerdung der Bibel und ihrer Auslegung gesprochen wurde, geht es im letzten in dieser Arbeit betrachteten Prinzip patristischer Schriftauslegung um die existenzielle Relevanz von Exegese.

(e) Existenzielle Relevanz, oder: Praktische Verwirklichung

Die Kirchenväter waren sich zu jeder Zeit bewusst, dass sie nicht für sich selbst auslegten, sondern für die ihnen anvertrauten Menschen. Es ging ihnen nicht um wissenschaftlich interessante, aber lebensstechnisch irrelevante Untersuchung, sondern um die Bewältigung ihres alltäglichen Lebens im Glauben. Ähnliches stellen wir auch heute fest, wenn wir einsehen, „*dass viele Zeitgenossen bei allem Interesse an historisch differenzierten Informationen bezüglich der Heiligen Schrift mehr in ihr suchen als – wie Henri de Lubac bereits vor vielen Jahren treffen bemerkte – ‚das Verständnis der Vergangenheit‘*“.⁹⁰ Es geht der Schriftauslegung also um mehr, als nur das Erfassen eines Sinnes, es geht um das Leben desselben.⁹¹ Und nur aus diesem L(1)eben aus der Schrift kann auch die Schrift wiederum verstanden werden. Dies zeigt ein schönes Zitat von Gregor dem Großen:

„*Wieviel ein jeder Heilige aus der heiligen Schrift gewinnt, ebensoviel gewinnt diese heilige Schrift bei ihm selbst (...) Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser, denn jeder begreift sie umso tiefer, je mehr er sich in sie vertieft.*“⁹²

Die Konsequenz in die andere Richtung hat de Lubac in treffende Worte gekleidet: „*Sobald das geistige Verständnis von seinem ursprünglichen Antrieb [d. i. der Vollzug] nicht mehr getragen ist, wird es zur leeren Willkür ohne echte Ehrfurcht vor dem göttlichen Wort.*“⁹³ Er kommt in Folge dessen zu dem gleichen Schluss wie Rahner, wenn er von den Christen der Zukunft als „Mystikern“ spricht und wie Papst Franziskus, wenn er ausgehend von Jes 7,9 („*Glaubt ihr nicht so bleibt/versteht ihr nicht*“) in der Enzyklika „*Lumen Fidei*“ Gedanken über das Leben als Christ entwickelt⁹⁴. De Lubac: „*Der geistige Sinn der Schrift wird fortan in erster*

⁸⁹ Auch die Kontextualisierung, d. h. das Betrachten des Textes in seinem jeweiligen Kontext ist ein wichtiges Kriterium, das vor allem in der kanonischen Exegese zum Tragen kommt. Vertiefend empfehle ich dazu: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971) Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001* (Altes Testament und Moderne 12), Münster 2003, 81-91, bes. 86.

⁹⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Nicht-Eindeutigkeit der Schrift*, 55.

⁹¹ Dass eine solche Haltung Teil der Nachfolge Christi ist, zeigt Salvatore Garofalo (†1998) in einem – soweit ich es verstehen konnte – guten Artikel auf: DERS., *Sacra Scrittura e vita spirituale*, in: *Divinitas* (1990), 3-16.

⁹² GREGOR D. GROSSE, *Hom. in Ez. 1,7,8* (übers. n. M.F. 185).

⁹³ DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 30.

⁹⁴ FRANZISKUS [Papst], Enzyklika „*Lumen Fidei*“ (29.06.2013), bes. Nr. 23-25.

*Linie der Sinn, den der betrachtende Beter findet“.*⁹⁵ Diese beispielhaften Zitate allein reichen schon aus, die aktuelle Brisanz dieses Prinzips der Schriftauslegung zu verdeutlichen.

Nachdem die fünf exemplarischen Prinzipien der patristischen Schriftauslegung vorgestellt wurden, lässt sich unschwer das Fazit ziehen, dass diese Form der Schriftauslegung – nach einer angemessenen Aktualisierung – mehr als genug einzelwissenschaftliche und theologische Kompetenz mitbringt, um im heutigen Methodendiskurs eine paradigmatische Stellung einzunehmen. Abschließend noch einmal ein Zitat zur Lebensrelevanz, weil es mir wichtig ist, dass dieser Punkt nicht versehentlich überlesen wird:

*„So sollte jede Form der Schriftauslegung bei allem, was sie an Informationen über die Heilige Schrift mitzuteilen hat, nicht vergessen, dass sie letztlich zurückzutreten hat, um einer spirituellen Praxis Raum zu geben, die dem Menschen hilft, sich der Begegnung mit dem Wort des lebendigen Gottes zu öffnen, sich von ihm berühren und verwandeln zu lassen.“*⁹⁶

2.2 Welche Bedeutung kommt der Inspiration innerhalb der biblischen Theologie zu?

Bei dieser methodischen Frage wird es nicht um die Theamtik der Inspiration des biblischen Textes und ihrer Entstehungsgeschichte gehen,⁹⁷ sondern um die Hypothese, dass Übersetzungen der Heiligen Schrift und die Auslegungen der biblischen Bücher inspiriert sein können. Diese Frage wird in der protestantischen Forschungsliteratur schon seit einigen Jahrzehnten diskutiert und spielt vor allem bei den evangelikalischen Gemeinschaften eine Rolle.⁹⁸ Die Erfahrungen und Theorien einiger Denker sollen daher vorausgeschickt werden, um von den Gedanken und erkannten Problemhorizonten im Rahmen der Diskussion profitieren zu können.

⁹⁵ DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 58.

⁹⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: ThGl 101 (2011), 402-425, 424f.

⁹⁷ Bei Interesse empfehle ich als Kurzüberblick GABEL, Helmut, *Inspiriert und Inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011, 1-50; zur ausführlichen Beschäftigung DERS., *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1991, 17-200; für den protestantischen Zugang: MAIER, Gerhard, *Heiliger Geist und Schriftauslegung* (Theologie und Dienst 34), Wuppertal 1983, 9-20; SCHNABEL, Eckhard, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal 1986, 9-167. Zu orthodoxen Ansätzen konnte ich leider nichts finden außer einige Bemerkungen zur Ähnlichkeit im Verständnis in DUNN, James D. G. (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des West-Östlichen Neutestamentler-innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998*, Tübingen 2000; für die spätjüdische und frühchristliche Position WHITLOCK, Jonathan, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften*, Neukirchen 2002.

⁹⁸ Zur Vertiefung sei empfohlen MAIER, Gerhard, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1975; DERS., *Wie legen wir die Schrift aus?*, Gießen, Basel 1982.

2.2.1 Inspirationsverständnisse im Protestantismus

Der evangelische Neutestamentler Gerhard Maier positionierte anfänglich die inspirierte Schriftauslegung in einen unüberbrückbaren Gegensatz zur historisch-kritischen Methode,⁹⁹ entschied sich dann aber mit der Zeit doch dazu, auf eine Synthese zuzusteuern nach folgender Form:¹⁰⁰ Die Inspiration gewährt eine gewisse Irrtumslosigkeit der Auslegung durch rechte Disposition des Auslegers und die Methode genügt den Kriterien der Wissenschaftlichkeit.¹⁰¹ Zwei Zitate belegen exemplarisch seinen Zugang: Das erste Zitat verdeutlicht, weshalb Ausleger*innen nicht auf Inspiration verzichten können:

„Welche Relevanz hat die Einheit der inspirierten Schrift für den inspirierten Ausleger? Es ist deutlich, daß der Ausleger nicht auf ein differenzierendes Hören und Sehen verzichten kann. Es ist außerdem klar, dass die bloße gehorsame Übernahme sogenannter ‚feststehender Ergebnisse‘ zur Sterilität und zum Absterben der Exegese führt. Der Ausleger lebt also davon, daß er bisherige Ergebnisse im richtigen Sinn in Frage stellt‘. Übrigens gibt es ja keine äußeren Auslegungsergebnisse, an denen man die Inspiriertheit des Auslegers ablesen könnte. Ebenso ist er (...) nicht gegen Irrtümer gefeit.“¹⁰²

Das zweite Zitat erinnert daran, dass Exegese etwas Existentielles ist:

„Auch unser Bezug zur Bibel ist im Grunde kein Sachbezug, sondern eine personale Relation. Die Begegnung mit dem, der uns hier anredet, mißlingt, wenn wir in der Skepsis, im Mißtrauen [gemeint ist die kritische Methode] steckenbleiben. Als Ausleger haben wir Anteil am Wagnis des Glaubens, [das darin besteht] sich der ganzen Schrift zu öffnen. (...) Die Inspiration bringt den Ausleger in ein Kraftfeld, (...) in dem er seine eigene Entscheidung fällt. Es ist deshalb unwissenschaftlich, die Frage nach dem eigenen Glauben zurückzustellen oder gar auszuklammern. Wenn man reflektiert und sauber auslegen will, dann kommt man an der Frage nach der Rolle und der Bedeutung der eigenen Person nicht vorbei. Ist nicht jede Auslegung zugleich ein Stück Glaubensvollzug und ein Stück Nachfolge?“¹⁰³

Auch der bekannte anglikanisch–evangelikale Theologe James I. Packer vertritt die Auffassung, dass wir uns nicht gleichgültig oder historisch distanziert zur Bibel im Sinne eines menschlichen Zeugnisses stellen dürfen, sondern „unseren Standort innerhalb der Bibel einnehmen“¹⁰⁴, d. h. uns von Gott berühren lassen sollen.¹⁰⁵

Der aus Deutschland stammende und seit 2012 in Massachusetts dozierende Neutestamentler Eckhard Schnabel widmet ebenfalls dieser Frage ein Kapitel („*Inspiration und Interpretation*“)

⁹⁹ Vgl. MAIER, *Heiliger Geist und Schriftauslegung*, 21-24; „Der Heilige Geist ist kein Geist des ‚Historismus‘“ (a.a.O. 34).

¹⁰⁰ Vgl. Ib. 26f.

¹⁰¹ Vgl. Ib. 27.

¹⁰² Ib. 25 (Herv. B.C.).

¹⁰³ Ib. 33f. (Herv. B.C.).

¹⁰⁴ PACKER, James I., *Wie Gott vorzeiten geredet hat... Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift*, Bad Liebenzell 1988, 147.

¹⁰⁵ Vgl. Ib. 147.

in seinem Werk *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*.¹⁰⁶ Dort bemerkt er – aufbauend auf den bereits erwähnten Gerhard Maier¹⁰⁷ – dass es in der Exegese darum gehen muss, „*tatsächlich Gott zu begegnen*“¹⁰⁸. Dazu hält er es für wichtig, dass die Prinzipien der sich selbst auslegenden Schrift, der Einheit der Schrift, sowie der Mehrdeutigkeit des Textes gelten, weil nur sie die immerwährende und zugleich situative Aktualität des Bibeltextes gewährleisten können;¹⁰⁹ Prinzipien also, die im ersten Teil der Methodendiskussion virulent waren. Damit die Inspiration im Menschen wirkt, braucht es die richtige Vorbereitung und Offenheit, die Schnabel „*hermeneutica sacra*“¹¹⁰ nennt. In einem letzten Schritt erinnert er daran, dass die biblischen Autoren inspiriert waren und daher, nach dem Prinzip der Hermeneutischen Billigkeit, auch ihre Verfasserintention gesucht werden soll. Diese sind aber – genau wie die Übersetzer biblischer Schriften (!) – letztlich nicht irrtumsfrei und können nicht die ganze Wahrheit, die sie niedergeschrieben haben, erkannt haben.¹¹¹

Abschließend sei darauf verwiesen, dass sogar der bedeutende Tübinger Alttestamentler Bernd Janowski von einer „*Inspiration des Lesers*“¹¹² spricht.

Im Folgenden wird nun die katholische Position vorgestellt und gesehen, ob die protestantische Position ihr nicht als Verdeutlichung und Bestärkung dienen kann.

2.2.2 Katholisches Inspirationsverständnis und die Konsequenzen

Besonders ab der Mitte des 20. Jahrhunderts hat es einige Gedanken zu Inspiration der Schriftauslegung gegeben. Pius XII. betont in der Enzyklika „*Divino afflante spiritu*“, dass ein geistiges oder mystisches Verständnis keine „*Zuflucht (confugiendum), sondern die Erforschung des göttlich inspirierten Sinnes*“¹¹³ ist. Darauf aufbauend betont einige Jahre später Henri de Lubac die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes und seiner Eingebungen, die es uns heute unmöglich macht „*möglich die Art genau zu beschreiben, in der der Heilige Geist die Kirche von morgen*

¹⁰⁶ SCHNABEL, Eckhard, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal 1997, 185-191.

¹⁰⁷ Vgl. Ib. 185f.

¹⁰⁸ Vgl. Ib. 186.

¹⁰⁹ Vgl. Ib. 186f.

¹¹⁰ Vgl. Ib. 187.

¹¹¹ Vgl. Ib. 191-193.

¹¹² „*Was heute nottut, ist der von dieser Einsicht [Einheit der Schrift] inspirierte Leser der heiligen Schrift.*“ (JANOWSKI, Bernd, „*Verstehst du auch, was du liest?*“. *Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel*, in: HÄRLE, Wilfried, HEESCH, Matthias [u.a.] (Hg.), *Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms zum 60. Geburtstag* (Marburger Theologische Studien 60), Marburg 2000, 19).

¹¹³ DH 3827f.

unterrichten wird“.¹¹⁴ Weiterhin glaubt er, dass die prinzipielle Entzogenheit der Gesamtdeutung des biblischen Textes danach verlangt, ihn auch außerhalb des „*Fachkreises*“¹¹⁵ der Theologen prüfen zu lassen. Der m. E. Schlüsselsatz von de Lubac zum Inspirationsverständnis ist folgender: „*Jeder wirkliche Sinn der Schrift ist inspiriert; denn es gibt eine einzige Inspiration*“¹¹⁶, die der Heilige Geist in die Schrift gelegt hat und in den Menschen nach seinem Willen zu aktivieren sucht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich nicht explizit mit der Inspiration der Auslegenden bzw. der Auslegungsgemeinschaft (*regula fidei*) beschäftigt, dennoch sehen manche Konzils-hermeneuten Ansätze dazu. Thomas Söding spricht sich in einem Aufsatz anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Konzilsbeginns unter dem Titel „*Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Dei Verbum*“ für eine beseelte Form der Schriftauslegung aus, die besagt, dass Exegese immer noch Theologie, d. h. inspiriert vom Heiligen Geist, sein müsse.¹¹⁷ Der Würzburger Domkapitular und Leiter der Würzburger Fernkurse sieht in DV 11s Formulierung der „*veri auctores*“ einen Ansatzpunkt für die Leserinspiration gegeben, indem er sagt, dass in einem solchen Fall auch von „*veri lectores*“ gesprochen werden müsse.¹¹⁸ Unter einer solchen Inspirierung versteht er nicht nur die gläubigen Katholiken bzw. alle Christen, sondern auch – natürlich unter Wahrung der angemessenen Grenzen¹¹⁹ – Nicht-christliche Bibelleser und die Verfasser nicht-biblischer heiliger Texte.¹²⁰ Dem Volk Gottes in seiner Gesamtheit kommt eine besondere Bedeutung zu, da es die Glaubensgemeinschaft ist, die – aufgrund der Führung durch den Heiligen Geist – nicht gänzlich irren kann.¹²¹ Seine Überlegungen zusammenfassend, kommt Gabel zu dem Schluss:

„*Anerkennenswert ist, dass er [Oswald Loretz, als Autorität zitiert] (...) auf einen vergessenen Aspekt der Inspiration aufmerksam macht: auf das Wirken des Heiligen Geistes im Hörer bzw. Leser. (...) Die konziliare Zurückhaltung [II. Vaticanum] theologischen Theorien gegenüber ist nicht als Verbot einer Theoriebildung zu interpretieren; sie ist vielmehr als Aufforderung an die Theologen zu verstehen, das Offengelassene mit eigenen Denkbemühungen zu ergänzen.*“¹²²

¹¹⁴ Vgl. DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 75. Ähnliches findet sich auch bei Hans Urs von Balthasar (vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel*, 232).

¹¹⁵ Ib. 80.

¹¹⁶ Ib. 24.

¹¹⁷ Vgl. SÖDING, Thomas, *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Dei Verbum*, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Wien 2012, 423-449, 447.

¹¹⁸ GABEL, Helmut, *Inspirierte und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011, 118f.

¹¹⁹ Einige listet er auf unter GABEL, *Inspirierte und inspirierend*, 110-116.

¹²⁰ Vgl. Ib. 121f. Ausführlich reflektiert und (spekulativ-)dogmatisch ausgeführt finden sich diese Gedanken bereits in seiner Dissertation von 1991: *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 234-298.

¹²¹ Vgl. GABEL, *Inspirationsverständnis im Wandel*, 213; 311-315.

¹²² Ib. 213f.

Zurückkommend auf die Frage, ob Übersetzungen und Auslegungen inspiriert sind, kann jetzt eine Entscheidung getroffen werden:

1. Es ist davon auszugehen, dass früher und heute Menschen beim „Lesen“ der Heiligen Texte der Bibel inspiriert wurden und werden.
2. Diese Inspiration ist allerdings nicht empirisch nachweisbar und macht die Person nicht gänzlich von Irrtum frei.
3. Dennoch kann aus theologisch–wissenschaftlicher Sicht nicht darauf verzichtet werden, die Möglichkeit der Inspiration zu berücksichtigen.
4. Dabei ist klar, dass nicht die Auslegung oder Übersetzung der Heiligen Schrift inspiriert ist, sondern die dahinterstehende Person, d. h. solche Texte sind nicht gänzlich inspiriert – da sie sonst ebenfalls Heilige Schrift werden müssten – und damit fehleranfällig.
5. Korrektiv des einzelnen Denkers ist die sogenannte „Lesergemeinschaft“¹²³.
6. Die Betrachtung der protestantischen Denker machte darauf aufmerksam, dass die Inspiration nur dort wirken kann, wo eine Person sich der Heiligen Schrift öffnet, d. h. eine geistige Haltung einnimmt, die aus ihrem spirituellen Leben genährt wird.
7. Aus wissenschaftshermeneutischer Sicht ist es seit Gadamer notwendig, sich des eigenen Auslegungshorizontes bewusst zu sein, der bei einem Theologen die Inspiration als unverfügbare Option beinhaltet.
8. Wie bei jeder (wissenschaftlichen) Hypothese muss es im Umgang mit der Inspiration um Plausibilitäten gehen.

Diese Punkte zum Ausgang nehmend, wage ich folgende These: Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass Hieronymus bei der Übersetzung der Vulgata zumindest teilweise inspiriert war. Plausibel ist dies zum einen wegen der Wirkungsgeschichte, die die Übersetzung innerhalb der Kirche entfaltet, die als die inspirierte Gemeinschaft anzusehen ist, die in Gänze nicht fehlen kann.¹²⁴ Eben diese Gemeinschaft hat den Kirchenvater Hieronymus vor allem wegen der Vulgata-Übersetzung zum Kirchenlehrer erhoben. Wenn also all diese Punkte Geltung haben, so darf – im Falle einer stimmigen Textkritik – davon ausgegangen werden, dass in Hld 2,4 die Möglichkeit einer Inspiration gegeben ist. Damit soll nicht gesagt werden, dass die Übersetzung richtiger ist, als der in jedem Fall inspirierte Urtext, sondern dass es dem Willen des Geistes entsprach, der Kirche für eine gewisse Zeit einen bestimmten Sinn aus der Vielzahl der Ausle-

¹²³ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Keine rein akademische Angelegenheit“, 191-193.

¹²⁴ Diese Aussagen sind Teil der dogmatischen Ekklesiologie und Pneumatologie. Sie in Frage zu stellen, ist hier weder die Zeit noch der Raum.

gungsmöglichkeiten nahe zu legen. Offen bleiben müssen zu diesem Zeitpunkt noch zwei Fragen: Bietet der Hebräische Text in seinen Überlieferungen grundsätzlich die Möglichkeit zu dieser Übersetzung? Kann der ausgedeutete Sinn aus dem Urtext gezogen werden oder ist er nur durch die Abweichung denkbar? Die Untersuchung der ersten Frage wird im Rahmen der Textkritik durchgeführt, die sogleich vorgenommen wird.

3. Textkritik¹²⁵

Die Lesart von Hld 2,4 weicht in der Vulgataübersetzung vom Hebräischen Text ab. Daraus ergibt sich eine Änderung, die die Entstehung des Motivs der *ordinatio caritatis* m. E. verursachte oder zumindest stark begünstigt hat. Dies nachzuweisen, ist eines der Themen dieses Kapitels. Eine weitere Frage ist, ob es sich bei dieser Übersetzung um einen Fehler oder einen bewussten Eingriff des Übersetzers in den Text handelt. Die Beantwortung dieser Frage trägt wesentlich zur Einschätzung der Aktualität der Vulgataübersetzung von Hld 2,4 bei.

Zunächst werden die Lesarten des hebräischen Textes analysiert, um mögliche Ansatzstellen für eine abweichende Übersetzung freizulegen. Origenes hat mit seinem textkritischen Zugang einen wesentlichen Einfluss auf die Auslegung von Hld 2,4 genommen. Da er vor allem mit dem griechischen Text arbeitete, werden dessen Lesarten als nächstes analysiert und mit den Ergebnissen der Analyse des hebräischen Textes verglichen.

Hieronymus hat mit der Vulgata (Vg) die einflussreichste lateinische Übersetzung geschaffen. Neben dieser gibt es noch andere Lesarten, die *Vetus Latina* genannt werden. Auch diese werden verglichen und in Beziehung zu den vorhergehenden Resultaten gesetzt, um eine möglichst genaue Rekonstruktion der Entstehung von Hld 2,4 (Vg) zu erhalten und Rückschlüsse über die Absichtlichkeit der Änderungen anstellen zu können.

Auf diese Untersuchungen folgt ein weiteres Unterkapitel, das sich mit der revidierten Fassung des Vulgatatextes und den volkssprachlichen Übersetzungen in der Moderne beschäftigt. Dies dient dem besseren Nachvollzug der heutigen Übersetzungen. Doch wichtiger noch ist es, herauszufinden, ob bzw. wie lange die Vulgataübersetzung die volkssprachlichen Übersetzungen beeinflusst hat und ob sie es noch heute tut.

Nach einem Exkurs zur Frage der Normativität des Vulgatatextes soll schließlich ein vorläufiges Fazit über die bisherigen Erkenntnisse gezogen werden.

¹²⁵ Die Methode zur Textkritik folgt der Anleitung und dem Verständnis von UTZSCHNEIDER, Helmut u. NITSCHKE, Stefan A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001, 35-58.

3.1 Die hebräischen Lesarten¹²⁶

Da Hld 2,4 nicht in den Funden von Qumran enthalten ist,¹²⁷ scheidet eine wesentliche Quelle für die Untersuchung aus.

Die gewichtigste Quelle B19^A (Codex Leningradensis) überliefert den Vers wie folgt:

הַבִּיאֲנִי אֶל־בַּיִת הַיַּיִן וְהַגִּלּוֹ עָלַי אֶהְבֶּה:
bringt mich in das Haus des Weines und sein Feldzeichen über/auf mir (ist) Liebe.“

Die syrische Peschitta bzw. Syriaca weicht nur im ersten Wort ab, das sie mit *habiani* (הַבִּיאֲנִי) überliefert. Die geänderte Form ist ein Imperativ und bedeutet „bringe mich!“. Diese Form wird sich vor allem in den griechischen Übersetzungen durchhalten.¹²⁸

Im *Fragmentum codici Hebraici in geniza Cairensi repertum* lässt sich eine Abweichung in der Vokalisation feststellen. Dort heißt es *hajajin* (הַיַּיִן) anstelle von *hajājin*, was aber zu keiner wesentlichen Bedeutungsänderung führt.

In der aktuellen Forschung wird über die Bedeutung einiger Worte in diesem Vers nachgedacht, die ebenfalls in die Überlegung einbezogen werden, um eine möglichst optimale Ausgangssituation für eine Arbeitsübersetzung zu schaffen.

- (1) Stefan Fischer empfiehlt, die qatal-Form *habiani* (הַבִּיאֲנִי) als Präteritum zu übersetzen, da es logisch an Vorhergehendes anschließt.¹²⁹ Dem stimme ich zu. Unter Einbeziehung der Tatsache, dass vom Geliebten im Vorfeld die Rede ist (Hld 2,3), bedeutet der Versbeginn also: „Er brachte mich“.
- (2) Anselm Hagedorn weist in der Einleitung zu seinem Sammelband *Perspectives on the Song of Songs* darauf hin, dass das *äl* (אֶל) eine Aramaismus für *le* oder *al* sein könnte, wobei er selbst einräumt, dass dies eher philologisch interessant, als übersetzungstechnisch relevant sei.¹³⁰ Es ändert also nichts an der Übersetzung.
- (3) Es wird immer wieder gefragt, um was genau es sich bei dem „Weinhaus“ handelt. Bereits im französischsprachigen Kommentar Tournays [u.a.] von 1963 finden sich folgende Möglichkeiten: ein Weinkeller, ein Festsaal, eine Kneipe in der Stadt oder eine

¹²⁶ Sie werden sämtlich zitiert nach der BHS ed. 5, Stuttgart 1997.

¹²⁷ Vgl. BARBIERO, Gianni, *Song of Songs. A close reading* (Vetus Testamentum Supplement), Boston 2011, 6.

¹²⁸ Vgl. dazu MURPHY, *The Song of Songs*, 132.

¹²⁹ Vgl. FISCHER, Stefan, *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*, Tübingen 2010, 106.

¹³⁰ HAGEDORN, Anselm, C. (Hg.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346), Berlin, New York 2005, 30.

Weinlaube auf dem Land.¹³¹ Die Autoren entscheiden sich für den Keller mit einer doppelten Begründung. Erstens wird in einem Keller Wein sowohl gelagert, als auch getrunken und zweitens würde ein Festsaal bedeuten, dass das Hohelied zwingend ein reines Hochzeitslied sein müsse, das in einem solchen Saal vorgesungen wird.¹³² Es findet sich allerdings zu dem Hebräischen Begriff eine Parallele in Est 7,8¹³³, bei der das Weinhaus eindeutig mit einem Festsaal verglichen wird. Vor allem im anglikanischen Raum wird durch den einflussreichen Kommentar von Marvin Pope konsequent mit Begriffen aus dem Wortfeld „*banqueting hall*“ übersetzt.¹³⁴ Da mit nur einer einzigen Parallelstelle im gesamten Kanon der heiligen Schrift eine eindeutige Funktion nicht zu erkennen ist, verbleibe ich bei der Formulierung „Weinhaus“.

- (4) Als letzte umstrittene Übersetzung erweist sich *dägäl* (דגל) als sehr widerspenstig. Um einer wörtlichen Übersetzung mit „Feldzeichen“ entkommen zu können, bietet zum Beispiel Petronella Stoop–van Paridon gleich zwei andere Varianten an: entweder es handelt sich bei *dägäl* um ein Wappensymbol oder aber – und das erscheint ihr wahrscheinlicher – eigentlich steht im MT *rägäl* (רגל), was „Bein“ bedeutet.¹³⁵ Doch damit nicht genug. In einer euphemistischen Form kann es sogar die „Scham“ meinen und würde sich damit hervorragend in die Bedeutung einfügen, wenn nicht einem Abschreiber die Formulierung zu „*indecent*“ gewesen wäre.¹³⁶ Diese These hat m. W. bisher keine Rezeption gefunden und sie erscheint auch mir nicht sehr sinnvoll, da sie sich vom überlieferten Text entfernt. Murphy schlägt eine akkadische Wurzel (*diglu*) für das Wort vor

¹³¹ ROBERT, André TOURNAY, Raymond [u.a.], *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris 1963, 101f.

¹³² Vgl. Ib. 102.

¹³³ Zu den lexematischen Verknüpfungen s. Anhang I.

¹³⁴ Vgl. BUTTRICK, *Song of Songs*, 113; MURPHY, *Song of Songs*, 132; GARETT, Duane / HOUSE, Paul R., *Song of Songs/Lamentations* (Word Biblical Commentary Vol. 23B), Nashville 2004, 150; POPE, Marvin H., *Song of Songs. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), Garden City, NY 1977, 374. Pope vertrat außerdem die These, dass die Funktion dieses Saales eine Art Rückzugsraum für Tempelprostitution gewesen sein könnte. (vgl. a.a.O. 375). Auch diese Aussage hält sich hartnäckig. So spricht noch Duane Garret 27 Jahre später von einem ähnlichen Zweck (vgl. GARETT, *Song of Songs*, 150).

¹³⁵ STOOP-VAN PARIDON, Petronella W. T., *The Song of Songs. A Philological Analysis of the Hebrew Book* (Ancient Near Eastern Studies Suppl. 17), Louvain, Paris [u.a.] 2005, 105.

¹³⁶ Vgl. Ib. 105.

und übersetzt folgerichtig mit „er schaut auf mich“.¹³⁷ Die weitaus größte Zahl der Exegetinnen und Exegeten spricht sich aber weiterhin für die konkordant-konsequente Übersetzung mit „Feldzeichen“ aus,¹³⁸ eine Position der ich mich anschließe.

Nach all diesen Analysen ergibt sich folgenden (Arbeits-)Übersetzung für Hld 2,4:

„Er [der Geliebte] brachte mich [die Geliebte] in das Weinhaus und sein Feldzeichen über mir (ist) Liebe.“

In einem nächsten Schritt wird die Überlieferungsgeschichte des Verses verfolgt.

3.2 Die griechischen Übersetzungen

Die wichtigste Quelle für das griechische Alte Testament ist fraglos die Septuaginta (LXX). Origenes schuf diese sechsspaltige Bibelübersetzung als textkritischen Apparat:¹³⁹ Neben den Masoretischen Text stellte er eine Umschrift. Daneben standen ein Prätext der LXX – Old Greek (OG)¹⁴⁰ genannt – und drei weitere griechische Überlieferungen, um die OG bei kritischen Fragen vergleichen zu können. Diese heißen Aquila (α´), Symmachus (σ´) und Theodotion (θ´).¹⁴¹ Der größte Teil der Hexapla ist nur mehr fragmentarisch erhalten, doch es ließen sich einige relevante Daten für die Untersuchung von Hld 2,4 extrahieren.¹⁴² Da Hieronymus ein Schüler des Origenes war, ist davon auszugehen, dass er sich mehr mit den Überlieferungen der Hexapla beschäftigt, als mit anderen Textvarianten.¹⁴³

Bevor diese Fragmente ins Gespräch gebracht werden, wird die LXX als Grundtext untersucht:

¹³⁷ Vgl. MURPHY, *The Song of Songs*, 132. In den deutschen Sprachraum ist diese Variante mittlerweile ebenfalls eingezogen: vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 25. Beide berufen sich hierfür auf ein Fragment, das Gordis 1974:81 heißt.

¹³⁸ Vgl. ROBERT/TOURNAY, *Le Cantique des Cantiques*, 103 (als Begründung verweisen die Autoren auf einen Papyrusfund auf Elephantine); POPE, *Song of Songs*, 375-377; GRIFFITHS, *Song of Songs*, 53; GARETT, *Song of Songs*, 141.

¹³⁹ Vgl. SALVESEN, Alison, *Symmachus Readings in the Pentateuch*, in: DIES. (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994*, Tübingen 1998, 177-198, 177.

¹⁴⁰ Griffiths sieht die OG als zeitgleich zum MT beim Hld an und glaubt, dass diese zwar voneinander abweichen, aber die gleiche textkritische Gewichtung bekommen sollten (vgl. GRIFFITHS, Paul J., *Song of Songs* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids, MI 2011, xxv).

¹⁴¹ Vgl. SALVESEN, Alison, *Symmachus Readings in the Pentateuch*, 177.

¹⁴² Die Informationen stammen zum einen aus den kritischen Apparaten der BHS und LXX. Zum anderen vgl. TREAT, Jay C., *Aquila, Field, and the Song of Songs*, in: SALVESEN, Alison (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994*, Tübingen 1998, 135-176.

¹⁴³ Knoch/Scholtissek nennen als weitere nicht-hebräische Bibelüberlieferungen in Ge'ez, altslawisch und koptisch, die für eine möglichst genaue Textkritik heranzuziehen seien (vgl. KNOCH, Otto B. u. SCHOLTISSEK, Klaus, Art. „Bibelübersetzungen“, in: LTHK³ Bd. 2, Freiburg i.Br. 1994, 382-396, 384).

„Εἰσαγάγετέ με εἰς οἶκον τοῦ οἴνου / τάξατε ἐπ' ἐμὲ ἀγάπην.“ bedeutet übersetzt „Führt mich hinein in das Haus des Weines! / Richtet auf (das Banner)/Ordnet über mir (die) Liebe!“ Interessant ist, dass das einleitende εἰσαγάγετέ με dem *habiuni* der Syriaca entspricht, die demzufolge den griechischen Übersetzern bekannt, wenn nicht sogar geläufig gewesen sein dürfte.¹⁴⁴ Zusammengesetzt aus εἰς ἀγω und in den Imperativ Plural versetzt bedeutet es „führt mich!“. Diese Imperativform lässt sich in den hebräischen Überlieferungen zwar finden, stellt aber dennoch eine Abweichung vom wahrscheinlichsten Urtext dar.

Der noch auffälliger Imperativ ist aber τάξατε. Abgeleitet von τάσσω, das als militärische Vokabel „anordnen“ oder „(ein Banner) aufrichten“ bedeutet, übersetzt die LXX לָגַל als Verb. Auf diese Abweichung verweisen zahlreiche Kommentare der letzten Dekaden.¹⁴⁵ Die Doppeldeutigkeit dieses Verbes ist es nämlich, die bei mangelnder Kenntnis des hebräischen Textes zu einer „fehlerhaften“ Übersetzung in der Vulgata geführt haben könnte.

Um genau solchen Doppeldeutigkeiten angemessen begegnen zu können gab und gibt es textkritische Apparate. Deshalb werden jetzt noch weitere griechische Überlieferungen analysiert und verglichen.

Old Greek¹⁴⁶ (OG)

Diese frühe LXX-Fassung gilt aufgrund ihres Alters in der allgemeinen Gewichtung als ebenbürtig zu den hebräischen Texten.¹⁴⁷ Sie ist identisch mit der oben zitierten LXX-Überlieferung und daher legt sich die Vermutung nahe, dass Hld 2,4 innerhalb der Überlieferungsgeschichte der Septuaginta konsequent tradiert worden ist. Diese Kontinuität stärkt die Gewichtung der Septuaginta innerhalb der vorliegenden Untersuchung.

¹⁴⁴ Barbiero bemerkt in diesem Zusammenhang, dass bei einem Vergleich von MT, Syriaca und LXX die Syriaca eine Art Mischform zwischen beiden Überlieferungen bildet (vgl. BARBIERO, *Song of Songs*, 7f.). Dies bedeutet entweder, dass die LXX-Autoren sie einbezogen haben oder umgekehrt, dass die Syriaca aus hebräischem und griechischem Text ein Konglomerat bildete.

¹⁴⁵ Vgl. HESS, Richard S., *Song of Songs* (Baker Commentary), Grand Rapids, MI 2005, 50¹⁷; BUTTRICK, *Song of Songs*, 110; ZAKOVICH, *Song of Songs*, 140. Überraschend finde ich daher, dass gerade die Septuaginta Deutsch zu Hld 2,4 überhaupt keine textkritischen Anmerkungen anbietet. Vgl. dazu HERZER, Jens u. MAIER, Christl M., *Asma/Canticum canticorum/ Das Hohelied*, in KARRER, Martin u. KRAUS, Wolfgang (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare II. Psalmen bis Daniel*, Stuttgart 2011, 2029-2040, bes. 2036f.

¹⁴⁶ Hierbei handelt es sich um eine vor-origenische LXX-Übersetzung, die in die Hexapla Eingang gefunden hat (Vgl. TREAT, *Aquila*, 137).

¹⁴⁷ BARBIERO, *Song of Songs*, 8.

α' (Aquila)

Diese Übersetzung ist vor allem deshalb relevant, weil sie von den griechischen Übersetzungen am nächsten am MT bleibt. Das ist vermutlich auch der Grund für die Aufnahme in den textkritischen Apparat des Origenes.¹⁴⁸ Treat geht davon aus, dass Abweichungen von der LXX nicht selten von Auslegern genutzt wurden, um den – aus allegorischer Sicht – eher sperrigen Text der OG umgehen zu können.¹⁴⁹ Aquila ist nachweislich bei den Kirchenvätern sehr beliebt gewesen und dürfte auch für Hieronymus' Übersetzung eine Rolle gespielt haben.¹⁵⁰

Die einzige Abweichung zwischen α' und OG ist die Übersetzung von דגל.¹⁵¹ Es wird mit ἐταξεν wiedergegeben, das so viel heißt wie „er/sie/es ordnete“, also ebenfalls als Verb, wie in OG vorgeschlagen. Dies entspricht exakt der späteren hieronymianischen Übersetzung.

σ' (Symmachus)

Symmachus ist ebenso wie α' ein beliebtes Instrument zur Glättung komplizierter Textstellen gewesen.¹⁵² Auch in dieser Version liegt die einzige Abweichung in der Übersetzung des Wortes דגל. Es wird mit επισωρεύσατε übersetzt und entspräche damit *diglu* (דגל). Diese Übersetzung stimmt nicht mit dem favorisierten Urtext überein und hat auch keinen nachweisbaren Niederschlag in den lateinischen Übersetzungen. Aufgrund dessen kommt dieser Übersetzung ein vernachlässigenswertes Gewicht in der vorliegenden Frage zu.

In Conclusio weichen alle griechischen Überlieferungen mal mehr, mal weniger vom MT ab und begünstigten dadurch eine weitere Umwandlung in den lateinischen Texten. Der Weg des biblischen Textes vom Urtext zur Vulgata-Übersetzung gestaltet sich wie eine Art Stille-Post-Spiel, bei dem am Ende neue Versionen entstehen. Doch anstatt vorschnell den Stab über der Überlieferungsgeschichte zu brechen, wenden wir uns im nächsten Teil den lateinischen Übersetzungen zu.

¹⁴⁸ Vgl. TREAT, Jay C., *Aquila, Field, and the Song of Songs*, in: SALVESEN, Alison (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th-3rd August 1994*, Tübingen 1998, 135-176.

¹⁴⁹ "In Song of Songs, for instance, these writers [who use α' for their own purpose] often use Aquila to fashion a Christian allegory from an Old Greek phrase that resists allegoresis." (TREAT, Aquila, 136).

¹⁵⁰ TREAT, Aquila, 171-174, bes. 173: "Christian commentators who cited Aquila in their commentaries on the Song (Origen, Philo of Carpasia, Apollinarius, Theodoret, Ambrose) all allegorized the text. They would have been most likely to transmit Aquila's reading that were amenable to allegoresis or other Christian edification".

¹⁵¹ Treat weist dies nach und führt einige Belegstellen an, z.B. Apollinarius und Bezüge auf Procopius. Bei dieser Gelegenheit stellt er die These auf, dass α' genauer ist als OG und stützt sich dabei auf Untersuchungen von Field, der im Bereich der Hexapla-Forschung als Autorität gelten darf (vgl. TREAT, a.a.O. 146).

¹⁵² NORRIS, Richard A., *The Song of Songs. Interpreted by early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids, MN 2003, xxi.

3.3 Die lateinischen Übersetzungen

Ab der Mitte des ersten christlichen Jahrtausends existierte eine Vielzahl lateinischer Versionen, die heute *Vetus Latina* genannt werden. Für den vorliegenden Vers ist neben der Vulgata eine weitere Version überliefert, die zuerst betrachtet werden soll.

Bei Gregorius Elibertanus¹⁵³ heißt es: „*inducite me in domum vini / constituite super me dilectionem / confirmate me in unguentis.*”

Als erstes fällt auf, dass der Vers erweitert ist. Die Übersetzung lautet: „Führt mich in das Haus des Weines / errichtet über mir Liebe / bestärkt mich im Salböl/Parfüm.“ Dieser Vers hat drei Teile, von denen der letzte eine Einfügung ist, die sich weder im Hohelied, noch an anderer Stelle in der Bibel und auch in keiner Textversion finden lässt. Daher ist sie als nachträgliche Ergänzung zu streichen.

Der erste Teil weicht durch den Imperativ vom MT ab und ändert damit auch passiv in aktiv. Es ist davon auszugehen, dass dies sich in der Interpretation niederschlagen wird, z. B. in der Rollenverteilung. Es findet also eine starke Sinnveränderung statt.

Der zweite Teil hat zwei Änderungen. Eine Übersetzung von דגל wird wie im Griechischen (ταξάτε) mit einem Imperativ wiedergegeben. Diese Version übersetzt allerdings mit *constituite*, was mehrere Deutungen zulässt (aufrichten; errichten). Das Bezugswort ist *dilectionem*. Es ergibt sich in Folge eine eher holprige Konstruktion.

Wenn man diese frühe lateinische Übersetzung insgesamt betrachtet, weicht sie stark vom Hebräischen Text ab. Allerdings könnte ein griechischer Text verwendet worden sein. Im Sinne einer Bewertung ist mit diesem Text nicht viel anzufangen. Es lässt sich außerdem keine Rezeption dieses Verses finden. Aufgrund dieser Beobachtungen bleibt nur diese Übersetzung mit geringster Gewichtung einzuordnen.

Aufgrund solcher mangelhaften Übersetzungen lässt sich leicht erkennen, wie notwendig eine gute Gesamtausgabe war. Eine ebensolche lieferte Hieronymus in der Vulgata. Auf ihre Entstehungsgeschichte möchte ich allerdings nicht näher eingehen, da für die hier vorliegenden Textkritik der abgeschlossene Text der Vulgata ausreichend ist¹⁵⁴. Allerdings sei bemerkt, dass

¹⁵³ Vgl. SCHULZ-FLÜGEL, Eva, *Epithalamium sive explanatio in canticis canticorum* (Vetus Latina 26), Freiburg 1994, 77.

¹⁵⁴ Sehr knapp und gut finde ich die Darstellung zu Hieronymus und seiner Bibelarbeit bei GRAF REVENTLOW, Henning, Art. „*Hieronymus*“, in TRE 15 (1986), 304-315. Interessant scheint mir seine Behauptung, dass Hieronymus kaum Hebräisch gekonnt und stattdessen ausschließlich mit den Hexapla gearbeitet hätte (vgl. a.a.O. 309). Offen bleibt für mich dabei die Frage nach der Funktion des *Hebraeus meus*, von dem Hieronymus schreibt er habe ihm bei Übersetzungsfragen geholfen (Vgl. dazu die Art. STEMBERGER, Günter, *Hieronymus und die Rabbinen zum Kohelet-Kommentar*; sowie BONNS, Eberhard, *Ein Kommentar zwischen hebräischer und griechischer Bibel*. Beide erscheinen demnächst in: BIRNBAUM, Elisabeth u. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), im Erscheinen begriffen.).

Hieronymus vermutlich als textkritische Instrumente Vergleiche von MT, LXX und vorhandene lateinische Fragmente verwendete.¹⁵⁵ Er war sich auch der Bedeutung der Sprachen schon bewusst, denn er bemerkt in einem Brief: „*Wie die Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Bücher anhand der hebräischen Schriften zu überprüfen ist, so verlangt die der neutestamentlichen das Richtmaß der griechischen Sprache.*“¹⁵⁶

Hld 2,4 lautet bei ihm: „*introduxit me (rex) in cellam vinariam / ordinavit in me caritatem.*“

Die Übersetzung ist: „Es führt mich (der König) in den Weinkeller / er ordnet in mir die Liebe.“

Die Einfügung *rex* geht auf Hld 1,4 zurück, wo eine parallele Formulierung vorliegt und damit eine gewisse Rechtfertigung schafft („*Zieh mich hinter Dir her! Der König führt mich in seine Kammer*“). Das Weinhaus gibt Hieronymus mit Weinkeller wieder. Dies scheint eine Adaption aus dem eigenen Kontext zu sein, da im Rom des fünften Jahrhunderts die Keller schon unter dem Haus gelegen haben. Dadurch geht die Verbindung zu Est 7,8 verloren und es findet insofern eine Sinnänderung statt, dass der Keller ein intimerer Ort ist, als ein Festsaal.¹⁵⁷

Das \aleph wird mit *in* anstelle von *super* wiedergegeben, was einer grammatikalischen Anpassung an das *ordinavit* entspricht. *Ordinavit* entspricht einer finiten Form von eine \aleph und ist somit möglich, wenn auch äußerst unwahrscheinlich.¹⁵⁸ Wie bereits vorher erwähnt, könnte Hieronymus es aus α^c übernommen haben.

Im Bereich der lateinischen Übersetzungen steht nach diesen exemplarischen Untersuchungen fest, dass der Vulgata die höchste Priorität zukommt. Dennoch lassen sich bei ihr einige Unterschiede feststellen. Literaturwissenschaftlich gesehen kommt man daher nicht umhin zu sagen, dass in der Vulgata fehlerhafte Abweichungen vom Urtext vorliegen. Ob diese auch theologisch zu einer Sinnverfehlung führen oder ob ihnen Anteil am Sinnpotential gegeben werden kann, wird sich noch herausstellen müssen. Bemerkenswert ist allerdings, dass diese Übersetzung für Jahrhunderte das Bild der (katholischen) Exegese geprägt hat. Weshalb zeigt ein Exkurs.

Exkurs: Das Verhältnis von Normativität und wissenschaftlicher Korrektheit der Vulgata

Die Normativität des Vulgatatextes wurde auf dem Konzil von Trient (1545-1563) festgeschrieben (DH 1501–1508). Der erste entscheidende Passus (DH 1504) lautet:

„*Wer aber diese Bücher [1501–1503] nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilig*

¹⁵⁵ Vgl. GRIFFITHS, *Song of Songs*, xxvf.

¹⁵⁶ HIERONYMUS, *ep 71,5* (Übers. n. M.F. 139).

¹⁵⁷ Vgl. die Tabelle zu lexematischen Verknüpfungen in Anhang I.

¹⁵⁸ MURPHY, Roland, E. *The Song of Songs. A commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, Minneapolis, MN 1990, 132.

*und kanonisch anerkennt und die vorher erwähnte [1501] Überlieferung wissentlich und absichtlich verachtet, der sei mit dem Anathema belegt.*¹⁵⁹

Nach dieser grundsätzlichen Klärung wird der Vulgata der Vorrang unter den lateinischen Bibelübersetzungen gegeben (DH 1506), weil sie *„durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche anerkannt ist (...) und als authentisch gelten und das niemand (...) sie verwerfen soll.“*¹⁶⁰ Da Latein zu diesem Zeitpunkt bereits die Amtssprache der katholischen Kirche war, bedeutet dies, dass die Vulgata in allen wissenschaftlichen und lehramtlichen Schreiben als Autorität zu gelten hat, die allein offiziell zitiert werden konnte. Um diesen Aspekt ganz deutlich zu machen, betont das Konzil noch einmal in DH 1508:

*„daß niemand es wagen soll, auf eigene Klugheit [prudencia] gestützt in Fragen des Glaubens und der Sitten, soweit sie zum Gebäude christlicher Lehre gehören, die Heilige Schrift nach den eigenen Ansichten zu verdrehen (...) oder [die Bibel] gegen die einmütige Übereinstimmung der Väter auszulegen.“*¹⁶¹

Vor dem Konzil war also die Übersetzung biblischer Texte bzw. die Auswahl mehr oder weniger der Willkür der mit dem Text Arbeitenden überlassen. Die Vulgata dürfte zu dieser Zeit die weitverbreitetste, vollständigste und zuverlässigste Übersetzung gewesen sein. Dass im Zuge von Gegenreformation und Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts kein großes Interesse an der Übersetzung eines als schismatisch und häretisch verurteilten Gegners geherrscht haben dürfte,¹⁶² führte dazu, dass erst spät muttersprachliche Übersetzungen und die Rückbesinnung auf Urtexte in den Fokus gerieten.¹⁶³

Erst im *Schreiben der Bibelkommission an die Bischöfe Italiens vom 20.08.1941* wird eine Klarstellung des Verhältnisses von Normativität und wissenschaftlicher Korrektheit angestellt.¹⁶⁴

¹⁵⁹ *„Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditionis praedicatas sciens et prudens contempserit: anathema sit.“*

¹⁶⁰ *„... quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est (...) pro authentica habeatur et quod nemo (...) praesumat.“*

¹⁶¹ *„... ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum (...), aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpreti audeat.“*

¹⁶² Luther und ein Großteil seiner Lehraussagen waren nach mehrjährigem Prozess seitens der katholische Kirche durch die Bulle *„Exsurge Domine“* (15.06.1520) verurteilt worden und am 03.01.1521 folgte nach einer letzten Frist die Bannbulle *„Decret Romanum Pontificem“* (vgl. SMOLINSKY, Heribert, *Kirchengeschichte der Neuzeit. Erster Teil*, Düsseldorf 2008, 40f.). Das Wormser Edikt Kaiser Karls V. von 1521 gab dazu eine weltliche Bestätigung (der Text findet sich unter http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/docpage.cfm?docpage_id=5355). Sich katholischerseits mit der Lutherbibel zu befassen, wäre ein Vergehen gewesen, das unweigerlich zu kirchenrechtlichen Konsequenzen geführt hätte.

¹⁶³ Vgl. KNOCH, Otto B. u. SCHOLTISSEK, Klaus, Art. *„Bibelübersetzungen“*, in: LTHK³ 2, Freiburg i.Br. 1994, 382-396, 390.

¹⁶⁴ Vgl. DENZINGER, Heinrich u. HÜNERMANN, Peter, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Freiburg, Basel [u.a.] 381999, DH 3792-3796.

Nachdem unterstrichen wird, dass den altkirchlichen Übersetzungen und dem hebräischen Urtext fraglos höchste Wertschätzung zukommen muss, geht die Kommission auf die Frage ein, ob „*nicht nur in Fragen des Glaubens und der Sitten, sondern in jeder Hinsicht*“¹⁶⁵ die Autorität der Vulgata vorzuziehen sei.¹⁶⁶ Sie verneinen strikt diese Position und führen unter anderem als Argument an, dass sonst die Übersetzung dem Originaltext als überlegen angesehen werden müsste.¹⁶⁷ Am Ende gelangt die Kommission zu folgendem Schluss:

„Das Trienter Konzil hat die Vulgata in juridischem Sinne für ‚authentisch‘ erklärt, das heißt in Hinsicht auf die ‚Beweiskraft in Fragen des Glaubens und der Sitten‘, keineswegs aber hat es mögliche Abweichungen vom Urtext und von den alten Übersetzungen ausgeschlossen.“¹⁶⁸

Es zeigt sich also, dass die Vulgata in Fragen der Lehrentscheidung, nicht aber im Kontext der Forschung alleinige Quelle sein kann und soll.

In der Einleitung der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ (30.09.1943)¹⁶⁹ wird die Position der Bibelkommission päpstlich bestätigt. Dort heißt es beispielsweise: „[S]o betrifft dies [der Vorrang der Vulgata], wie alle wissen, lediglich die lateinische Kirche (...) und mindert ohne Zweifel keineswegs die Autorität und Bedeutung der Urtexte“¹⁷⁰ und „daher wird eine solche Authentizität nicht in erster Linie eine kritische, sondern vielmehr eine juristische genannt.“¹⁷¹

Diese klare Unterscheidung legitimiert also einerseits die Abweichung von der Vulgata-Übersetzung zugunsten der Wissenschaftlichkeit, räumt aber der Vulgata dennoch eine besondere Bedeutung innerhalb der katholischen Kirche ein, die nicht aus dem Blick geraten sollte.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils wird nur kurz auf die Frage der Vulgata-Übersetzung eingegangen. In DV 22 wird betont, dass die Vulgata einen Ehrenplatz hat, aber „*der Zugang zur Heiligen Schrift, allen Gläubigen weit offenstehen (muss)*“. Deshalb sollen „*brauchbare und genaue Übersetzungen in verschiedenen Sprachen erarbeitet werden, mit Vorrang aus dem Urtext der Heiligen Bücher*“.¹⁷²

Abschließend sei festgehalten, dass die Vulgata nach wie vor in der katholischen Kirche hohes Ansehen genießt und auch in Fragen der Forschung herangezogen werden darf. In dieser Arbeit geht es nicht um jene Fragen, die die Normativität des Vulgatatextes betreffen, sondern um eine

¹⁶⁵ Vgl. DH 3794.

¹⁶⁶ DH 3794: „[E] ciò non soltanto in rebus fidei morum, ma in tutti rispetti (anche letterari, geografici, cronologici, ecc)....“.

¹⁶⁷ Vgl. DH 3795.

¹⁶⁸ DH 3796: „[I]l concilio Tridentino dichiarò ‚autentica‘ la Volgata in [469] senso giuridico, cioè riguardo alla ‚vis probativa in rebus fidei et morum‘, ma non se escluse affatto possibili divergenze dal testo originale e dalle antiche versioni...“.

¹⁶⁹ Vgl. DH 3825-3831.

¹⁷⁰ DH 3825: „[I]d quidem, ut omnes norunt, latinam solummodo respicit Ecclesiam (...) ac nequaquam, procul dubio, primigeniorum textuum auctoritatem et vim minuit.“

¹⁷¹ DH 3825: „*atque adeo eiusmodi authentia non primario nomine critica, sed iuridica potius vocatur.*“

¹⁷² Die Übersetzungen des Konziltexes stammen aus RAHNER/VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 379.

theologische Untersuchung zu ihrer gegenwärtigen Relevanz, also bleibt die Untersuchung legitim.

3.4 Moderne Übersetzungen¹⁷³

Nachdem die Überlieferungen von Hld 2,4 in den drei wichtigsten antiken Sprachen untersucht worden sind, wenden wir uns den modernen Übersetzungen zu. In einem ersten Schritt wird die revidierte Fassung der Vulgata betrachtet und im Anschluss exemplarisch eine Selektion deutscher Übersetzungen vorgestellt und verglichen. Ziel soll dabei sein, herauszufinden, wie lange sich die Vulgata–Übersetzung gehalten hat und ob sich noch heute Spuren von ihr in den Übersetzungen finden lassen.

3.4.1 Nova Vulgata (1979)

Seit die Vulgata auf dem Konzil von Trient zum normativen Text erklärt worden ist,¹⁷⁴ hat es einen großen Fortschritt in der literaturwissenschaftlichen Methodik gegeben. Um diesem gerecht zu werden, wurde eine Revision des Vulgata–Textes angeordnet. Es handelt sich bei dieser Revision um die *Vulgata Nova*, eine von Paul VI. in Auftrag gegebene und unter Johannes Paul II. promulierte textkritisch überarbeitete Fassung der Vulgata. In „*Scripturam Thesaurus*“ zitiert Johannes Paul II. noch einmal die Ansprache Pauls VI.¹⁷⁵, in welcher dieser die Revision angeordnet hatte. Bei der Durchführung dieser Überarbeitung

„ist buchstäblich Rücksicht genommen worden auf den alten Text der Vulgata–Ausgabe, nämlich wo die ursprünglichen Texte genauso wiedergegeben werden, wie sie in den heutigen Ausgaben, die nach kritischer Weise verfertigt sind, wiedergegeben werden; auf kluge Weise ist jener Text aber verbessert worden, wo er von diesen abweicht oder diese weniger richtig übersetzt. Daher ist die biblische christliche Latinität beigezogen worden, sodaß die angemessene Wertschätzung der Tradition mit den heute geltenden gerechten Erfordernissen der Textkritik in Einklang gebracht wurde.“¹⁷⁶

Die neue Version von Hld 2,4 lautet: „*Introduxit me in cellam vinariam / et eius aspectus super me erant.*“ Diese Übersetzung ist die exakte Wiedergabe des heute bekannten MT und korrigiert damit den – aus literaturwissenschaftlicher Sicht – Übersetzungsfehler des Hieronymus. Ausgehend von dieser Variante ergab sich für die katholischen Ausleger der letzten 35 Jahre eine

¹⁷³ Die verwendeten Übersetzungen werden nur in Kurzform zitiert. Ausführliche Angaben befinden sich im Literaturverzeichnis.

¹⁷⁴ DH 1506-1508.

¹⁷⁵ PAUL VI. [Papst], *Ansprachen*, AAS 59 (1065), 53f.

¹⁷⁶ JOHANNES PAUL II. [Papst], „*Scripturam Thesaurus*“ (25.4.1979).

neue Auslegungsvariante, die bereits im Züricher Hohelied-Kommentar von 1986 – auf den an anderer Stelle eingegangen wird – zur Anwendung kommt.¹⁷⁷

Am Beispiel der deutschen Übersetzungen wird im nachfolgenden Kapitel die Lesarten-Vielzahl von Hld 2,4 durch die Geschichte vorgestellt.

3.4.2 Einige Beispiele deutscher Übersetzungen

Die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* spricht in Nr. 12 davon, dass die Bibel „*Gotteswort im Menschenwort*“¹⁷⁸ sein muss. In *Sacrosanctum Concilium* 36 §2 wird auf die Wichtigkeit der Muttersprache verwiesen.¹⁷⁹ Aufgrund dessen stelle ich nur eine Auswahl von Bibelübersetzungen aus meiner Muttersprache Deutsch vor.

Martin Luther übersetzte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Bibel komplett ins Deutsche. Bis einschließlich der revidierten Ausgabe von 1914 blieb die Übersetzung des Verses immer gleich: „*Er führt mich in den Weinkeller und die Liebe ist sein Panier [altdt. Banner/Feldzeichen] über mir.*“ Die revidierte Fassung von 1984 führte eine stilistische Glättung durch, die am Sinn keine wesentliche Änderung vornahm: „*Er führt mich hinab in den Weinkeller und die Liebe ist sein Zeichen über mir.*“ Das *hapax legomenon* wird jeweils mit „Weinkeller“ übersetzt. Dieser wird dann in eine tieferliegenden Etage („hinab“) verortet, was dem deutschen Sprachgefühl entspricht. Das Feldzeichen wird ohne Verweis zum „Zeichen“ verkürzt. Da Luther den MT übersetzt hat, übernimmt er nicht die Änderung der Vulgata und so findet sich in den Bibelausgaben seiner Traditionslinie keine formale Nähe zur *ordinatio caritatis*.

Auch die für ihre Nähe zum Hebräischen bekannte Übersetzung der *Elberfelder Bibel* berücksichtigt die Vulgata nicht: „*Er hat mich in das Weinhaus geführt und sein Zeichen über mir ist die Liebe.*“ Gegenüber der Lutherübersetzung kommt es zu zwei auffälligen Abweichungen. Erstens verweist die Elberfelder in einer Anmerkung darauf, dass das „Zeichen“ von seiner Ursprungsbedeutung her ein Feldzeichen ist.¹⁸⁰ Zweitens übersetzt sie nicht mit Liebe (unbestimmt), sondern spricht von der Liebe, d. h. es geht um eine spezielle Liebe.

In der katholischen Exegese, bei der die Vulgata normative Richtlinie für alle approbierten Bibelübersetzungen war, lässt sich eindeutig eine Vulgata-Übersetzung bis in die Mitte des 20.

¹⁷⁷ Da zu diesem Zeitpunkt die historisch-kritische Exegese und die natürliche Hoheliedauslegung vorherrschend waren, fragt m. W. niemand nach Kontinuität und Diskontinuität der Auslegungen, da die vor-modernen Auslegungen als veraltet angesehen wurden.

¹⁷⁸ RAHNER, Karl u. VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompodium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 374.

¹⁷⁹ RAHNER/VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompodium*, 64.

¹⁸⁰ Vgl. *Elberfelder Bibel*, Wuppertal 2006, 841.

Jahrhunderts nachweisen,¹⁸¹ die in der Regel mit: „*Er führte mich in den Weinkeller und ordnete in mir die Liebe*“ wiedergegeben wird.¹⁸² Ab dem II. Vatikanischen Konzil und nach der Revidierung der Vulgata in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden zahlreiche Neuübersetzungen. Das Standardwerk in deutscher Sprache ist die ökumenische Kooperation der Einheitsübersetzung (EÜ) aus den frühen 1980er-Jahren, deren Revision sich aktuell im Endstadium befindet. Auch die dritte Auflage des *Stuttgarter Alten Testaments* von 2005 verwendet noch diesen Text:¹⁸³ „*In das Weinhaus hat er mich geführt. Sein Zeichen über mir heißt Liebe.*“ Auch diese Übersetzung orientiert sich am Hebräischen Text und weicht damit von der Vulgata-Überlieferung ab. Sie kehrt sogar zur präziseren Formulierung „Weinhaus“ zurück. Darauf, dass es sich beim „Zeichen“ eigentlich um ein Feldzeichen handelt, wird aber m. W. in den kritischen Apparaten der EÜ nicht verwiesen.

Nachdem zu Beginn der 2000er Jahre die Frage nach dem korrekten Schriftsinn erneut aufkam, entschlossen sich einige Exegeten dazu, eine weitere Bibelübersetzung anzufertigen.¹⁸⁴ Sie übersetzen Hld 2,4 wie folgt: „*Zur Weinstube bringt er mich hin: ihr Kennzeichen über mir lautet Liebe.*“ Diese Übersetzung weicht stark von allem Bisherigen ab. Die Übersetzung mit „Weinstube“ in Anlehnung an Est 7,8 erscheint mir sinnvoll:

„*Als der König aus dem Garten wieder in den Raum zurückkam, in dem das Trinkgelage stattfand, hatte sich Haman über das Polster geworfen, auf dem Ester lag. Der König sagte: Tut man jetzt sogar hier in meiner Gegenwart der Königin Gewalt an? Kaum hatte der König das gesagt, da verhüllte man schon das Gesicht Hamans.*“

Das Feldzeichen allerdings mit einer Art Wirtshauschild, auf dem „Liebe“ steht, zu vergleichen scheint mir spekulativ. Die Erklärung für diese Lesart findet sich m. E. eine Seite vorher in der Bibelausgabe. Dort sprechen sich die drei Übersetzer in den Vorbemerkungen zum Hohelied für eine Auslegung streng nach dem literalen Sinn aus.¹⁸⁵ Es scheint auf der Hand zu liegen, dass die metaphorische, wenn nicht sogar rätselhafte Bedeutung der Formulierung: „Die Liebe ist ein Feldzeichen über mir“ mit dem literalen Sinn kaum zu erklären sein dürfte. Daher scheint den Autoren eine „angepasste“ Übersetzung notwendig zu sein.¹⁸⁶

¹⁸¹ Den letzte Beleg konnte ich in einer Übersetzung von 1937, also gerade einmal 25 Jahre vor dem II. Vaticanum ausfindig machen: *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext übersetzt von Dr. Joseph Franz von Ullioli, weiland katholischer Domprobst in Augsburg. Text der vom apostolischen Stuhle approbierten Ausgabe*, Dinglingen (Baden) 1937.

¹⁸² Vgl. VON ULLIOLI, *Die Heilige Schrift*, 617.

¹⁸³ ZENGER, Erich (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart³2005, 1283.

¹⁸⁴ HAMP, Vinezenz, STANZEL, Meinrad, KÜRZINGER, Josef, *Die Bibel*, Gießen 2007.

¹⁸⁵ Vgl. Ib. 747.

¹⁸⁶ Ob dieses Vorgehen allerdings den streng wissenschaftlichen Kriterien einer Übersetzung gerecht wird, möge der Leser selbst entscheiden.

Hans Bruns hat in seiner Bibelübersetzung, die 2009 in der bereits 15. Auflage erschien, ebenfalls den Versuch einer spezialisierten Übersetzung unternommen: „*Er hat mich in sein Weinhaus geführt; seine Liebe ist wie eine Fahne am Hause über mir.*“ Das Possesivpronomen „sein“ verweist auf einen Mann, vermutlich den Bräutigam. Es kann aber auch eine Adaption aus Hld 1,4 („*Zieh mich her hinter dir! Lass uns eilen! Der König führt mich in seine Gemächer.*“) sein und wäre damit eine Anspielung auf den König. Diese Verbindung ist aus der Auslegungsgeschichte hinlänglich bekannt, wie an anderer Stelle gezeigt werden wird.¹⁸⁷ Vers 2,4b allerdings ist eine völlige Umgruppierung des Verses unter scheinbar willkürlicher Ergänzung. Die Liebe wird ebenfalls durch ein Possesivpronomen definiert, welches im Hebräischen allerdings eindeutig auf das Zeichen bezogen ist. Das Banner oder Feldzeichen wird zur „Fahne am Haus“. Blickt man genauer auf die Übersetzung, so kann man erkennen, dass sich der Übersetzer einer metaphorischen Lesart bewusst gewesen sein könnte, die er unterstreichen wollte.¹⁸⁸ Nichts desto trotz bleibt diese Lesart aus literaturwissenschaftlicher Sicht inkorrekt.

Eines der Ziele der Textkritik war, zu einer möglichst korrekten Übersetzung von Hld 2,4 zu gelangen. Diese lautet: „Er führt mich in das Haus des Weines und sein Zeichen über mir (ist) Liebe.“

Das andere Ziel fragte nach Aspekten der Übersetzungsgeschichte. Der Text ist im Hebräischen nicht sehr stark umstritten. Die LXX und ihre griechischen Pendanten verflüssigten die Überlieferung etwas. Das führte in der Folge dazu, dass es im Lateinischen eine Vielzahl an Möglichkeiten gab, von denen die Vulgata sich schließlich durchsetzte. In der katholischen Forschung und Lehre bleibt sie aufgrund ihres normativen Status richtungsweisend bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. In der protestantischen Überlieferung korrigiert man die Muttersprache in Richtung des Hebräischen Urtextes schon seit den Anfängen. Nach der Revision der Vulgata schließlich setzte eine Vielzahl an Übersetzungen ein, die sich im Grunde von der Vulgata-Übersetzung abgewandt hat und wieder näher am Hebräischen Text orientiert ist.

Die Ausgangsfrage, ob überhaupt ein Weg denkbar ist, wie die Vulgata in eine Verbindung zum Urtext zu ihrer Übersetzung von Hld 2,4 kommt kann bejaht werden. Auch wenn die kritische Methode deutlich gemacht hat, dass es sich bei der Übersetzung um eine Abweichung bzw. einen Fehler handelt, ist auch die Option einer richtungsweisenden Inspiration nicht so widervernünftig, dass sie auszuschließen wäre.

¹⁸⁷ Vgl. B 1.4.1; 2.5; 3.1.1 u. ö.

¹⁸⁸ Das Bild der eroberten Stadt könnte im Hintergrund stehen. Dieses wird in Teil C „*Ausblick: Die Hoheliedauslegung im 21. Jahrhundert*“ beschrieben werden.

4. Ergebnis

Nach dem ersten Teil lassen sich einige Erkenntnisse zusammenfassen:

Es sollte verständlich geworden sein, dass der Begriff der Mystik fast eine ebenso große Definitionsmenge besitzt wie „Spiritualität“. In dieser Arbeit wird es um eine genau umrissene Menge der Mystik gehen, nämlich um die Liebes- oder Brautmystik, wie sie in den mystischen Schriftauslegungen der christlich-lateinischen Kommentare des dritten bis fünfzehnten Jahrhunderts auftritt. Um dies angemessen verstehen zu können, wurde auch der mehrfache Schriftsinn vorgestellt.

In der Methodendiskussion ging es dann um die Frage, inwiefern der geistige Schriftsinn im 21. Jahrhundert noch beanspruchen darf wissenschaftlich relevant zu sein einerseits und die Frage welcher Art und in welchem Maß man von einer Inspiration der Auslegungsgemeinschaft bzw. von Auslegungen und Übersetzungen sprechen kann andererseits.

In einem dritten Kapitel folgte dann die textkritische Analyse und Entwicklungsgeschichte der Versübersetzung von Hld 2,4. Deutlich wurde, dass es bereits in den antiken Sprachen zahlreiche Lesarten des Verses gegeben hat, deren Entstehungsprozesse in Hypothesen angedeutet wurden. Die Vulgata setzte sich schließlich in der katholischen Kirche für lange Zeit durch. Erst die Revision der Vulgata hat dazu geführt, dass eine näher am Hebräischen Ur- bzw. Endtext gelegene Übersetzung angefertigt und damit eine andere Auslegung möglich wurde.

Diese Übersetzung sorgte auf der anderen Seite nicht für Eindeutigkeit, so dass es auch heute noch eine Pluralität von Übersetzungen gibt. Diese haben m. E. die Funktion, bestimmte Aspekte des Verses besonders zu betonen. Dass diese Uneindeutigkeit bei mangelnder Kenntlichmachung aus literaturwissenschaftlicher Sicht tendenziell verwerflich, sicher ab inkorrekt ist, dürfte außer Frage stehen. Nichts desto trotz bleibt die Frage im Raum stehen, ob im Kontext von Hld 2,4 eine oder sogar mehrere Inspirationen vorgelegen haben könnten.

In der Auslegungsgeschichte wird deshalb nachfolgend die mystische Auslegung des Verses Hld 2,4 exemplarisch entfaltet. Dabei geht es darum, die über eintausendjährige Geschichte der Vulgata-Auslegung zu verfolgen und so die Aktualität dieser Auslegungen zu überprüfen und evtl. Spuren einer Inspiration aufzudecken.

B. Auslegungsgeschichte

1. Die Hoheliedkommentierungen des Origenes

1.1 Einleitung

Origenes (ca. 180–250/253n.Chr.) gilt weithin als der erste systematischer Theologe und Begründer der christlichen Schriftauslegung.¹⁸⁹ Auch wenn er für einige dogmatische Aussagen, zum Beispiel die Überzeugung einer Präexistenz der Seele lange Jahrhunderte als Häretiker eingestuft worden war, ist sein Einfluss „kaum zu überschätzen“¹⁹⁰, wie schon Hans Urs von Balthasar konstatierte. Eine ähnliche Position vertritt auch Christiana Reemts in ihrer *Einführung*, wenn sie schreibt:

„Die Nachwirkung des Origenes kann nicht allein als Übernahme seiner Ideen oder als ihre Zurückweisung verstanden werden. Schon die Tatsache allein, dass er viele Fragen als erster stellte, viele Themen als erster aufwarf, macht ihn für alle Späteren [Theologen] zur Schlüsselfigur.“¹⁹¹

Im Laufe seines Lebens hat Origenes viele biblische Bücher kommentiert, darunter auch gleich mehrfach das Lied der Lieder. Zum ersten Mal geschah dies in seiner Jugend, doch der entsprechende Kommentar ist leider verloren gegangen¹⁹². Ein zweites Mal in Homilien zu den ersten beiden Kapiteln, die er vermutlich im Jahre 242 gehalten hatte (überliefert von Hieronymus) und ein drittes Mal in einem großen Kommentar, der nur noch im Fragment (bis Hld 3,4)¹⁹³, in der Übersetzung Rufins, erhalten ist und um 245¹⁹⁴ geschrieben worden sein dürfte.

¹⁸⁹ Bspw. bei SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?*, in: TÜCK, Jan-Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 54; DEMURA, Miyako, *Origen's allegorical interpretation and the philological tradition of Alexandria*, in: HEIDL, György u. SOMOS, Robért (ed.), *Origeniana Nona. Origen and the religious practice of his time. Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005* (BETL 228), Leuven 2009, 158; u. v. m.

¹⁹⁰ VON BALTHASAR, Hans Urs, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Christliche Meister 43), Einsiedeln ³1991, 11.

¹⁹¹ REEMTS, Christiana, *Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken*, Würzburg 2004, 10.

¹⁹² Dieser frühe Kommentar wird in HIERONYMUS, *ep.* 33 und EUSEBIUS, *vit. Pamph.* erwähnt (vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture. The bridegroom's perfect Marriage-Song*, Oxford, NY 2005, 6f.).

¹⁹³ Es gibt Versuche weitere Fragmente aus anderen antiken Kommentaren herauszufiltern. Ein Beispiel dafür bietet der Aufsatz von Jean DOIGNON über Hilarius von Poitiers: *Hilaire lecteur du Commentaire sur le Cantique des Cantiques? À propos de l'image psalmique du filet tendu à l'âme*, in: L'Origenismo: Apologie e polemiche intorno a Origene, (Augustinianum XXVI) Rom 1985, 251-260.

¹⁹⁴ Die Datierungen schwanken in der Literatur meist um einige Jahre, aber ich halte die Ausführungen von Elizabeth Clark, die davon ausgeht, dass der Kommentar in zwei Etappen geschrieben wurde, am plausibelsten (vgl. CLARK, Elisabeth A., *Origen, the Jews and the Song of Songs. Allegory and Polemic in Christian Antiquity*, in: HAGEDORN, Anselm, C. (Hg.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346), Berlin, New York 2005, 278. Unumstritten ist, m.W. die Tatsache, dass die Homilien dem großen Kommentar vorausliegen (vgl. dazu ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques. Introduction, Traduction et Notes de Dom Olivier ROUSSEAU* (SC 37), Paris ²1966, 62; oder ORIGEN, *The Song of Songs Commentary and Homilies. Translated and Annotated by R. P. Lawson* (Ancient Christian Writers 26), New York, NY 1956, 17).

Das Kapitel befasst sich mit diesem Kommentar, weil er den Beginn der mystischen Schriftauslegung im Christentum markiert und gleichzeitig zum Ausgangspunkt der Kommentierungen des Hohenliedes – weit über das erste Millennium hinaus – wird. In einem ersten Schritt (1) stelle ich kurz die Rolle des Hohenliedes im Mystikverständnis des Origenes dar, wozu eine Skizzierung desselben nötig sein wird. Darauf folgend erläutere ich (2) Konzept und Aufbau der noch erhaltenen Hohelied–Auslegungen, um so die Absicht des Origenes und den zu beschreitenden Weg anzudeuten. In einem dritten Schritt (3) soll anhand der Einzelvers–Auslegung von Hld 2,4 („*Er führt mich in das Weinhaus; er ordnet in mir die Liebe*“) beispielhaft verdeutlicht werden, wie Origenes die mystische Auslegung anwendet. Abschließend folgt ein kleiner Ausblick in die Traditionsgeschichte und eine Bewertung der Bedeutung seiner Auslegung.

Als Textgrundlage wurden die o.g. lateinischen Texte in den kritischen Editionen der Sources Chrétiennes mit Einleitung und Übersetzungen von Dom Olivier Rousseau¹⁹⁵ (Homilien), sowie Luc Brésard und Henri Crouzel¹⁹⁶ (Kommentar) verwendet.

1.2 Die Rolle des Hohenliedes im Mystikverständnis des Origenes

1.2.1 Die jüdisch–biblischen und (neu–)platonischen Einflüsse bei Origenes

Mystik ist die Vereinigung der Seele mit Gott. Um zu verstehen, was dieser Satz bedeutet, ist es notwendig, zunächst die ihm zugrundeliegende Weltvorstellung zu erforschen. Philosophie ist im antiken Verständnis weit mehr als nur ein intellektuelles Spiel. Sie ist vielmehr eine Geisteshaltung, die das ganze Leben durchwirkt. Wie die christliche Philosophie aufgebaut ist und welchen Prinzipien sie folgt, hat Theo Kobusch eindrücklich in seinem Werk *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*¹⁹⁷ dargestellt. Es würde aber zu weit führen alles vorzustellen. Daher sei auf die Lektüre des kurzen Buches verwiesen.

Wie wichtig die Platonische Philosophie für das Denken der Alexandriner Clemens und Origenes war zeigt sich schon daran, dass sie in ihren Schulen dem Lehrplan der Akademie folgten und ihn sogar zu ihrem Schriftstudium heranzogen.¹⁹⁸ Doch man sollte nicht fälschlicherweise annehmen, dass hier bewusst heidnisches Denken angenommen wurde, sondern es schien den

¹⁹⁵ ORIGENE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques. Introduction, Traduction et Notes de Dom Olivier ROUSSEAU* (SC 37), Paris 1966.

¹⁹⁶ ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, Traduction Notes et Index par Luc BRESARD et Henri CROUZEL avec la collaboration de Marcel BORRET* (SC 375-376), Paris 1991-1992.

¹⁹⁷ KOBUSCH, Theo, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

¹⁹⁸ KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 33.

Kirchenvätern einleuchtend, dass „*die platonische Philosophie ein Kind des alttestamentlichen Denkens ist, weil (...) Platon von Jeremia oder Moses unterrichtet wurde – wenn nicht persönlich, dann doch durch die Schriften.*“¹⁹⁹ Besonders prägend sind die Unterscheidungen von Leib, Geist (und Seele), die Origenes seinen Konzepten zugrunde legt. So ist es ihm wichtig, zwischen einem äußeren (fleischlichen) und inneren (geistigen) Menschen zu unterscheiden²⁰⁰, um das Verständnis der Beziehung Gott und Mensch angemessen zu beleuchten. Wie sieht dieses Verhältnis aus? Es ist notwendig zunächst einige Details der biblischen Anthropologie in Erinnerung zu rufen. In Anlehnung an Gen 1,27 („*Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.*“) beschreibt Kobusch, dass es eine zweifache Art des Bildes gibt. Zunächst das schlichte Abbild, welches darin besteht, dass der Mensch „*als unsterblicher, freier Geist, der Kinder zeugen und Häuser bauen kann, erschaffen ist.*“²⁰¹ Doch erst wenn er die ihm geschenkte Freiheit wirksam werden lässt (und sich für Gott entscheidet), wird er zum Gleichnis Gottes oder – anders gesagt – zur Gottesstatue bzw. zum Stellvertreter, weil er seinen aktuellen Willen darauf verwenden kann, Gott ähnlicher zu werden.²⁰² Im Sündenfall (Gen 3) hat sich der Mensch nun aber gegen Gott gewandt, sodass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nachhaltig gestört ist. Der freie Wille ist es, der dem Menschen diesen Abfall ermöglichte.²⁰³ Daher liegt es auch in ihm, den menschlichen Anteil an einer Rückkehr ins Paradies zu tragen. Für Origenes ist klar, dass nur in der Umkehr und der bewussten Willensentscheidung für Gott (*affirmatio*) der Beginn einer Einigung liegen kann. Sich selbst als Abbild begreifend, erkennt der Mensch, dass Gott sein Urbild ist. Daraus folgt,

¹⁹⁹ Ib. 152.

²⁰⁰ Kobusch verweist mit Recht darauf, dass diese Unterscheidung schon in der Stoa auftritt, doch fügt er sogleich hinzu, dass die Konzeption einer „Innerlichkeit des Menschen“ erst im christlichen Kontext strukturiert durchdacht und als eigene Disziplin eingesetzt wurde (vgl. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 18).

²⁰¹ Ib. 66.

²⁰² Ib. 66.

²⁰³ Diese Interpretation des Sündenfalls ist in Origenes Zeit noch allgemein akzeptiert. Vor allem die Kirchen westlicher Tradition, die sich Tertullian und Augustinus angeschlossen haben, verfügen über ein stärker juridisches Verständnis der Sünde und haben bis in jüngste Zeit die o.g. Einstellung fraglos tradiert. Es gibt aber auch andere Positionen: Pelagius, sowie die meisten Vertreter der ostkirchlichen Tradition gehen eher von einem graduellen als prinzipiellen Bruch durch das Sündenfallgeschehen von Gen 3 aus. Ähnliches findet sich im Koran (vgl. Sure 2,34-38; 7,11-27; 20,115-135) und in der jüdischen Tradition (vgl. LAPIDE, Pinchas, *War Eva an allem schuld? Gespräche über die Schöpfung*, Kevelaer 1995, 76f. oder PLAUT, W. Gunter (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung I*, Gütersloh 2008, 93f.). Säkulare Philosophen wie Erich Fromm, der außerdem der Psychologie nahe stand, gehen sogar so weit, vom Sündenfallgeschehen als einer Form der Emanzipation des Menschen zu sprechen, die ihm seinen freien Willen erst bewusst gemacht habe und dadurch die Befreiung des Menschen aus dem Mythos bewirkt hätte (vgl. FROMM, Erich, *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt/M. ¹⁰1978, 40f. oder ausführlich in DERS., *Ihr werdet sein wie Gott*, Berlin ⁹1994).

dass der Mensch danach streben muss seinem Urbild möglichst nahe zu kommen, d. h. „*sich zu verähnlichen*“²⁰⁴ (θεοποιήσις)²⁰⁵.

Nach diesen Ausführungen zur menschlichen Seite stellt sich nun die Frage nach dem Gottesbild des Origenes. Grundsätzlich ist es wichtig sich vor Augen zu halten, dass er fast ein Jahrhundert vor dem Konzil von Nizäa (325) gelebt hat, d. h. in einer Zeit in der es keine festgeschriebene Lehrmeinung gab. So finden sich in seinen Schriften immer wieder Anspielungen auf und Polemiken gegen (vermeintliche) Gegner, z. B. richten sich seine Ausführungen zum Heiligen Geist gegen die Montanisten²⁰⁶ Außerdem hatte er kaum Möglichkeiten auf Positionen von Vorgängern aufzubauen, d. h. er musste sein eigener „Vor-Denker“ sein.

Origenes ist dem (antiken) jüdischen Verständnis entsprechend von einer prinzipiellen Entzogenheit (Welttranszendenz) des Schöpfers überzeugt.²⁰⁷ Es stellt sich ihm daraufhin die Frage, wo (vermittelte) Gottesbegegnung stattfindet und er findet sie im Wort. Damit ist sowohl die Heilige Schrift (Schriftwerdung), als auch das lebendige Wort Gottes, Jesus Christus (Menschwerdung) gemeint. In seiner Theologie rückt er daher die Schrift ins Zentrum und sieht die Enthüllung der Wahrheit in der Inkarnation des Wortes (eigentlich: λόγος).²⁰⁸ Was aber ist der λόγος? Er ist „*Sinn und Ziel allen Seins*.“²⁰⁹ Deshalb ist es für Origenes auch undenkbar Altes und Neues Testament voneinander getrennt zu betrachten. Er verteidigt mit teilweise scharfer Polemik die Einheit der Testamente, sowohl gegen jüdische Angriffe des Neuen Testaments, als auch gegen markionitische und gnostische Polemiken gegen das Alte Testament.²¹⁰

Ausgehend von solch einleitenden Überlegungen, kommt Theresia Heither zu folgendem Ergebnis: „*Wir können die Mystik Origenes‘ als Logosmystik beschreiben*.“²¹¹ Was darunter genauer zu verstehen ist, wird nach einem Blick auf sein Schriftverständnis erläutert. Dieser Einschub ist nicht nur deshalb notwendig, weil es sich beim Hohelied um ein biblisches Buch handelt, sondern noch aus einem zweiten Grund. Mit dem Zusammenbrechen des athenischen

²⁰⁴ REEMTS, *Einführung*, 96.

²⁰⁵ Dieser Begriff ist vor allem in der Soteriologie relevant. Ihn zur Gänze auszuführen ist an dieser Stelle leider nicht möglich, aber es sei auf folgende Werke verwiesen: SCHÖNBORN, Christoph, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen*, in: FZPhTh 34 (1987), 3-47; IRENÄUS, *adv. haer.* 3,19,1; CLEMENS, *protr.* 8,4; 114,4; *paid.* III, 1,5; *strom.* IV, 149,8; VI, 113,3; VII, 3,6; 56,3f.; 95,2; 104, 4.

²⁰⁶ ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Introduction (BRESARD/CROUZEL), 51f.

²⁰⁷ HEITHER, Theresia u. REEMTS, Christiana, *Das Lied singen lernen. Die Schönheit christlichen Lebens*, Trier 1998, 12f. Diese Frage des Offenbarungsverständnisses ist nicht schlechthin veraltet, sondern tritt bis heute in religionsphilosophischen Untersuchungen auf, z.B. in Karl Barths dialektischem Ansatz oder in der Chiffren-Lehre von Karl Jaspers.

²⁰⁸ Vgl. HEITHER, Theresia, *Origenes‘ „Mystikverständnis“ in seinem Hohenliedkommentar*, in: KAFFANKE, Jakobus (Hg.), *„Neige das Ohr deines Herzens!“ Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern*, Freiburg i. Br. 1999, 96f.

²⁰⁹ REEMTS, *Einführung*, 91.

²¹⁰ CLARK, Elisabeth A., *Origen, the Jews and the Song of Songs*, 289f.

²¹¹ HEITHER, *Mystikverständnis*, 110.

Schulsystems im ersten vorchristlichen Jahrhundert, das vor allem auf dem Prinzip des Dialogs und der direkten Kommunikation basierte, entsteht eine Leerstelle. Diese füllen die Schreiber auf, weil sie die erreichten Denkfortschritte nicht in Vergessenheit geraten lassen wollen. Die Schriftlichkeit gewinnt daher gegenüber der Mündlichkeit auf Dauer eine Hegemonialstellung, die zur Ausprägung exegetischer Methoden führte. Origenes ist als erster christlicher Schriftausleger damit in der Position dem biblischen Text eine Aufwertung zu geben, indem er ihn in den Schriftkanon existentiellen Wissens stellt.²¹²

1.2.2 Das Schriftverständnis des Origenes

In Gen 24 (Rebekka am Brunnen) vergleicht Origenes die Heilige Schrift mit einem Brunnen, der uns täglich mit dem Wasser des Lebens versorgt.²¹³ Damit dies gewährleistet werden kann, ist es unumgänglich, dass in der Bibel mehr als nur ein Sinn angelegt ist, denn sonst erschöpft sich die Quelle auf Dauer. Deshalb entwickelte Origenes in seinem systematischen Hauptwerk *de principiis* IV,2,4–5 die berühmte Lehre des mehrfachen Schriftsinns als Ableitung aus den drei dem Menschen konstitutiven Bereichen Körper (historischer Sinn), Geist (allegorischer Sinn) und Seele (tropologischer Sinn).²¹⁴ Der historische bzw. literale Sinn hat das Ziel zu sehen, was der Text sagt. Was dieser aber (eigentlich) bedeutet ist auf einer tiefergehenden Ebene zu suchen, der allegorischen (von ἄλλος ἄγορεύω „anders sprechen“): Es bedeutet, dass eine Sache gesagt wird, aber eine andere gemeint ist.²¹⁵ In seinem Johanneskommentar beschreibt Origenes noch einmal das Verhältnis dieser beiden Sinne zueinander:

„Man darf nämlich nicht meinen, Historisches sei Typos von Historischem und Körperhaftes wiederum von Körperhaftem, vielmehr ist das Körperhafte Typos von Pneumatischem und das Historische von Geistigem.“²¹⁶

Der dritte Schriftsinn (tropologischer/mystischer Sinn) ist bei Origenes kaum vom allegorischen Sinn zu unterscheiden, scheint aber doch der „*erhabeneren*“²¹⁷ zu sein, da er sich einer

²¹² MCGINN, Bernard *The presence of God. Vol. 1. The sources*, London 1992, 35. Gleich im Anschluss an seine Ausführungen betont McGinn, dass mit dem Wechsel zur Schriftlichkeit keinesfalls vom Ideal der Philosophie als Lebenskunst abgewichen worden wurde. Es handle sich lediglich um einen Paradigmenwechsel in Richtung Dokumentation und Verschriftlichung, der die Präzision der Überlieferung verbesserte, gleichzeitig aber eine gewisse Starrheit mit sich brachte. Der Überlieferer muss jetzt seine Autorität an der Fähigkeit einen vorliegenden Text auszulegen beweisen (vgl. a.a.O. 35).

²¹³ Nähere Ausführungen dazu finden sich neben Origenes Genesis-Kommentar bei REEMTS, *Einführung*, 83-87.

²¹⁴ Vgl. CLARK, *Origen, the Jews and the Song of Songs*, 275f. Genauere Definitionen seines Schriftverständnisses ergeben sich in Auseinandersetzung mit der Gnosis und anderen Gegnern, besonders in seiner Schrift *Contra Celsum* (vgl. DEMURA, Miyako, *Origen's allegorical interpretation and the philological tradition of Alexandria*, 154).

²¹⁵ DEMURA, *Origen's allegorical interpretation and the philological tradition of Alexandria*, 152. Demura betont, dass die Allegorese, obwohl ursprünglich für die Werke von Homer entwickelt, bei Origenes allein den Texten der Heiligen Schrift vorbehalten ist. (vgl. a.a.O. 154).

²¹⁶ ORIGENES, *Comm. in Ioh.*, X, 18, 110. (Übers. FIEDROWICZ, Michael, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 10), Bern, Berlin [u.a.] 1998, 53).

²¹⁷ DEMURA, *Origen's allegorical interpretation and the philological tradition of Alexandria*, 154.

ganzheitlichen Methode bedient, „*which starts from the records of actual event and proceeds to the deeper truth behind the letters. And here we can't find room to separate letter from meaning, as in the case of antithetical pair historia – allegoria.*“²¹⁸

Die Auslegung biblischer Bücher folgt nach Origenes in der Regel dem Schema eines doppelten Schriftsinns: zuerst den fleischlich-literalen Sinn ermitteln, dann zum geistig–allegorischen Schriftsinn vordringen. Falls möglich bringt er auch den mystischen Schriftsinn zum Einsatz, doch diesen behält er sich für besonders „geheimnisvolle“ Bücher vor. Um ein solches handelt es sich beim Lied der Lieder nach einhelliger Auffassung der Kirchenväter²¹⁹ und vieler nachfolgender Generationen bis in die jüngste Zeit.

Nach diesem Seitenblick auf das exegetische Verständnis des Origenes, wenden wir uns nun seinem mystischen Grundverständnis zu.

1.2.3 Logosmystik und das brautmystische Verständnis des Origenes

Zunächst fragt sich Origenes, ob jeder Mensch (Christ) zu einer mystischen Erfahrung in der Lage ist, oder ob nicht vielmehr einigen wenigen diese Erkenntnis vorbehalten bleibt. Er entscheidet sich gegen die Vorstellung von Auserwählten (*electi*) und trifft damit eine antignostische Grundentscheidung.²²⁰ Dies zu erwähnen ist deshalb wichtig, weil in der aktuellen Origenes–Forschung darum gestritten wird, ob die Hoheliedauslegungen Einflüsse der valentinianischen Gnosis aufweisen oder nicht.²²¹

Das Ziel des mystischen Aufstiegs läuft dabei über mehrere Stufen, denen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden werden. Ihr Endpunkt ist die Vereinigung der Seele mit Christus, weil der Mensch so an dem teilhaben soll, was Gott in der Schöpfung angelegt hat: die Glückseligkeit oder genauer: die Gottesschau (*visio beatifica*). Diese Vereinigung findet nicht außerhalb des Menschen, sondern in seinem Inneren statt. Das mystische, durch den Logos vermittelte Erkennen ist dementsprechend keine Neukonstitution der Wirklichkeit, sondern ein Aufbrechen des eigenen Horizontes, ein Perspektivwechsel, der es ermöglicht nicht nur

„den kleinen Raum der Erde, den wir jetzt offenbar bewohnen, (...) zu haben, sondern alles, was Gott geschaffen hat, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Verborgene und das Offenbare, das Zeitliche und

²¹⁸ Ib. 156.

²¹⁹ Vgl. CLARK, *Origen, the Jews and the Song of Songs*, 275.

²²⁰ Ib. 95.

²²¹ Zur Vertiefung sei der folgende Artikel empfohlen: GAETANO, Lettieri, *Origene interprete del „Cantico dei Cantici“*. *La risoluzione mistica della metafisica valentiniana*, in: PIZZOLATO, Luigi F. e RIZZI, Marco, *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of spiritual life. Milano, 13-15 Settembre 1999*, Milano 2001, 141-186. Zur Bedeutung der Gnosis als elitärer Geheimlehre und ihre Gefahr für das Christentum siehe FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter*, 28-31; 48.

*das Ewige mit Christus zugleich [zu] haben. Ihm nämlich als dem Erben, uns als den Miterben (vgl. Röm 8,17) wird mit ihm zusammen die ganze Schöpfung gegeben, damit wir sie genießen.*²²²

Das Genießen wiederum ist etwas, das durch die Sinne vermittelt wird. Origenes unterscheidet nicht nur fleischliche und geistige Auslegungen, sondern auch fleischliche und geistige Sinne, sodass es ihm möglich wird, zu beschreiben, wie der Mensch die Heilige Schrift beispielsweise schmecken kann.²²³ Dies hat sowohl Vor- als auch Nachteile. Das Sprechen von geistigen Sinnen ermöglicht es ihm viele Bilder zu verwenden, doch es schafft auch eine Vielfalt von Eindrücken, die zu systematisieren quasi unmöglich ist.²²⁴ Dies zu tun ist jedoch für Origenes nicht entscheidend. Er ist davon überzeugt, dass jeder Mensch auf individuelle Weise ergriffen werden kann. Darum ist es für ihn nicht zielführend jeden potentiellen Weg der Erfahrung aufzulisten, sondern *„die Einheit des ganzen Lebens mit Christus, der beständige Dialog mit dem lebendigen Wort, der immer neues Glück schenkt und im Unglück das Ziel deutlicher erkennen lässt.*²²⁵

Getragen von diesem ganzheitlichen Ansatz zeigen sich auch die Ausführungen zum Hohelied. Schon Origenes Lehrer Clemens von Alexandrien (†215) wusste um die geistige Bedeutung dieser Schrift, wenn er eine ekklesiologische Dimension der Braut postuliert. In seiner belehrenden Schrift *Paidagogus* hält er fest, dass *„jener [o. A.] aber lachte, weil er vom Tod errettet war, und scherzte und freute [sich] mit der Braut, die bei unserem Heil Gehilfin ist, d[ie] Kirche.*²²⁶ Origenes fügt dieser allegorischen Auslegung eine Form individueller Brautmystik hinzu, bei der er Braut und Seele gleichsetzt und ihre Schönheit anpreist.²²⁷ Diesem Verständnis werden wir uns im folgenden Kapitel widmen.

Alles in Allem diene dieses erste Kapitel dazu, den hermeneutischen Horizont des Origenes zu beleuchten. Dabei zeigte sich, dass Origenes sowohl unter dem Einfluss des jüdisch-biblischen Denkens, als auch den Theorien des platonisch-griechischen Weltbildes gestanden hat. Ähnliche Beobachtungen ergaben sich ebenfalls in der Methodik und dem Mystikverständnis, soweit beides bisher vorgestellt wurde.

²²² REEMTS, *Einführung*, 162.

²²³ Die Sinne werden ausführlich erläutert bei HEITHER, *Mystikverständnis*, 100-109.

²²⁴ Vgl. Ib. 111.

²²⁵ Ib. 111.

²²⁶ CLEMENS VON ALEXANDRIA, *Paidagogus* 1,5,22 (Übers. n. M. Fiedrowicz).

²²⁷ ORIGENES, *de oratione* 1,17,2 (Übers. n. M. Fiedrowicz). Leider hat sich das schöpfungsbetonte Verständnis der Logosmystik nicht frei entfalten können, da Hieronymus in seinen Übersetzungen bereits apologetische Interessen verfolgte. Friedrich OHLY bewertet dies wie folgt: *„Der Logosmystik des Alexandrines ist das Herz wie ausgebrochen, wenn ihre Bilder auf eine wohl asketisch gesteigerte, aber nicht von mystischer Erfahrung durchstrahlte religiöse Lebensführung aus der Welt zu Gott hin angewandt werden.“* (vgl. OHLY, Friedrich, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957, 50.

Nachdem die notwendigen Grundlagen zum richtigen Verständnis der Auslegungen des Origenes gelegt sind, folgt eine Einführung in seine Hoheliedkommentierungen.

1.3 Konzept und Aufbau der Hoheliedauslegungen

Um Origenes' Auslegungen folgen zu können, ist es sinnvoll zuerst (1) seine Quellen für die exegetische Arbeit zu benennen. Darauf folgt (2) eine Verortung des Hohenliedes als Teil des salomonischen Dreierwerks im Sinne einer Kontextualisierung des Buches innerhalb der biblischen Schriften. In einem dritten Schritt (3) wenden wir uns dann der Dramenkonzeption und Grobgliederung seiner Hoheliedauslegungen zu, bevor uns in einem letzten Schritt (4) ein thematischer Durchgang durch seinen Kommentar beschäftigen wird.

1.3.1 Welche Quellen hat Origenes genutzt?

Die Quellenlage ist bei diesem Kommentar relativ unsicher. Es ist klar, dass Origenes jüdische Quellen vorlagen, aber welche dies waren, konnte in der Forschung bislang kaum nachgewiesen werden.²²⁸ Frédéric Manns hat exemplarisch nachgewiesen, dass nur jüdische Quellen für die Komposition und Auswahl der sieben Lieder des Aufstiegs, welche im Prolog und der ersten Homilie vorgestellt werden, in Frage kommen. Dazu hat er alle Quellen gesucht, die darüber berichten, und ihren Weg bis zu Origenes nachgezeichnet. Sein Fazit: «*Origène proposa une lecture christologique du Cantique et transforma la liste des sept cantiques en échelle de la vie spirituelle du baptisé.*»²²⁹

Auch bei Clemens von Alexandrien, der Origenes immer wieder als Vorbild diente, findet sich kein Hohelied-Kommentar²³⁰, sodass außerbiblische Bezugspunkte für die Auslegungen des Origenes völlig fehlen.

Innerbiblisch ist es eindeutiger. Origenes folgt in seiner Auslegung Röm 9–11²³¹, dem Weg Israels von der Erwählung, über Abfall und Gericht hin zur Errettung eines Restes, der das neue Gottesvolk begründet. Im Kontext des Alten Testaments verfolgt Origenes die prophetischen Deutungen von Monogamie als Abbild des einzigartigen Bundes zwischen dem einen Gott und seinem auserwählten Volk, wie er ihn in Hosea, Jeremia, Ezechiel und Tritojesaja vorfindet.²³²

Außerdem ist sein Verständnis der Trias der salomonischen Bücher in der Weisheitsliteratur

²²⁸ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 26f.

²²⁹ MANNS, Frédéric, *Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d' Origène*, in: ANTONIANUM 65, 1 (1990), 22.

²³⁰ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 26.

²³¹ CLARK, Elisabeth A., *Origen, the Jews and the Song of Songs*, 282.

²³² Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Introduction (BRESARD/CROUZEL), 27f.

zentraler Ausgangspunkt seiner (und vieler nachfolgender) Hoheliedauslegungen. Aus diesem Grund wird der Trias auch ein eigener Unterpunkt gewidmet.

1.3.2 Das pädagogisch–mystische Konzept der drei salomonischen Bücher

Im Prolog des Hohelied–Kommentars wird dieses Konzept knapp entfaltet. Kobusch bringt es so gekonnt auf den Punkt, dass ich seine Aussage zur Gänze zitiere, um sie zum Ausgangspunkt dieses Kapitels zu nehmen:

„Der Prolog des Hoheliedkommentars des Origenes enthält eine Wissenschaftslehre der christlichen Philosophie, in der Gegenstand und Ziel der einzelnen Disziplinen festgelegt werden. Sie sind zudem im Sinne des platonischen Aufstiegsweges geordnet. So hat man mit der in den Proverbia enthalten Ethik zu beginnen, die den Geist des Zöglings reinigt und empfänglich macht für erhabene Gegenstände. Nach der Ethik steht die Physik des Ecclesiastes an, der über die Naturen und Gründe der sinnfälligen Dinge, freilich auch über ihre Fragilität und Vergänglichkeit aufklärt. Auf diese Weise ist der Mensch am besten vorbereitet, um – angeleitet durch die Metaphysik des Hohenliedes – zur Betrachtung der mystischen und göttlichen Gegenstände aufzusteigen. Drei Figuren aus dem Alten Testament haben diese Dreiteilung der christlichen Philosophie schon angedeutet: Die Figur des gehorsamen Abraham ist Sinnbild der Ethik, Isaak, der die Tiefen der Erde nach Brunnen absucht, steht für die Naturphilosophie, und Jakob, der sich in göttlichen Dingen auskennt, verkörpert die Eoptie – was Rufin, der Übersetzer vieler Schriften des Origenes, mit "inspectiva" übersetzt –, also die Metaphysik oder philosophische Theologie.“²³³

Origenes geht davon aus, dass es sich bei den drei salomonischen Büchern Spr – Koh – Hld um einen dreiteiligen Weg hin zur Vollkommenheit handelt. Diesen Weg lehnt er sowohl an die antiken philosophischen Vorstellungen der παιδεία, als auch an eine Art mystischen Aufstieg an. Dieses Vorgehen erläutert er in *Prolog 3* ausführlich²³⁴ und stellt die These ins Zentrum, dass jedes der Bücher einer philosophischen Disziplin entspreche: Die Sprüche einer allgemeinen Moral (Ethik), das Buch Kohelet der Naturphilosophie (Physik) und das Hohelied schließlich einer Art natürlicher Theologie (Theologik), die „*inspectiva*“ genannt wird.²³⁵ Die Proverbien beinhalten schon in ihrem Namen (Pro–verb), dass es äußere (wörtliche) und innere (jene für die das Wort steht) Bedeutungen von Dingen gibt. In jedem Fall soll den inneren Dingen der Vorzug vor den äußeren gegeben werden.²³⁶ Nach dieser ersten Stufe des Begreifens geht der Suchende weiter, um sich der Nichtigkeit (*vanitas*) der Welt bewusst zu werden. Dazu nimmt er sich des Buches Kohelet an, dass schon im Leitvers dieses Thema benennt „*Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum et omnia vanitas.*“ (Koh 1,2). Hat nun der Suchende begriffen, dass die Dinge der Welt nichtig sind, so wendet er sich den göttlichen Dingen zu, die

²³³ KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 58-60.

²³⁴ ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Prolog 3, bes. 3,1-16.

²³⁵ Vgl. *Ib.* 3,6.

²³⁶ Vgl. *Ib.* 3,8.

er im Lied der Lieder zu finden hofft.²³⁷ Den gleichen Weg weist Origenes zusätzlich anhand der biblischen Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob nach.²³⁸ Die kurze Traumperikope zur Himmelsleiter (Gen 28,11–13) wird im Folgenden noch ausführlicher behandelt werden. Es reicht aber nicht nur der Wille des Menschen, um den Aufstieg zu schaffen, sondern vor allem die Barmherzigkeit Gottes (*misericordia*), die das menschliche Herz entzündet, ist entscheidend.²³⁹

Das Hohelied steht an dritter und letzter Stelle der Belehrung²⁴⁰ und dies hat den einfachen, aber gewichtigen Grund, dass nur ein Experte sich gefahrlos auf das Hohelied einlassen kann. Mit dieser Einstellung steht Origenes fest in der jüdischen Tradition, die betont, dass die Schöpfungserzählungen (Gen 1–3), der Anfang des Buches Ezechiel (Ez 1–3) und das gesamte Hohelied die geheimnisvollsten, schwierigsten und damit für das Seelenheil gefährlichsten Texte seien.²⁴¹ Diese Texte haben gemeinsam, dass ihre literale Bedeutung im Grunde schon allegorisch ist. Das bedeutet, dass der historische Sinn an sich keinen Sinn macht; nur dann wenn der Leser bereits ein vertieftes Verständnis mitbringt, kann der Text verstanden werden.²⁴²

Er warnt deshalb jene, die „*nur Milch trinken können*“, dass sie das Werk nicht lesen sollten, weil sie den äußeren Menschen (*exteriore homine*) mit dem inneren Menschen (*interiore homine*) verwechseln könnten. Sie stünden in der Gefahr, ein völlig falsches Verständnis des Gotteswortes zu entwickeln, welches unweigerlich zur Unterordnung unter das Fleisch und damit zum Schaden an der Seele führen würde.²⁴³ Diejenigen aber, die weit genug geschritten sind, können das Hohelied als das lesen, was es sein will: eine Anleitung zum guten Leben (*θεωρία*).²⁴⁴ Der Weg, den das Hohelied dafür beschreitet, ist jener der Liebe in Form von Dramen und Dialogen. Dies sei eine in der Antike durchaus übliche Form, befindet Origenes, indem

²³⁷ Vgl. Ib. 3,22.

²³⁸ Vgl. Ib. 3,17-19.

²³⁹ Vgl. Ib. 3,23.

²⁴⁰ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant., Prol.* 1,8.

²⁴¹ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant., Prol.* 1,7.

²⁴² Vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 40. Damit ist nicht gemeint, dass es keinen literalen Sinn gebe, sondern er ist mit dem geistigen Sinn so verschmolzen, dass er sich in ihn transformiert hat (vgl. KING, a.a.O. 73-133, bes. 73-74; 132).

²⁴³ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant., Prol.* 1,5: „*Et quidem parvuli quos diximus, si veniant ad haec loca, potest fieri ut nihil quidem ex hac scriptura proficiant nec tamen valde laedantur, vel ipsa quae scripta sunt legentes vel quae ad explanationem eorum dicenda sunt recensentes.*“ Auf diesen Zusammenhang spielt auch Hieronymus in seinem Anschreiben an Papst Damasus, das er den Übersetzungen der Homilien vorangestellt hat an: „*Hos duos tractatus, quos in morem cotidiani eloquii parvulis adhuc lactantibusque composuit, fideliter magis quam ornate interpretatus sum, gustum tibi sensuum eius, non cibum offerens, ut animadvertas, quant sint illa aestimanda quae magna sunt, cum sic possint placere quae parva sunt.*“

²⁴⁴ Vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 44f.

er auf das platonische *Symposion* verweist.²⁴⁵ Diese Bemerkung bringt uns zum nächsten Kapitel, welches der Frage auf den Grund geht, wie Origenes Gattung und Gliederung des Hoheliedes angelegt sieht.

1.3.3 Dramenkonzeption und Gliederung

Eine der nachhaltigsten Vorlagen für nachfolgende Kommentare bildet Origenes' Dramenkonzeption, die sich in fast allen Kommentaren bis zum Ende des 15. Jahrhunderts und teilweise auch darüber hinaus finden lässt. Sie geht vermutlich auf Randnotizen in der Septuaginta, die einige Personen(gruppen) als mögliche Sprecher angegeben hatten zurück.²⁴⁶ Dabei teilt Origenes zum einen das Hohelied, welches er als Hochzeitslied (*Epitalamium*) charakterisiert, in mehrere Akte mit jeweiligen Szenen ein, zum anderen benennt er die Protagonisten seines Stückes: den Bräutigam, seine Begleiter, die Braut und ihre Gefährtinnen.²⁴⁷ Der Bräutigam steht letztlich immer für Christus, wird aber im Literalsinn meist mit Salomo identifiziert. Die Braut versinnbildlicht entweder die Kirche (allegorisch–ekkesiologische Deutung) oder die individuelle Seele (tropologisch–mystische Deutung). Die Gefährtinnen stehen für Katechumenen bzw. unerfahrene Seelen und die Begleiter in der Regel für Apostel, Engel u. ä.²⁴⁸

Den Sinn der Dramenkonzeption erklärt Ohly darin²⁴⁹, den exegetischen Text auf einer Art Bühne zu exponieren und ihn in ein sich selbst auslegendes Sprechmuster einzufügen. Die Rolle des Exegeten ist dabei die eines Vermittlers zwischen dem Publikum und den *dramatis personae*, sodass das Geschehen klarer wird und die „Moral“ erläutert werden kann. „*Auf diese Weise ergibt sich eine kaum überbietbare Unmittelbarkeit des Gesprächs zwischen Christus und der Seele, dem der Exeget mit zurückhaltender Anleitung nur zur Seite zu stehen den Anschein hat.*“²⁵⁰

Die Gliederung des Hoheliedes in Akte und Szenen hat Origenes leider nicht im Prolog behandelt, daher können wir nur Rückschlüsse – aufgrund seiner Buch– und Kapiteleinteilung – ziehen.²⁵¹

Die nachfolgende Tabelle soll die Gliederung verdeutlichen:

²⁴⁵ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Prolog. 2,1.

²⁴⁶ Vgl. CLARK, Elisabeth A., *Origen, the Jews and the Song of Songs*, 279.

²⁴⁷ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Prolog. 1,1 und *hom. in Cant.* I,1.

²⁴⁸ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Prolog. 1,2f.

²⁴⁹ Vgl. OHLY, Friedrich, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957, 45.

²⁵⁰ *Ib.* 45.

²⁵¹ Die Einteilung und Benennung folgt jener von Bresard und Crouzel innerhalb des Kommentars (vgl. BRESARD/CROUZEL a.a.O.).

Buch/Szene	Kapitel	Inhalt	Vers im Hld
Prolog	4	Le titre de ce cantique	1,1
I			1,2–4
	1	Les baisers du Verbe	1,2a
	2	Les seins de l'Époux: le cœur de Jésus	1,2b
	3	Les parfums de l'Époux	3a
	4	A la suite du Verbe	1,3b–4a
	5	La chambre du Roi	1,4b
	6	Réplique des jeunes filles	1,4c–e
II			1,5–14
	1	« Je suis brune et belle... »	1,5
	2	Le soleil regarde	1,6a
	3	Bataille intérieure: gardienne de vignes	1,6b
	4	La désir de la lumière de midi	1,7
	5	Se connaître soi-même	1,8
	6	Semblable à la cavalerie du Seigneur	1,9
	7	Les joues et le cou de l'Épouse	1,10
	8	Imitations d'or et pointillés d'argent	1,11–12a
	9	Le nard de l'Épouse	1,12b
	10	Le sachet de myrrhe	1,13
	11	La grappe de cypre	1,14
III			1,15–2,9
	1	« Comme tu es gracieuse »	1,15
	2	« Comme tu es beau »	1,16
	3	Poutres et solives	1,17
	4	Fleur des champs et lis des vallées	2,1–2
	5	A l'ombre du Christ	2,3
	6	La maison du vin	2,4a
	7	La charité ordonnée	2,ab
	8	La blessure de l'Épouse	2,5
	9	Entre les mains de l'Époux	2,6
	10	Éveiller la charité	2,7
	11	Voici l'Époux	2,8a
	12	Par-dessus montagnes et collines	2,8b
	13	Le chevreuil et le faon des cerfs	2,9a
	14	L'approche de l'Époux	2,9b–10a
IV			2,10b

1	L'éveil du printemps	2,10b–13a
2	Lève-toi et viens	2,13b–14
3	Les tout petits renards	2,15

Aus dieser Gliederung ergibt sich, dass neben dem Titel vier weitere Abschnitte unterschieden wurden: Hld 1,2–4; Hld 1,5–14; Hld 1,15–2,9 und Hld 2,10–2,15. Im ersten Buch wird über den Bräutigam gesprochen, im zweiten von der Braut. Im dritten Buch wird dann von, mit und über die beiden gesprochen. Dies ist vom Umfang her der Hauptteil des Kommentar-Fragments. Im vierten (nur teilweise erhaltenen) Buch geht es um das Gefühl nach der Vereinigung. Wenn auch nicht mehr ergründet werden kann, warum Origenes so aufteilte, wie er es getan hat, ist doch zumindest eindeutig, dass der Kommentar System hatte. Zum einen, weil er thematisch zusammenpassende Oberkapitel geschaffen hat und zum anderen, weil m. E. die Gruppierung eher marginaler Verse, sowie die Aufspaltung zentraler Versteile in eigene Unterkapitel eine Gewichtung erkennen lässt. Zum anderen – so King – hat Origenes unter Ausnutzung des zweifachen Schriftsinns (historischer und geistiger Sinn) ein *two-level-drama* komponiert, welches als Lied mit zwei harmonisierende Registern gespielt und verstanden werden muss.²⁵² Wie Origenes diese Gliederung inhaltlich ausfüllt, wird im nachfolgenden Kapitel überblicksartig besprochen.

1.3.4 Thematische Durchsicht

Im zweiten Kapitel des Prologs entwirft Origenes eine Art Programm seines Kommentars, indem er eine (Selbst-)Vergewisserung über den Liebesbegriff verfasst. In den Auslegungen verfolgt er den Weg der Liebe zur endgültigen Vereinigung. Er beginnt mit einigen Römerbrief-Zitaten, um die Korruption und den Ausweg des inneren Menschen aus ihr zu beschreiben.²⁵³ Die Aufgabe bestehe darin, sich ganz in die Liebe Gottes zu versenken, um von ihr transformiert zu werden.²⁵⁴ In der Andeutung, dass dies mit schmerzhafter Erfahrung verbunden sein kann,

²⁵² „At the 'lower register', Origen hears the Song as drama/conversation, made up of many separate speech-acts uttered as *mystica eloquia* by several speakers-Bridegroom, Bride, friends, and companions. At the 'upper register', however, Origen broadens his range to hear the text as the utterance of its primary speaker only, whom the book names as 'Solomon' and whom Origen identifies as the Bridegroom. These two registers are not, however, unconnected to each other. What one reads at the lower register as the 'mystical utterances' of several players appears at the upper register as the discursive phases of a single 'utterance' or speech-act, the lower register subsisting in the upper register as *λογοι* within *logos* or as songs (*ᾠματα*) within the unity of the one song (*ᾠμα*).“ (vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 219).

²⁵³ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Prol. 2,4.

²⁵⁴ Ib. Prol. 2,4.

greift er schon auf die Auslegung von Hld 2,5c („*denn ich bin krank vor Liebe*“) vor, in der er sich mit den guten und weniger guten Varianten von Liebeskrankheit auseinandersetzt.²⁵⁵

Es ist für Origenes wichtig, dass der Liebesbegriff nicht rein fleischlich angelegt ist.²⁵⁶ Es sei vielmehr zwischen einer aufsteigenden Liebe seitens des Menschen (Eros bzw. *dilectio*) und einer absteigenden Liebe von Seiten Gottes (Agape bzw. *caritas*) auszugehen.²⁵⁷ Die Besonderheit der göttlichen Liebe veranschaulicht Origenes mittels zahlreicher biblischer Belege, die hier anzuführen den Rahmen eines Überblicks sprengen würde.²⁵⁸ Eine der Kernaussagen ist die Feststellung, dass aufgrund der Aussage „*Gott ist die Liebe*“ (1 Joh 4,8) die Einheit von Vater und Sohn bestimmbar sei:

„Wenn Gott–Vater die Liebe (*caritas*) ist und der Sohn die Liebe (*caritas*) ist – auch die Liebe (*caritas*) ist – und die Liebe (*caritas*) eine ist und (sie) sich in keinerlei (Weise) unterscheidet/unterscheiden lässt, ist es folglich vernunftgemäß, dass Vater und Sohn eins und in keinerlei (Weise) zu unterscheiden sind.“²⁵⁹

Doch nicht nur einen biblischen Beleg führt Origenes an. Der Tradition des Väterarguments²⁶⁰ folgend, untermauert er seine These, dass der Sohn ebenfalls die Liebe sei, mit Hilfe eines Zitats unter der bewussten Kenntlichmachung des Ignatius von Antiochien: „*Meine Liebe [Eros] wurde gekreuzigt!*“²⁶¹ Dieses Zitat ist relevant, weil sie die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen dem transzendenten Gott(–Vater) und dem (auch immanent stehenden) Mittler Jesus Christus zeigen. Die Liebe des Vaters und des Sohnes ist ein und dieselbe, die den Menschen angeboten wird. Dies erst ermöglicht es dem Menschen auf das liebevolle Rufen Gottes zu antworten und – der Liebe folgend – in den Himmel aufzusteigen, in welchem Gott thronet.²⁶² Origenes betont in Anspielung auf Hld 8,6 („*Stark wie der Tod ist die Liebe*“), dass die Liebe allein es sei, die den Tod überwinde und deshalb der Mensch ermahnt ist, Gott zu lieben.²⁶³

Wie sich der Weg des Menschen mit dieser Liebe gestaltet und wie er zur Erkenntnis des Sohnes kommt, ist ein Geheimnis. Um es zu lüften, wurden in das Hohelied „*stumbling blocks*“ (Stolpersteine), wie King²⁶⁴ sie nennt, eingebaut, die den Suchenden zum Innehalten und Nachsinnen animieren wollen.

²⁵⁵ Vgl. a.a.O. ProL. 2,4f.; III,8.

²⁵⁶ Vgl. ROUSSEAU (ORIGENES, *hom. in Cant., Introduc.*), 27.

²⁵⁷ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, ProL. 2,20–23.

²⁵⁸ *Ib.* 2,24–27.

²⁵⁹ ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, ProL. 2,26: „*Si Deus Pater caritas est et Filius caritas est, caritas autem et caritas unum est et in nullo differt, consequenter ergo Pater et Filius unum est et in nullo differt.*“ (Übers. u. Herv. B.C.).

²⁶⁰ Zur Definition siehe FIEDROWICZ, Michael, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg, Basel [u.a.] 2007, 255–290.

²⁶¹ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Römerbrief* 7,2 (vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, ProL. 2,36).

²⁶² Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, ProL. 2,28–48.

²⁶³ Vgl. *Ib.* 2,28.35. Dass Origenes hier nicht extra ein biblisches Zeugnis anführt, liegt m. E. daran, dass das Gebot der Gottesliebe sowohl sehr häufig (10xAT und 25xNT), als auch an besonders exponierten Stellen der Heiligen Schrift zu finden, z. B. Dtn 6,5 („*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft*“) und das ntl. Pendant Mk 12,30par.

²⁶⁴ KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 138.

Der erste dieser „Stolpersteine“ ist der Titelvers Hld 1,1 („*Lied der Lieder. Von Salomo.*“).²⁶⁵ Dieser Vers wirft gleich zwei Fragen auf: (1) Warum „Lied der Lieder“ und (2) was bedeutet „von Salomo“?²⁶⁶

Ad (1): Zu dieser Frage untersucht Origenes den Text des Alten Testamentes und benennt sechs große Lieder²⁶⁷, die dem Lied der Lieder vorausgegangen seien und zusammen die Sprossen einer Leiter des Aufstiegs bilden, die angelehnt ist an die Leiter aus Gen 28,12 („*Er [Jakob] sah eine Treppe/Leiter, die auf der Erde stand und bis zum Himmel reichte. Auf ihr stiegen Engel Gottes auf und nieder.*“). Diese Lieder rekapitulieren die Heilsgeschichte Israels hin zur endgültigen Versöhnung und Vereinigung mit Gott, die im siebten und letzten Lied gefunden werden wird²⁶⁸: Das Schilfmeerlied (Ex 14,31–15,21) bezeugt das befreiende Handeln Gottes. Das Wüstenlied (Num 21,16–18) besingt die Sicherung des Lebens in der Wüste. Das Lied des Mose (Dtn 32,1–44) singt vom Erreichen des gelobten Landes. Das Lied der Deborah in Ri 5,1–31 berichtet vom gesicherten Leben innerhalb der Grenzen des verheißenen Landes, da die Feinde besiegt wurden. Der Triumph Davids wird in 2 Sam 22,1–51 besungen und schlussendlich folgt der Lobpreis der Taten Gottes in 1 Chr 16,7–31. Der Weg der Lieder führt schließlich „ins Zentrum der Heiligen Schrift“²⁶⁹, zum Lied der Lieder als Höhepunkt schlechthin.²⁷⁰ Das Ganze ist aber in christologischer Relecture, die Origenes mit der Aufzählung verbindet, noch einmal anders zu lesen: Die Befreiung aus der satanischen Sklaverei steht am Beginn, denn der Zug durch das Meer ist die Taufe. Es folgt eine harte Zeit der Prüfung, in welcher die Kirche bzw. der Mensch erkennt, dass Gott ihm beisteht. Die Ödnis weicht und das verheißene Land (die Tore des Himmels bzw. des Herzens) stehen dem Suchenden weit offen. Es beginnt eine Zeit der emsigen Arbeit, in welcher innere Feinde zu besiegen sind.²⁷¹ Nach dem endgültigen Triumph über alle Dämonen singt David im Buch der Könige und im Psalter viele verschiedene Arten von Liedern. Endlich kann der Bräutigam gesucht, erkannt und gefunden werden. Im noch nicht erwähnten sechsten Lied, dem Weinberglied (Jes 5), hat die Braut den Bräutigam

²⁶⁵ Übers. des LXX-Verses angepasst an die Auslegung des Origenes: ἄσμα ἁσμάτων ὃ ἐστὶν τῷ σαλωμων.

²⁶⁶ King widmet sich diesem Stolperstein-Beispiel auf mehreren Seiten (vgl. KING, a.a.O. 138-148).

²⁶⁷ Die Auswahl der Lieder lässt sich exegetisch in keiner Weise begründen (vgl. ROUSSEAU, *Introduc.* 32.). Dennoch ist der zugrundeliegende siebenstufige Weg des Aufstiegs ein Trend, der sich in der Mystikgeschichte immer wieder findet, z.B. in Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* oder in der Tradition des Hexameron (sechs Schöpfungstage, die in einen alles überbietenden siebten Tag münden) bei Ambrosius v. Mailand, Basilius d. Gr., Thomas v. Aquin u. a.

²⁶⁸ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, Prolog. 4,1-14; DERS., *hom. in Cant.* I,1 beschreibt den nachfolgenden Bericht.

²⁶⁹ Vgl. ROUSSEAU, *Introduc.*, 30.

²⁷⁰ Hier handelt es sich vermutlich um eine Anspielung daran, dass das Hld der liturgische Text des Pessach-Festes war und ist.

²⁷¹ Es handelt sich um eine Anspielung auf den Namen „Deborah“, der übersetzt „Biene“ bedeutet. Der Honig wird außerdem in der Antike allgemein eine reinigende und heilende Wirkung zugesprochen. Dafür gibt es sogar einige biblische Belege, z. B. 1 Sam 14; Spr 14,13; Sir 39,26.

gesehen und vor Freude überfließend eilt sie ihm singend entgegen. Im Hohelied schließlich spricht der Bräutigam und ermöglicht so die Verschmelzung mit dem göttlichen Wort in Liebe, sodass „nach einem Winter des Ausharrens endlich die zarten Knospen des Frühlings erwachen können“²⁷².

Rousseau bemerkt abschließend, dass es typisch origenisch sei, jede Etappe mit einem spirituellen Lied als einem Ausdruck der Freude, der die Erleuchtung begleitet, zu beenden. Origenes lege einen weit größeren Optimismus an den Tag, als ihn bspw. Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius Areopagita oder Maximus Confessor mitbrächten.²⁷³

Das Lied der Lieder hat seinen Namen also im Sinne eines klimaktischen Ausdrucks, der seine Bedeutung unterstreichen soll.

Ad (2): Kann aber Salomo der Autor eines solchen Liedes sein? Nein, oder nur auf den ersten Blick. Der Leser soll nachforschend erkennen, dass Salomo selbst nur eine Typologie des wahren Königs, des „Friedensfürsten“ ist.²⁷⁴ Dieser kann niemand anderer als Jesus Christus selbst sein.²⁷⁵ Falls das zutrifft, kann die Überschrift „von Salomo“ nicht die Autorenschaft belegen, sondern sie muss etwas anderes meinen:

„Insofern nämlich (einer) begreiflich zu machen wünschte, dass dieses Lied eines der salomonischen Lieder sei, würde (er) jedenfalls sagen: Lied der Lieder, welche sind salomonisch, oder: Lied aus den Liedern Salomos. Nun aber, da gesagt wird: dieses ist (von) Salomo (...); beinhaltet (es) ihn als Thema.“²⁷⁶

Das Lied der Lieder handelt also von Christus, d. h. wiederum, dass er der Bräutigam ist. Auf diese Weise wurde der Stolperstein aus dem Weg geräumt bzw. das Rätsel²⁷⁷ gelöst. Es folgen weitere narrative und figurative Stolpersteine in diesem Lied, die King zusammengestellt hat.²⁷⁸ Die Steine zusammen bilden die Treppe, um weiter aufzusteigen, sodass weder eine Stufe übersprungen noch umgangen werden kann.²⁷⁹

Einige Verse später (Hld 1,4 „Zieh mich hinter dir her!“) untersucht Origenes die Frage noch einmal, ob es dem Menschen möglich sei ohne die Hilfe Gottes aufzusteigen und er verneint sie erneut. Die eigentliche Leistung des Menschen besteht vielmehr in einer Art aktiven Passivität, soll heißen, sich im einlassenden Vertrauen auf Gott von ihm heranziehen zu lassen. Der

²⁷² Vgl. ROUSSEAU, *Introduc.* 36 in Anspielung auf ORIGENES, *Comm. in Cant.* IV,1 (Hld 2,11-12).

²⁷³ *Ib.* 32.

²⁷⁴ KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 138-148.

²⁷⁵ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, Prolog. 4,17. Die Belege dazu folgen in Prolog. 4,18-34.

²⁷⁶ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, Prolog. 4,35: „*Si enim voluisset intellegi Canticorum Solomnis hoc esse Canticum, dixisset utique: Canticum Canticorum, quae sunt Solomonis, vel: Canticum ex Canticis Salomonis; nunc autem, quia dixit: quod est Solomoni (...) quam proposuit continere.*“ (Übers. B.C.).

²⁷⁷ Der Rätselcharakter weisheitlicher Schriften, der bereits in A 2 erläutert wurde, verdeutlicht sich hier sehr schön.

²⁷⁸ Vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 148-159.

²⁷⁹ Vgl. *Ib.* 160-178.

Bräutigam nämlich ist es, der die Braut mit in sein Gemach nimmt und an ihr ist es (schicklicher Weise), sich (nur) führen zu lassen.²⁸⁰ Heither schreibt über diesen Vers, dass Origenes den gnadenhaften Charakter der θεοποίησις zu einem Kern seiner Lehre gemacht habe, indem er betont, dass dieses gnadenhafte Geschenk allein von Gott ausgehen könne.²⁸¹

Die Braut begibt sich im weiteren Verlauf auf die Suche nach dem Bräutigam, da sie sich nach ihm sehnt. Unterwegs begegnet sie seinen Gefährten und auf ihre Nachfrage hin antworten diese: „Wenn du das nicht weißt [wo der Bräutigam ist], dann folge den Spuren der Schafe, dann weide deine Zicklein dort, wo die Hirten lagern“ (Hld 1,8). Origenes wendet in seiner Auslegung als erster christlicher Denker das „Erkenne dich selbst!“ (γνώθι σεαυτόν) in einem praktischen Sinne an, indem er zwischen der theoretischen Selbsterkenntnis und einer affektiv-moralischen Reflexion unterscheidet, die von der Seele verlangt, sich selbst auf Dispositionen hin zu prüfen und zu fragen, ob sie dem Willen Gottes gemäß handle.²⁸² Zusätzlich versucht er dem Wesen der Trinität auf den Grund zu gehen, um sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn bzw. von der Funktion des Heiligen Geistes dem Geheimnis der göttlichen Liebe anzunähern.²⁸³

Im Zentrum des Hohenliedes steht immer wieder das *thalamum*, das Hochzeitsbett, als Ort, an dem Vereinigung stattfinden kann. Es ist Sinnbild der Heiligen Schrift, die Wissen und Stimme des Bräutigams in sich trägt und damit das perfekte Instrument Gottes für die Begleitung der zu initiiierenden Seele ist.²⁸⁴

In *Comm. in Cant.* II,10 spricht Origenes über das Myrrhesäckchen, das die Braut am Hals trägt (Hld 1,13) und kommt zu dem Schluss, dass es sich dabei um den „Duft“ Christi handelt, der wie ein Parfum die schlechten Düfte von den Sinnen fernhalten bzw. den Menschen zum Guten führen soll.²⁸⁵ Das zweite Buch endet schließlich mit einer Erinnerung, dass all die Geschenke des Bräutigams der Braut allein vorbehalten sind.²⁸⁶

Die ersten vier Kapitel des III. Buches widmen sich hauptsächlich der Kirche (Hld 1,15–2,2). Der verbleibende Teil widmet sich den Erfahrungen, die die Braut während ihres sehnsüchtigen Wartens reflektiert und – indem sie diese den Gefährtinnen erzählt – belehrt sie diese über die göttliche Liebe.

²⁸⁰ Vgl. ORIGENES, *hom. in Cant.* I,10. Die Vorstellung, dass die Braut gerne und freiwillig mit ins Hochzeitszimmer kommt ist zur damaligen Zeit praktisch undenkbar.

²⁸¹ Vgl. HEITHER, *Mystikverständnis*, 98.

²⁸² Vgl. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, 36.

²⁸³ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, II,5 (bes. 5,19-35).

²⁸⁴ Vgl. KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture*, 265.

²⁸⁵ Vgl. Ib. II,10, 11. In den vorhergehenden Ausführungen hat Origenes das Motiv des Duftes ausführlicher bearbeitet, aber dies extra auszuführen ist für die vorliegende Arbeit obsolet.

²⁸⁶ Vgl. Ib. II,11, 11.

Dann endlich ist der Bräutigam da und nach der hochzeitlichen Vereinigung weicht im IV. Buch der Winter dem Frühling.²⁸⁷ In seiner zweiten Homilie²⁸⁸ spricht Origenes parallel zum *Commentarium in Canticum canticorum* IV, 2 von Hld 2,14 („*Zeig mir dein Gesicht!*“), als finaler Aufgabe des Menschen. Gemeint ist, dass die Seele sich gewöhnlich nie unverschleiert (*revelata*) zeige, nun aber, da sie sich der Liebe des Bräutigams gewiss weiß dürfe sie den Schleier heben. Dies gelinge durch den Zustand der innigen Betrachtung (*contemplatio*), welche einen Idealzustand herzustellen sucht.²⁸⁹ Dennoch endet der Kommentar nicht an dieser Stelle, sondern schreitet fort mit dem Hinweis darauf, dass die Braut immer noch lernen müsse, sich vom Bösen fernzuhalten und das Gute zu suchen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Origenes sich um eine fundierte Quellenlage bemüht hat. Aus den daraus gewonnenen Erkenntnissen und seiner Erfahrung, die er aus der spirituellen Praxis gewonnen hat, entsteht die Auslegung des Hoheliedes. Er ordnet das Werk in den Kanon der biblischen Bücher ein und bringt es mit den anderen, besonders den salomonischen – Büchern ins Gespräch. Das Ergebnis dieser Untersuchung war, dass es mehrere Reifestufen im Menschen gibt, die durchlaufen werden müssen, bevor er das „Rüstzeug“ zum mystischen Aufstieg beisammen hat. In der Aufteilung des Kommentars und der thematischer Durchsicht wurde der Weg, den Origenes vorschlägt grob nachgezeichnet. Die Dramenkonzeption schafft eine Art Lehrstück, das zeigt, wie Bräutigam und Braut sich zueinander verhalten. Dass das Lied für Origenes einen Geheimnischarakter in sich trägt, hat das Auslegungsbeispiel verdeutlicht. Dieses Geheimnis ist es auch, dass das genaue Wissen um die Heilige Schrift einfordert. Nur der *ideale Leser* ist in der Lage, das Geheimnis zu durchschauen und die Tiefe des Sinnpotentials auszuloten.

Der Schlüssel zum richtigen Verständnis des Hohenliedes und damit zur Vereinigung mit dem Bräutigam–Christus ist die Liebe. Diese ist für Origenes Grundlage und Sinn allen menschlichen Handelns. Damit der Mensch weiß, auf welche Weise er diese Liebe zum Ausdruck bringen kann und soll, legt Origenes das Liebesgebot (Mk 12,30par) anhand von Hld 2,4 programmatisch aus.²⁹⁰

²⁸⁷ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, IV, 3 (bes. 3,34).

²⁸⁸ Vgl. ORIGENES, *hom. in Cant.* II,13.

²⁸⁹ „*Ostende mihi faciem tuam. Usque ad praesentem diem similia dicuntur ad sponsam, necdum habeat fiduciam, ut revelata facie gloriam Domini contemplaretur. Ostende mihi faciem tuam.*“ (ORIGENES, *hom. in Cant.* II,13).

²⁹⁰ ORIGENES, *Comm. in Cant.*, Prol. 2,46-48.

1.4 Origenes Auslegung von Hld 2,4

Dieses Kapitel orientiert sich in seiner Zweiteilung an Origenes, der bei seinem Kommentar ebenfalls in zwei Kapitel (III, 6–7) unterteilt. Der Vers lautet in der Übersetzung Rufins: „*Introduxit me in cellam vinariam; ordinavit in me caritatem*“ („*Er hat mich in den Weinkeller geführt; er ordnete in mir die Liebe*“).

1.4.1 „In das Weinhaus hat er mich geführt...“

In der dem Kommentar zeitlich vorausliegenden Homilie II unterscheidet Origenes zwischen dem Weinhaus als Sinnbild der Kirche (allegorisch) und der Seele als Tempel des Heiligen Geistes (mystisch). In der Auslegung verbinden sich dann beide Elemente miteinander, denn Origenes spricht von den Katechumenen, die um Einlass bitten. Der Wein ist in diesem Fall der Heilige Geist, den sie empfangen möchten. Gleichzeitig aber ist es dieser Wein, der in die Seele einfließen soll, um eine Vervollkommnung im Geiste zu erreichen, die den Einlass erst ermöglicht.²⁹¹ Origenes Ziel ist es in dieser Homilie, verständlich zu machen, wie die Wechselwirkung von Kirche als Heilsmittlerin der Seele und dem Willen der Seele zum Heil, das die Kirche vermittelt, funktioniert.

Im ausführlicher ausgestalteten Kommentar legt Origenes diesen Teilvers noch einmal anders aus.²⁹² Die Braut richtet rückblickend das Wort an die Gefährten des Bräutigams, die in diesem Fall entweder all jene sind, die vor der Inkarnation das Wort Gottes verkündeten²⁹³ oder die Gesamtheit der Engel, Propheten und Apostel, die Christus (vor-)verkündigt haben.²⁹⁴ Der Unterschied liegt darin, dass für den folgenden Vers entweder nur die Schriften des ersten Bundes oder aber auch die Schriften des neuen Bundes Berücksichtigung finden. Reemts²⁹⁵ bemerkt an dieser Stelle, dass Origenes die alttestamentlichen Schriften quasi als „*Verlobungsgeschenk*“²⁹⁶ an die Kirche gesehen habe, daher tendiere ist zur ersten Option.

²⁹¹ Vgl. für diesen Abschnitt ORIGENES, *hom. in Cant.* II,7.

²⁹² Die Auslegung folgt ORIGENES, *Comm. in Cant.* III,6.

²⁹³ Vgl. ORIGENES, *Comm. in Cant.*, Introduction (BRESARD/CROUZEL), 40.

²⁹⁴ Baehrens hatte die Möglichkeit dieser Auslegung in einem Origenes-Fragment bei Procopius gemacht (Vgl. BAEHRENS, W. A. 184: PG 17, 261C).

²⁹⁵ REEMTS, *Einführung*, 120. Den Kommentar und die Homilien hat sie als niederschweligen Dialog (S.124-137) zusammengefasst, sodass er auch für Nicht-Exegeten gut verständlich wird.

²⁹⁶ Scheper Kees weist in einem Artikel nach, dass Bonaventura häufig Anleihen bei Origenes gemacht hat (vgl. DERS., *Ps. Bonaventura Super Cantica Cantorum and its source text Glossa Tripartita Super Cantica*, in: Archivum Franciscanum Historicum 88 (1995), 473–496, bes. 484). Daher wage ich die These, dass sich auch der als Verlobungsgeschenk deklarierte Ring aus *Comm. in Eccl.* 6 q.1 (*Quid est contemptus mundi?*) darauf bezieht. Thomas Prügl spricht in diesem Zusammenhang von einer „*Hierarchie der Liebe*“ (!) und fasst den Absatz wie folgt zusammen: „*Die Welt wird mit einem Ring verglichen, der der Seele von ihrem Bräutigam (Gott) übergeben wurde, damit sie durch den Ring hindurch v.a. den Bräutigam, und nicht nur den Ring an sich lieben solle.*“ (vgl.

Das Weinhaus ist eine Art Festzimmer, in welches die Braut geht, um den „*Wein der Freude*“ mit den Gefährten zu trinken, nachdem sie das königliche Gemach besichtigt hat (Hld 1,4b).²⁹⁷ Dieser Wein sind die Tugenden Christi, die der Vater „ausgepresst“ habe. Das Ergebnis ist eine Trunkenheit, die schon Noah (Gen 9,21 „*Er trank von dem Wein, wurde betrunken und lag entblößt in seinem Zelt*“) und David (Ps 23,5 „*Du füllst mir reichlich den Becher*“) gekannt hätten. Eine der Trunkenheiten sei so schlecht, wie es das Buch der Sprüche²⁹⁸ beschreibe, die andere gut, weil sie die Weisheit Gottes enthalte. Die Braut (Kirche/Seele) versucht in die Weinkammer einzutreten, weil sie Weisheit und Kenntnis der göttlichen Geheimnisse zu finden hofft.

Warum braucht die Kirche dies, wo ihr doch alles von Christus offenbart wurde? Origenes weist auf Mk 14,25 („*Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters.*“) und sagt, dass die Weisheit Gottes sowohl den Menschen als auch den Engeln in ihrer Gänze stets entzogen bleibe. Daher muss sich die Kirche und jeder Einzelne in ihr stets mit dem Geheimnis dieser Weisheit beschäftigen, um für sich selbst, aber auch im Dienst der gesamten Schöpfung mehr vom *mysterium Dei* zu sehen und zu verstehen.

Wie aber kann die Braut sich ganz auf Gott ausrichten, um das Geheimnis weiter zu verfolgen? Die Antwort darauf findet Origenes im zweiten Teil des Verses.

1.4.2 „... er ordnete in mir die Liebe“

Origenes teilt die Seele in Vernunft, Naturgesetz und Willen²⁹⁹ auf und die allen drei zugrunde liegende Liebe in fleischliche (*amor carnalis*) und geistige (*amor spiritualis*).³⁰⁰ Wie soll das Verhältnis dieser Liebe(n) aussehen? Es muss eine Ordnung sein,

„[d]enn wie jede Regung der Seele ist auch die Liebe mit der Richtung aufs Gute geschaffen (...), um im Erkennen der Wertordnung der geliebten Objekte (*ordo caritatis*) sich erfüllen zu können (...). Damit ist über die allegorische Darstellung der in dem Verhältnis von Christus und der Kirche objektivierten Beziehung hinausgewiesen auf die Bedeutung des erbaulichen und formenden Nach- und Miterlebens des biblischen Liebesgesprächs in der Seele des Gläubigen.“³⁰¹

DERS., *Zum Nachleben des Hieronymianischen Ecclesiasten*, in: BIRNBAUM, Elisabeth u. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), im Erscheinen begriffen, o.A. FN 43.

²⁹⁷ Es ist keineswegs zufällig, dass Origenes auf diesen Vers zurückgreift, da die Konzeption nahezu parallel ist (*introduxit me rex in cellaria sua* und *introduxit me in cellam vinariam*). Es zeigt, dass eine weitere Stufe der Leiter des Aufstiegs erklommen wird.

²⁹⁸ Spr.4,17; 9; 20,1; 21,17; 23,20; 23,30-35; 31,4-6.

²⁹⁹ Vgl. REEMTS, *Einführung*, 128.

³⁰⁰ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 21f.

³⁰¹ *Ib.* 20.

Die Seele braucht also eine Ordnung, die ihr vorgibt, wie sie zum Guten, das heißt zu dem, der das Gute schlechthin (*summum bonum*) ist, gelangen kann.

In seiner Homilie betont Origenes, dass die meisten Menschen in einer inneren Unordnung der Liebe leben.³⁰² Als Beispiel zitiert er Mt 10,37 („*Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.*“³⁰³) und betont, dass es nicht darum gehe, wen man lieben dürfe, sondern wieviel man lieben solle.³⁰³ Der Schlüssel zu dieser Frage liegt im Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe, das sich aus Dtn 6,5 und Lev 19,18 zusammensetzt.

Im Kommentar³⁰⁴ nimmt sich Origenes erneut einen größeren Raum, um diese These zu entfalten. In Anknüpfung an den vorherigen Teil, sind die Adressaten der Braut auf jeden Fall die Gefährten und eventuell auch noch ihre eigenen Begleiterinnen, die sie belehren möchte.

Origenes beginnt mit der Feststellung, dass jeder Mensch etwas liebe, sobald er das entsprechende Alter erreicht habe. Es kann aber sein, dass die Liebe des Menschen ungeordnet ist. Von Ungeordnetheit ist dann zu sprechen, wenn man entweder das liebt, was nicht geliebt werden soll, oder wenn einer zu viel oder zu wenig Liebe aufbringt. Nur sehr wenige seien aus sich in der Lage, ihr Leben so zu leben, dass sie nicht nach links oder rechts vom Weg der Liebe abweichen. Von diesen kann gesagt werden, dass ihre Liebe geordnet ist.

Worin liegt diese Ordnung? Sie liegt im richtigen Verstehen des Liebesgebotes: „*Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*“ (Mt 22,37.39). Der Aufforderung Gott zu lieben sind keine Grenzen gesetzt, außer einer: Man soll ihn mit allem lieben, was man hat. Dies bedeutet positiv gewendet, dass der Mensch nicht gezwungen wird, mehr geben zu müssen, als er kann. Dieses Gebot beinhaltet also schon alles, was der Mensch an Liebe zu geben hat. Wie kann dann für den Nächsten noch etwas bleiben? In der Schrift heißt es auch „*Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan*“ (Mt 25,40). Den Nächsten zu lieben ist also Teil der Gottesliebe.

Das Maß, in welchem der Nächste zu lieben sei, ist ebenfalls definiert: so viel wie mich selbst. Zwischen Selbstliebe (nicht Egoismus) und der Liebe zum Nächsten muss also eine Balance bestehen. Ungeordnet wäre hier jeder Zustand, der eine der beiden Seiten übervorteilt.

³⁰² „*Plurimorum quippe inordinata est caritas.*“ (ORIGENES, *hom. in Cant.* II, 8).

³⁰³ Vgl. *Ib.*

³⁰⁴ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.* III,7.

Auf die Frage: „*Wer ist mein Nächster?*“ (Lk 10,29) antwortet Origenes mit einer ausführlichen hierarchischen Unterscheidung.³⁰⁵ Da alle Menschen Glieder eines Leibes³⁰⁶ sein sollen, gehören alle (Christen-)Menschen zu mir und sind deshalb prinzipiell alle gleich zu lieben.³⁰⁷

Dennoch gibt es Glieder, die sich „gottgefälliger“ – sprich moralisch integrierter – verhalten als andere und daher entspricht es ihnen,³⁰⁸ mehr geliebt zu werden. Sie sollen sogar mehr geliebt werden als die eigenen Eltern, Geschwister oder das eigene Kind. Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, dass diese Menschen in ihrer Gutheit ein Vorbild sind und dabei den anderen Menschen einen Spiegel vorhalten, der sie ihre Sündhaftigkeit erkennen lässt. Im Erkennen liegt wiederum der erste Schritt zur Befreiung von den eigenen Lasten, sodass der Erkennende einen Schritt näher zur Erlösung geführt wird. Zusammenfassend ist für Origenes also jener, der ein allgemein tugendhaftes Leben führt aus rationalen Gründen heraus jenen vorzuziehen, die dies nicht tun.

Im nächsten Schritt untersucht Origenes die Feindesliebe, da Jesus explizit zu ihr auffordert.³⁰⁹ Es muss unterschieden werden, ob es sich um einen persönlichen Feind handelt, denn dann ist seine allgemeine Tugend als Maßstab anzusehen, oder ob es sich um einen Feind des Menschengeschlechts handelt, der durch und durch böse ist. Den Letzteren zu lieben, heißt das Menschliche in ihm zu achten und ihn ansonsten in der Hierarchie ganz unten anzusiedeln.

Mutter und Schwester sollen in besonderer Weise geehrt werden und die Ehefrau noch einmal auf ihre ganz eigene Weise, da wir ihnen durch das Herz verbunden sind. Vater und Bruder sind in adäquater Weise zu den Frauen zu lieben, Kleriker ihrem Status entsprechend. Dennoch ist es wichtiger, jene (Eltern) zu lieben, die gläubig sind, als solche (Eltern), die im Unglauben leben. Es zeigt sich bei Origenes ein zunehmender Rigorismus in der Position, der der Idee einer „*werbenden Liebe Gottes*“³¹⁰ entgegensteht.

Er fasst noch einmal zusammen: Es ist jeder so zu lieben, wie ich mich selber liebe. Dazu kommt ein „mehr“ für all jene, die weiter in der Liebe, das heißt im Aufstieg zu Gott weiter fortgeschritten sind als ich selber. Als Beleg führt Origenes an, dass Gott Israel mehr liebt als Ägypten, obwohl beide sein Volk sind.³¹¹ Aber auch im Volk liebe Gott Aaron und Mirjam

³⁰⁵ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.* III,7,16-26.

³⁰⁶ Vgl. 1 Kor 12,12.

³⁰⁷ Wenn alle gleich zu lieben sind und alle Teil eines Leibes sind, so ist das Verhältnis von Selbstliebe und Nächstenliebe schon dadurch in der Balance, dass alles was ich dem Nächsten tue, auch auf mich zurückfällt.

³⁰⁸ Das Konvenienz-Argument ist hier kaum zu übersehen und zeigt, dass es zumindest implizit schon beinahe ein Jahrtausend vor Alexander von Hales und Thomas von Aquin zur Anwendung kam.

³⁰⁹ Vgl. Lk 6,35.

³¹⁰ Dieser Terminus geht auf Hans Urs von Balthasars *Theodramatik* zurück und ist ein Kernpunkt der Christologie (vgl. STEINMAIR-PÖSL, Petra, *Gnade in Beziehung. Konturen einer dramatischen Gnadenlehre*, Wien 2009, 325).

³¹¹ Vgl. Jes 19,25 („*Gesegnet ist Ägypten, mein Volk...*“); Für Israel ca. 300 Belegstellen im AT (allein 31x in Ex und 50x im Pentateuch insg.).

mehr als die anderen Israeliten und Mose wiederum mehr als diese beiden. Es erhalte also jeder den ihm zustehenden „Anteil“ an der Liebe Gottes. Die Möglichkeit des Anteilhabens (*participatio*) hängt vom persönlichen Verhalten ab. Als Beispiel verweist Origenes auf Saulus, der Gott nicht so sehr geliebt habe, wie der spätere Paulus.

Einige Gedankenfragmente des Origenes zur *ordinatio caritatis* runden die Betrachtung ab:

1. Wie geht man mit Hass um, wenn man die Liebe sucht? Er ist der Antitypos der Liebe und als solcher die Eigenschaft all jener, die dem Belial³¹² folgen.
2. Die himmlische Kirche, das heißt die Märtyrer und Engel, liebt die Kirche, die in der Welt steht.
3. Ludger Schwienhorst–Schönberger verweist im Kontext von Hld 2,4 auf die Homilien zu Lk 25,1.6 („*Aber am ersten Tag der Woche sehr früh kamen sie zum Grab und trugen bei sich die wohlriechenden Öle, die sie bereitet hatten. Er ist nicht hier, er ist auferstanden.*“), in denen Origenes sagt, dass der Liebe Zügel anzulegen seien, damit sie nicht in den Abgrund (ἀβυσσος) fällt.³¹³ Diesen Gedanke des Maßhaltens wird Bernhard von Clairvaux in seinen Sermones in Canticum canticorum erneut aufgreifen.³¹⁴

Abschließend bemerkt Origenes, dass die Kirche und die Einzelseele in das Haus geführt wurden, um zwischen all den Düften und Köstlichkeiten über die Ordnung der Liebe aufgeklärt zu werden.³¹⁵ Die Braut hat nun gelernt, dass nur die Liebe allein sie stark macht und aufrichtet. Sie weiß, dass die Liebe eine Gnadengabe, ein Charisma ist, welches ihr geschenkt wurde. Aber diese Gnade ist nicht ungefährlich, denn sie verwundet (vgl. Hld 2,5: „*Stärkt mich mit Traubenkuchen, erquickt mich mit Äpfeln; denn ich bin krank vor Liebe*“).

Schließlich legt Origenes Hld 2,4 dergestalt aus, dass er den Menschen, die sich auf der Suche nach Gott befinden, das Bemühen um ein tugendhaftes Leben abverlangt. Er erläutert die Wichtigkeit seines Anliegen dabei auf zweierlei Weise. Auf der menschlichen Seite steht das Verstehen und Bemühen um das Liebesgebot. Auf der göttlichen Seite steht das gnadenhafte Geschenk, die Liebe zu gewähren und zu ordnen. Dies geschieht, indem der Mensch durch seine Erfahrungen mit dem göttlichen Wort die Fähigkeit erlangt, sich auf Gott hin ausrichten zu lassen und in dieser Ausrichtung weiterzugehen.

³¹² Es handelt sich um die personifizierte Form des Negativbegriffs חֲבֵל („wertlos“, der als Gegenbegriff zu Gott 27x im Tanach genannt wird, davon 3x mit Artikel. Bei Luther findet sich der Begriff in 2 Kor 6,15 „*Wie stimmt Christus überein mit Beliar? Oder was für ein Teil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen?*“

³¹³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Ordnung der Liebe (Hoheslied 24)*, in: Christ in der Gegenwart 65, 19 (2013).

³¹⁴ Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones in Canticum canticorum XLIX*, in: WINKLER, Gerhard B., *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch VI*, Innsbruck 1995, 160-171.

³¹⁵ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.* III,7,27.

Brésard und Crouzel sind einig darin, dass die *ordinatio caritatis* als Angebot Gottes nur dann eine reale Option ist, wenn sie zugleich die Freiheit des Menschen beachtet.³¹⁶ Sie ist folglich das Ergebnis einer inneren Reinigung, der das freiwillige Einlassen auf Gott vorausgeht (vgl. Hld 1,4). Der auf diese Art gereinigte bzw. geordnete Mensch hat eine wesentliche Stufe des Aufstiegs absolviert. Er ist jetzt bereit, die Hoheliedauslegung des Origenes weiterzuverfolgen. An ihrem Ende angelangt muss sich der Suchende alleine durch das Hohelied fort- und auf Gott zubewegen. Die weiteren Rätsel und Stufen braucht dieser Mensch nicht zu fürchten, denn er weiß, dass er nicht in die Irre geht, da die Liebe in ihm geordnet ist.

1.5 Ausblick und abschließende Bemerkungen

Trotz seiner Verurteilung als Häretiker auf dem Zweiten Konzil von Konstantinopel (553n. Chr.) blieben die exegetischen Schriften des Origenes in Umlauf. Die Hohelied-Homilien des Origenes waren vermutlich allgemein bekannt, während der Kommentar erst durch Notker den Stammler (†912) wiederentdeckt wurde.³¹⁷ Unbestreitbar bleibt jedoch, dass es keinen bekannten antiken Kommentar gibt, der nicht von ihm abgeschrieben hätte.³¹⁸ Brésard und Crouzel haben eine Liste von Werken aufgeschrieben, die vermutlich unter dem Einfluss der origenischen Hoheliedauslegungen standen,³¹⁹ darunter bedeutende Autoren des 4. Jahrhunderts wie Gregor von Nyssa und Basilius der Große (Proverbienkommentar), Hilarius von Poitiers (*de trinitate*), Ambrosius, Hieronymus und Rufinus. Auch die Schriften von Theodoret von Alexandrien, Gregor von Elvira und Apponius weisen ziemlich eindeutige Merkmale auf. Im sechsten Jahrhundert sind vor allem Evagrius Ponticus, Procopius von Gaza und Gregor der Große zu nennen. Es folgen Beda Venerabilis, Alkuin, Haimon von Auxerre, die Glossa Ordinaria und Robert von Tombelaine in der karolingischen Zeit. Unter den Zisterziensern des zwölften Jahrhunderts sticht natürlich Bernhard von Clairvaux hervor, doch es folgen weitere Namen: sein Wegbegleiter und Freund Wilhelm von St. Thierry, seine „Fortsetzer“ Gilbert de Holland und Jean de Ford, Gilbert von Strasbourg, Robert d’Olomonc und Geoffrey von Auxerre. Ebenfalls im zwölften Jahrhundert wirkten Wolberon von St. Pantaléon, Gilbert Foliot, Richard von St. Viktor; Rupert von Deutz, Honorius von Autun, Philippe von Harvengt und Alain de Lille.

Am Ausgang des Mittelalters – so Brésard und Crouzel – sind dann die Auslegungen des Origenes von denen Bernhards nicht mehr zu unterscheiden gewesen und deshalb ist eine

³¹⁶ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Introduction (BRESARD/CROUZEL), 49f.

³¹⁷ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 23f.; ROUSSEAU, *Introduc.* 45-55, bes. 46.

³¹⁸ Vgl. LAWSON, *The Song of Songs and Homilies*, 6.

³¹⁹ Vgl. ORIGENES, *Comm. in. Cant.*, Introduction (BRESARD/CROUZEL), 55-68.

Fortsetzung dieser Auflistung nach ihrer Ansicht obsolet.

Bernard McGinn dehnt diese Liste noch einmal eigens in einem Artikel³²⁰ um folgende Namen aus: Elisabeth von Schönau, Johannes Scottus Eriugena, Hildegard von Bingen und Meister Eckhart. Zum Einfluss des Origenes auf Bernhard bemerkt er, dass dieser nicht *den* Origenes predigte, sondern sich an ihm entlang gearbeitet habe.³²¹

Es zeigt sich deutlich, dass viele große Mystiker der Geschichte um den Kommentar des Origenes wussten. Seinen Einfluss auf die mystische Theologie und Exegese zu unterschätzen, wäre also ein ebenso großer Fehler, wie ihn offiziell ins Abseits zu stellen. Lawson bringt dies gekonnt auf den Punkt:

„For far too long he [Origenes] was ignored for the best he gave and so zealously, for too long he was regarded only as philosopher or a humanist or a speculative theologian. This was made possible only by the utter neglect through the centuries of those works in which this great theologian speaks to us a master mystic, one who has exerted tremendous influence on Christian spirituality and piety, and to whom monasticism through the ages is greatly indebted for inspiration.“³²²

In diesem Kapitel ging es darum, den Kommentar des Origenes in seiner realhistorischen und geistesgeschichtlichen Kontextualisierung darzustellen. Darauf folgte Origenes Verortung des Hoheliedes innerhalb der Heiligen Schrift als End- und Höhepunkt der drei salomonischen Bücher und aller „Lieder“ des Alten Testaments. Es wurde deutlich gemacht, dass Origenes das Hohelied als Drama auffasst und seine Gliederungs- und Auslegungsstruktur dieser Idee anpasst. Nachfolgend wurde in Form eines Überblicks der mystischen Auslegung nachgegangen. Dies alles diente dazu, den für Origenes bedeutungsreichen Vers Hld 2,4 und seine exegetischen Überlegungen dazu möglichst genau verstehen zu können. In den abschließenden Bemerkungen zeigte sich, dass dieser Kommentar unverzichtbarer Ausgangspunkt für viele Theologinnen und Theologen, seien es Exegeten, Mystiker oder Dogmatiker, gewesen ist.

Es war mir wichtig, anhand dieses sehr ausführlichen Beispiels zu demonstrieren, wie entscheidend es für eine Auslegung ist, den Kontext in dem sie entstanden ist zu verstehen. Origenes hat – wie bereits in der Textkritik deutlich geworden sein sollte – nicht einfach eine faktische Auslegung versucht. Er hat auf Grundlage der ihm zur Verfügung stehenden (literatur-)wissenschaftlichen Methoden eine Untersuchung des Textes vorgenommen und sich für eine Lesart

³²⁰ MCGINN, Bernard, *The Spiritual heritage of Origen in the West. Aspects of the history of Origen's Influence in the Middle Ages*, in: PIZZOLATO, Luigi F. e RIZZI, Marco, *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of spiritual life. Milano, 13-15 Settembre 1999*, Milano 2001, 263-289.

³²¹ McGinn verweist auf einige Artikel, in welchen sich die Nouvelle Théologie mit dem Verhältnis der beiden beschäftigt habe. Darunter DANIELOU, Jean, *S. Bernard et les Pères grecs*, in: LECLERQ, Jean, *Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon*, Rome 1953, 46-55 (bes. 48-51) und CONGARD, Yves, *L'ecclésiologie de St. Bernard*, in: LECLERQ, Jean, *Saint Bernard Théologien. Actes du Congrès de Dijon*, Rome 1953 bes. 136-190 (bes. 138-150) (vgl. MCGINN, a.a.O. 277f.).

³²² LAWSON, *The Song of Songs and Homilies*, 3.

entschieden. Er untersuchte daraufhin den historischen Sinn des Textes. Damit gab er sich aber nicht zufrieden. Origenes nutzte seine theologische Kompetenz und seine existentiellen Erfahrungen dazu, den tieferen Sinn des Textes zu verstehen und auf diese Weise neue Sinnpotenziale zu erschließen. In den nachfolgenden Auslegungen wird das Aufnehmen und Ausdeuten der Sinnpotenziale von Hld 2,4 durch die Auslegungsgeschichte weiterverfolgt, um so eine möglichst umfassende Bedeutung des Motivs der *ordinatio caritatis* zu erhalten. Nur so kann beurteilt werden, ob es sich bei der Vulgataübersetzung von Hld 2,4 um einen Irrtum der Exegese-geschichte oder eine geistgewirkte Beeinflussung handelt.

Für die Unterstreicherung der existentiellen Bedeutung der Hoheliedkommentierungen des Origenes und zugleich als Abschluss dieses Kapitels zitiere ich noch einmal Christiana Reemts:

„Der große Lehrer der Bibel aber, dessen Anliegen es war, zu zeigen, wie man aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments leben und in ihnen dem auferstandenen Christus begegnen kann, ist vielfach noch ganz unbekannt. Vielleicht könnte es das Geschenk des Origenes an das 21. Jahrhundert sein, die Kirche zu einer neuen geistlichen Schriftauslegung zu führen.“³²³

2. Die wichtigsten Auslegungen mit neuen Aspekten im Überblick (4.–11.Jh.)

In diesem Kapitel werden die Positionen jener Autoren kurz vorgestellt, die für die mystische Schriftauslegung bzw. die Auslegung von Hld 2,4 wirkmächtige Aspekte eingebracht haben. Chronologisch vorgehend wird (1) mit Gregor von Nyssa begonnen. Durch seine Versauslegungen relevant ist des Weiteren (2) der Kirchenlehrer Ambrosius, der er eine gute Verbindung von West und Ost zeigte und als erster einen mariologischen Ansatz entwickelt hat. Sein Einfluss auf spätere Jahrhunderte zeigt sich schon im Florilegien-Kommentar des Wilhelm von St. Thierry. Für das Verständnis der mystischen Auslegung, wie der mystischen Theologie im Allgemeinen, besonders relevant ist (3) Pseudo-Dionysius Areopagita. (4) Der größtenteils unbekannt Autor Apponius bildet den Abschluss der patristischen Kommentare. Im Übergang steht (5) der Kommentar Gregors des Großen, zumal er von Robert von Tombelaine am Ende der karolingischen Zeit weitergeführt wurde. In dieser auf die Väterzeit folgende Karolingischen Epochen ist (6) Beda Venerabilis unverzichtbar, da er die Vätertexte zusammenträgt und alle Ausleger dieser Epoche seine Auslegung zum normativen Ausgangspunkt nahmen. Er bildet gleichzeitig den Endpunkt dieses Übergangskapitels, da er den nach Origenes einflussreichsten Kommentar bis zum zwölften Jahrhundert verfasst hat.

³²³ REEMTS, *Einführung*, 69.

2.1 Gregor von Nyssa (335/40–394)

Nach dem aktuellen Forschungsstand lassen sich unzählige Nachweise der Anlehnung an Origenes finden, sodass man bei diesem Kappadokier eindeutig von einem Origenisten, wenn auch mit Eigenstand³²⁴, sprechen kann.³²⁵ Seine Lehre vom mystischen Aufstieg wird ausführlich in *de vita moyses* beschrieben, kann aber hier aufgrund seiner Größe nicht ausführlich vorgestellt werden.³²⁶ Das wichtigste Element dieser Schrift ist die Lehre von der *επέκτασις*, die Gregor in einem einprägsamen Beispiel beschreibt: Man soll sich das Herangezogenwerden an Gott so vorstellen, als fiel man nach oben. Dies sei vergleichbar mit einem Stein, der in eine unendliche tiefe Schlucht fällt. Er wird immer schneller und schneller je länger er auf dem Weg ist und wird doch nie ankommen.³²⁷ Diese Lehre übte großen Einfluss auf den Areopagiten und die westliche Theologie aus.³²⁸ Der *επέκτασις* entsprechend fallen bei Gregor anabatische und katabatische Elemente in eins.³²⁹ Während bei Origenes die *κένωσις* Christi gleichgesetzt wird mit dem Absteigen der (präexistenten) Seele in die menschliche Hülle, sieht Gregor ein Ineinander von Abstieg und Aufstieg gegeben. Durch die Gleichzeitigkeit des Sich-aufeinander-zu-Bewegens von Körper und Seele entsteht eine Art paradoxe Dynamik. Im Streben danach eins zu werden, verlieren sie ihre Dualität, verschmelzen aber dennoch nicht gänzlich zu einer untrennbaren Einheit.³³⁰ McGinn nennt es „*die Erfahrung einer Gegenwart, die sich zugleich immer entzieht.*“³³¹

Dieses Paradox stellt außerdem die Frage nach Geschaffenheit und Ungeschaffenheit des menschlichen Wesens und damit nach der Unsterblichkeit der Seele.³³² Origenes versucht die schlechte Ausgangsposition des Menschen durch ein Aufsteigen des Menschen, als fleischlichem Wesen, auf dem geistigen Weg gegen die Lehre der Gnostiker zu verteidigen. Ähnlichen apologetischen Interessen folgend, schreitet Gregor genau in die entgegengesetzte Richtung. Er sieht in der Inkarnation den Abstieg Christi, der den Menschen in all seinen Leidenschaften das Ideal der Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) lehren will; dadurch werden Eros und Agape zu einer

³²⁴ MEIS, Anneliese, *Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Origenes*, in: BIENERT, Wolfgang A. u. KÜHNEWEG, Uwe (Hg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999, 469–496, 469.

³²⁵ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 207.

³²⁶ Zur Vertiefung: GREGORIE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu. Introduction, Texte critique et traduction de Jean Daniélou* (SC 1), Paris 1968 (bes. 7–42); SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai*, in: GEHRIG, Stefan u. SEILER, Stefan (Hg.), *Gottes Wahrnehmungen. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2009, 102–122.

³²⁷ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 209.

³²⁸ Vgl. Ib. 208, 210.

³²⁹ Vgl. MEIS, *Das Paradox des Menschen*, 476.

³³⁰ Vgl. Ib. 486–488.

³³¹ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 210.

³³² Vgl. MEIS, *Das Paradox des Menschen*, 490.

Einheit verschmolzen³³³, die die Einheit von Fleisch und Leib, sowie die Einheit der Liebe in gleichzeitiger Verschiedenheit optimal zum Ausdruck bringen soll. Es geht Gregor also nicht um eine völlige Gleichheit, sondern vielmehr um eine Gleichzeitigkeit, die sich in der Inkarnation als Abstieg Gottes eröffnet, der die Möglichkeit zum Aufstieg des Menschen bietet.³³⁴ Aus dem Alten Testament lassen sich dazu beispielhaft einige Belege anführen. Abraham erhält Besuch von Gott in Gestalt von drei Männern (Gen 18) und auch Elija begegnet dem Herrn (1 Kön 19,10–13) und wird von ihm in den Himmel gehoben (2 Kön 2,11). Am eindrucksvollsten bezeugt die Dornbuschperikope (Ex 3) die Herabkunft des Namens Gottes, weshalb das Hauptwerk Gregors den Namen *De vita moyses trägt*. Es ließen sich viele weitere Stellen über die Heiligkeit (שכינה) des Herrn, die im Tempel wohnt oder neutestamentliche Belege über die Herabkunft des Heiligen Geistes anführen, worauf aber im Blick auf den Umfang der Arbeit verzichtet werden muss.

Die hier dargestellten Kernaspekte seiner Theologie stammen größtenteils aus dem Hoheliedkommentar Gregors, der in Form von 15 Homilien³³⁵ verfasst wurde. Auch dieser lehnt sich stark an Origenes an, weicht aber in einigen Punkten ab oder wird genauer. Generell lässt sich mit Anneliese Meis aber festhalten, dass es keine prinzipiellen Unterschiede zwischen den Kommentierungen der beiden Autoren gibt, sondern eher lebenskontextliche Anpassungen, die einer zeitgeschichtlichen Aktualisierung entsprechen.³³⁶ Dieses Phänomen tritt in der Auslegungstradition – besonders im Vergleich zu Origenes – immer wieder auf.

Für den in dieser Arbeit betrachteten Vers 2,4 gibt es ebenfalls eine Anpassung. So steht bei Gregor von Nyssa das Hochzeitsbett für die Heilsordnung im Allgemeinen, die sich in den verschiedenen Räumen des salomonischen Palastes entfalten wird.³³⁷ Das Weinhaus beinhaltet die Weine, welche drei verschiedene Auslegungsmöglichkeiten anböten, die Gregor wie folgt charakterisiert: (1) Der Wein stillt den größeren Durst (Joh 4,14; 6,35); (2) in ihm schlummert das Geheimnis des Weines Christi (Mk 13,23–25; Lk 22,17; Mt 26,27–29; 1 Kor 16,25–29; Joh 2) und/oder (3) er drückt als Symbol der Trunkenheit die besonders heftige Art der Liebe aus. Alle drei Varianten seien jeweils nur andere Ausdrücke für die Eucharistie. Diese ist zur Erfahrung des „Mehr“, welches Gott dem Menschen schenkt, geworden und ermöglicht den Eintritt in den

³³³ Vgl. Ib. 491.

³³⁴ Vgl. Ib. 494.

³³⁵ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 207.

³³⁶ Vgl. MEIS, *Das Paradox des Menschen*, 495f.

³³⁷ Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum canticorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl*, Freiburg, Basel [u.a.] 1994, 276f.; MEIS, *Das Paradox des Menschen*, 473.

Weg des Aufstiegs. Der nächste Schritt sei dann die Ordnung der Liebe (Hld 2,4b), die Gregor analog zu Origenes auslegt, wobei er strikter die Selbstbeherrschung und Disziplin betont.³³⁸

Alles in Allem hat Gregor von Nyssa die Auslegung des Origenes also beibehalten. Dennoch hat er seinen Weg des Aufstiegs präziser formuliert und seine christologische Auslegung eucharistisch untermalt. Dies ist in der Zeit der kappadokischen Väter (zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts) wenig überraschend, da man sich stärker mit der Liturgie und ihrer Bedeutung für die Theologie zu befassen begann (*lex orandi – lex credendi*), deren Kern das Paschamysterium bildet.

2.2 Ambrosius von Mailand (339–397)

2.2.1 Einleitende Bemerkungen

Der älteste der vier großen lateinischen Kirchenlehrer hat zwar keinen eigenen Kommentar verfasst, aber dennoch ist sich die Forschung einig, dass annähernd das ganze Hohelied in den Werken *de virginitate*, *de Isaac vel anima* und *Expositio Psalmi CXVIII* in Form von situierten Einzelversauslegungen exegetisch durchdrungen wurde.³³⁹ Solch unzusammenhängende Gefüge sind für die Väterzeit nicht selten, bergen jedoch das Risiko, viele Themen kaum in der Breite der Positionen erfassen zu können, da der Zeitaufwand zu groß ist. Um sich zu behelfen, wurden im Mittelalter thematisch einschlägige Stellen der Väterliteratur zusammengetragen, wie zum Beispiel der berühmte *Sentenzenkommentar* des Petrus Lombardus. Wilhelm von St. Thierry verfasste mehrere solcher Überblickswerke und Textsammlungen, darunter auch einen Florilegien-Kommentar des Ambrosius über das Hohelied, der dieser Arbeit zugrunde gelegt wurde.³⁴⁰

Exegetisch ist Ambrosius von Anfang an am geistigen Schriftverständnis orientiert.³⁴¹ Grund dafür waren nicht nur apologetische Interessen, sondern auch der Reiz, das Mysterium Gottes tiefer ergründen zu können.³⁴² Der *sensus mysticus* als Schriftsinn, der eine typologisch-heilsgeschichtliche Deutung ermöglicht, ist für ihn besonders bei der Auslegung alttestamentlicher

³³⁸ Vgl. GREGOR VON NYSSA, *In Canticum canticorum Homiliae*, 278-281. Er verdeutlicht dieses Beispiel nicht geordneter Liebe an Kain, der Abel erschlägt, weil er die Ordnung nicht erkannt hat (vgl. a.a.O. 281).

³³⁹ Vgl. DASSMANN, Ernst, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 209; GUGLIEMO DI SAINT-THIERRY, *Commento Ambrosiano al Cantico die cantici*, Intr. 9f.; OHLY, *Hoheliedstudien*, 36.

³⁴⁰ Es handelt sich um eine kritische Ausgabe von PL 15 coll. 1851-1962 inklusive italienischer Übersetzung; GUGLIEMO DI SAINT-THIERRY, *Commento Ambrosiano al Cantico die cantici. Introduzione, traduzione e note di Gabriele Banterle* (Tutte le Opere de Sant' Ambrogio. Extra 27), Milano 1993.

³⁴¹ In seiner Frühzeit hat er sich an Philo angelehnt, später reichte ihm eine rein allegorische Auslegung nicht mehr (vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 200-206).

³⁴² Vgl. DASSMANN, Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), Münster 1965, 136f.

Texte wichtig, weil in ihnen der Name Jesus Christus nicht explizit genannt ist.³⁴³ Für Ambrosius, der eine tiefe Christusfrömmigkeit in Form von Wort- und Passionsmystik praktizierte, wäre eine andere Form als die der christologisch orientierte Exegese schlichtweg obsolet gewesen³⁴⁴, denn Christus ist als *interpres* der Schrift nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch „Maß und Mitte seiner [Ambrosius] Exegese“.³⁴⁵ Im Laufe der Zeit entwickelte Ambrosius starke Typologien für die Kirche, z. B. eine lunare Typologie, die Christus als Sonne und die Kirche als angestrahlten Mond ansah oder das aus der Stoa hinreichend bekannte Motiv des Schiffs.³⁴⁶ Infolge dessen kam er zu dem Schluss, dass nicht allein das allegorische, sondern vielmehr das tropologische Schriftverständnis einen noch persönlicheren, das heißt einen individuelleren Zugang zu Gott ermöglichen könne. In dem als Höhepunkt seines exegetischen Könnens beschriebenen Kommentar zu Psalm 118 (119)³⁴⁷ spricht Ambrosius vom Brautgeschenk des moralischen und des mystischen Auges, das heißt, er unterscheidet beide Sinne bewusst, auch wenn er leider keine weitere Erläuterung beifügt, die eine definierte Unterscheidbarkeit ermöglichen würde.³⁴⁸ Für ihn ist das Hohelied kein schmückendes Beiwerk der Bibel, sondern die zentrale Stelle des Verhältnisses Gott und Mensch. Den stoisch grundgelegten Gedanken einer Gnadenwirklichkeit von göttlichem Heilsgeschehen sieht Ambrosius als moralische Konsequenz seiner eigenen Jesusfrömmigkeit an.³⁴⁹

Nun sind wir schon mitten in der ambrosianischen Hoheliedfrömmigkeit angekommen, die im Folgenden erläutert wird.

³⁴³ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 37; DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 198; DERS., *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 180.

³⁴⁴ Dassmann betont, dass diese Art der Exegese durch die *regula fidei* legitimiert sei (vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 199).

³⁴⁵ Vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 200.

³⁴⁶ Vgl. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 241f. Für die Einflüsse Ciceros auf die christliche Mystik vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 39¹. Das Motiv des Schiffs als Gemeinschaftsgebilde findet sich bspw. bei Cicero (*de re publica* 1,9; 11 und in *de officiis*), in Senecas *epistulae morales* und in der Dichtung Horazens (*carmen* 1,14). Vorbild ist das Gleichnis aus dem sechsten Buch des Staates (vgl. PLATON, *polit.*, 488). Staatskritisch hat das Motiv über Sebastian BRANTS Werk *Das Narrenschiff* (1494) und dessen Rezeption, zum Beispiel in einem Lied des Deutschen Liedermacher Reinhard Mey (vgl. CD *Flaschenpost*, Track 1 *Das Narrenschiff*, Hamburg 1998.) bis in die jüngste Gegenwart überlebt.

³⁴⁷ Vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 209.

³⁴⁸ DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 147-149.

³⁴⁹ Vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 213f.; 221.

2.2.2 Die Hohelied–Auslegung bei Ambrosius allgemein und Hld 2,4

Ambrosius hat sich in seinem Spätwerk, zu welchem die o. g. Schriften gehören, vor allem in seiner exegetischen Methodik und speziellen Fragen zur Spiritualität so stark an Origenes orientiert,³⁵⁰ dass es ihm sogar im letzten Jahrhundert den Vorwurf des Plagiats einbrachte.³⁵¹ Der Mailänder Bischof dürfte sowohl die Rufin–Übersetzung, als auch den Hoheliedkommentar Hippolyts von Rom (†235) gekannt und rezipiert haben.³⁵²

Der origenischen Linie folgend, beschreibt Ambrosius in *de Isaac vel anima* sowohl ein Dreierkonzept der salomonischen Bücher, als auch einen Weg des Aufstiegs im Hohenlied.³⁵³ Dieser besteht allerdings nur aus vier Stufen.³⁵⁴

- (1) Finden (Kuss) ist eine erste, vorläufige Vereinigung mit Gott, die für die Taufe steht.³⁵⁵
- (2) Verlieren (Gefährdung): In Anlehnung an die Liebeswunde aus Hld 2,5 beschreibt Ambrosius: „*Die Seele soll mit königlicher Macht über sich selbst herrschen, indem sie die Gelüste des Leibes bezwingt und ihr Fleisch in Dienstbarkeit bringt, denn Gottes Reich ist in ihr.*“³⁵⁶
- (3) Wiederfinden (Läuterung): Der Prozess, der zur Gottesbegegnung führen will besteht aus Glaube (*fides*), Bekenntnis (*confessio*), Verdiensten (*merita*), tugendhaften Werken (*opera virtutum*) und Gebet (*oratio*).³⁵⁷
- (4) endgültige Einigung: Durch das Wachsen in der Liebe wird der Gläubige schließlich zur Gottesschau geführt und „*[läßt] die Liebe der Seele sich aufmachen und nach der vollkommenen Liebe streben, die allein das Licht der vollen Erkenntnis schenkt.*“³⁵⁸. Gottesschau ist für ihn eine Kombination aus der Erkenntnis Gottes als Lebenssinn (Theorie) und dem tugendhaften Leben *in Folge* (Praxis).³⁵⁹

³⁵⁰ Ib. 172. Zur Spiritualität sei verwiesen auf: VISONA, Giuseppe, *Origene nella spiritualità di Ambrogio*, in: PIZZOLATO, Luigi F. e RIZZI, Marco, *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of spiritual life. Milano, 13-15 Settembre 1999*, Milano 2001, 223-247.

³⁵¹ Ernst Dassmann listet außerdem noch auf, dass man Ambrosius Allegorismus, Eisegeese und textunabhängiges Denken vorgeworfen habe (vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 194; 210).

³⁵² Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 42; DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 137.

³⁵³ Vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 211; 216f.; OHLY, *Hoheliedstudien*, 39f.; DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 172.

³⁵⁴ Vgl. DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 211f.; DERS., Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 172f.

³⁵⁵ DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 197.

³⁵⁶ AMBROSIUS, *Is 4,16* (zitiert nach CSEL 32; übers. von E. Dassmann, a.a.O. 198).

³⁵⁷ DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 199.

³⁵⁸ Vgl. AMBROSIUS, *Is 4,23* (zitiert nach CSEL 32; übers. von E. Dassmann, a.a.O. 179).

³⁵⁹ Vgl. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 200.

An dieser Stelle wird deutlich, dass Ambrosius aus einem anderen Kontext heraus lebt und denkt als Origenes. Entscheidend sei zu erkennen – so Christoph Markschies –, dass die Autorenintentionen, nicht aber die Grundprinzipien wie Einheit der Schrift (*unitas Scripturae*) und Urheberschaft Gottes (*auctoritas*) voneinander abweichen.³⁶⁰ Diese Art der Verortung zeigt, wie notwendig eine Sinnoffenheit des Textes für die bleibende Sinnstiftungsfunktion des biblischen Textes ist.³⁶¹

Da Ambrosius in seinem Bischofsamt immer das Seelenheil seiner Gemeinde im Sinn haben wollte³⁶², ist sein mystisches Verständnis immer auch sakramental, da in diesem Vollzug Individualität und Gemeinschaft eine optimale Symbiose bilden. Der himmlische Kuss (Hld 1,2) ist für ihn daher eindeutig auf den Empfang der Initiationssakramente, besonders der Eucharistie bezogen und folglich ebenfalls ein Thema in seinen einschlägigen Werke *De mysteriis* und *De sacramentis*.³⁶³ Er ist weiterhin der Überzeugung, dass sich der optimale Zugang des Menschen zu Christus in der Figur Marias, die gleichzeitig Typus der Kirche und vollendetes Menschsein in sich vereinige.³⁶⁴ Wie man zu einem solch vollendetem Menschsein gelangen kann und welche Rolle die Liebe spielt, verdeutlicht Ambrosius in Hld 2,4b („*ordinavit in me dilectionem*“/ *er ordnet in mir die (Nächsten-)liebe*).

Ausgehend von seiner in der Psalmenexegese aufgestellten Tugendlehre und ihrer Verbindung zur Mystik, deren gemeinsamer Kern das Liebesgebot ist, legt Ambrosius also in *De Isaac vel anima* Hld 2,4b wie folgt aus:³⁶⁵ Aufgabe des Menschen sei es, sich stets von der Liebe leiten zu lassen (1 Kor 13,13) und auf diese Weise die Leidenschaften kontrollieren zu lernen. Dazu bedürfe es der göttlichen Führung (Hld 1,3–4) und des menschlichen Gehorsams. Christus, der die Liebe ist (1 Joh 4), soll „*wie ein Feldzeichen [sein], das man vor sich herträgt*.“³⁶⁶ Hier

³⁶⁰ Vgl. MARKSCHIES, Christoph, *Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter*, in: BIENERT, Wolfgang A. u. KÜHNEWEG, Uwe (Hg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999, 545-570, 559-561; 569.

³⁶¹ Vgl. Kap. A 2 in dieser Arbeit. Markschies betont außerdem, dass die kirchliche Gemeinschaft (*regula fidei*) es sei, die die Auslegungshoheit besitze (vgl. a.a.O. 570). Von dieser Annahme zur Theorie einer inspirierten Leserschaft ist es nicht einmal mehr ein kleiner Schritt.

³⁶² Vgl. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 198.

³⁶³ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 41. Die Speisemetaphorik zeigt sich außerdem noch in *de Cain et Abel*, wo sie in Verbindung mit seinem berühmten Motiv der „nüchternen Trunkenheit“ (*sobria ebrietas*) auftritt (vgl. DASSMANN, Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 137).

³⁶⁴ Vgl. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 200-214; Zum grundsätzlichen Verständnis von Gotteswort und Inkarnation siehe: NISHIWAKI, Jun, *Ad nuptias Verbi, Aspekte einer Theologie des Wortes Gottes bei Ambrosius von Mailand*, Trier 2003 (bes. 86-120).

³⁶⁵ Vgl. DASSMANN, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, 153-158.; 181-196; DERS., *Ambrosius von Mailand*, 211. Die Auslegung folgt wie angekündigt nach GUGLIEMO DI SAINT-THIERRY. *Comento Ambrosiano al Cantico die cantici*, II, 7.17.19 (S. 66.72.74). In *de Isaac vel anima* entspricht es Kap 27-30 (Hld 1,16-2,5).

³⁶⁶ DASSMANN, *Ambrosius von Mailand*, 213f.

zeigt sich deutlich, dass die Auslegung des Verses, trotz der abweichenden Übersetzung nicht zwingend zu einem anderen Ergebnis führen muss.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ambrosius der Begründer einer marianischen Auslegung ist und schon im Westen die Weichen in Richtung des individuelleren Schriftsinns (Tropologie) verschob. Außerdem ist die Erwähnung des Feldbanners höchst interessant für die untersuchte Ausgangsfrage der gesamten Arbeit; zeigt sich hier doch, dass ein Korrektiv, sei es unbewusst oder geistgewirkt, in der Auslegungstradition vorhanden zu sein scheint. Ein solches Korrektiv bildet jedenfalls in der Exegese der Kanon der Heiligen Schrift, denn dem bibelkundigen Leser ist durchaus bewusst, dass die lexematischen Verknüpfungen auf ein Feldzeichen hindeuten. Eine dennoch von der konkordanten Übersetzung abweichende Auslegung sollte im Rahmen der hermeneutischen Billigkeit also nicht einfachhin als fehlerhaft angesehen werden. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass Ambrosius einen bestimmten Aspekt unterstreichen wollte. M. E. ist es die Tatsache, dass ein Feldzeichen nur errichtet werden kann, nachdem eine Stadt erobert wurde oder eine Schlacht geplant ist. In beiden Fällen zeigt es die Errichtung einer Ordnung an, nämlich die Herrschaft über die Stadt oder die Schlachtordnung. Um welche Ordnung es sich handelt, wenn das Banner errichtet wird ist die Frage, der Ambrosius nachgeht.

2.3 Pseudo–Dionysius der Areopagit alias Dionysius Areopagita

Über den Areopagiten ist nur bekannt, dass er um 500n.Chr. vermutlich in Syrien gelebt hat. Sein Name leitet sich von Apg 17,34 ab („*Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.*“).³⁶⁷ Es ist weiterhin umstritten, ob es sich bei ihm eher um einen dem Christentum nahestehenden Neuplatoniker oder um einen Theologen handelt, da seine Schriften den Christusbezug häufig nicht erkennen lassen.³⁶⁸

Er gilt als Begründer des Terminus „Mystik“³⁶⁹ und hat selbst eine systematische Mystik verfasst. Seine Hauptwerke sind *de divinis nominibus*, *de mystica theologia* und das Doppelwerk *de ecclesiastica hierarchica* und *de caelesti hierarchica*.³⁷⁰

³⁶⁷ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 233f.

³⁶⁸ Vgl. Ib. 234.

³⁶⁹ Vgl. Ib. 269.

³⁷⁰ Vgl. Ib. 236f.

Auch wenn er selbst keine biblischen Kommentare verfasst hat gibt, es zwei Gründe ihn hier vorzustellen: Zum einen ist seine Lehre stark an der Heiligen Schrift orientiert³⁷¹ und zum anderen hat seine (spekulative) Mystik Generationen von Theologen und darunter auch einige Exegeten, die sich mit dem Hohelied befassten, sowohl implizit als auch explizit beeinflusst. Unter letzteren ist beispielsweise die Schule von St. Victor zu nennen, die gerade deshalb weitgehend von den Hoheliedauslegungen des Bernhard von Clairvaux unberührt blieb.³⁷²

Die wirkmächtigsten Aspekte seiner Lehre werden im Folgenden kurz umrissen, damit sie in späteren Kapiteln als Hintergrundwissen dienen können.

Um sein neuplatonisches Grundverständnis im Gottesbild übersichtlich darzustellen, eignet sich dieses Schema von McGinn³⁷³ zu *De divinis nominibus* hervorragend.

<i>Kapitel</i>	<i>Quellen</i>
1. Allgemeine Einleitung: Der unfaßliche Gott und seine vielen Namen.	I. Traktat über das Gute (<i>Politeia</i> IV–VI).
2. Einende und unterscheidende Namen Gottes.	
3. Einführung zu dem Namen ‚das Gute‘.	
4. Analyse dieses Namens: – 9: Das Gute und das Schöne 10–17: Das Gute und Eros 18–35: Was ist das Böse?	
5. Einleitung zur Triade Sein – Leben – Weisheit Gott als Sein (<i>ousia</i>).	II. Traktat über die neuplatonische Triade
6. Gott als Leben (<i>zoe</i>).	
7. Gott als Weisheit (<i>sophia</i>). [7.4 Sohn als <i>logos/sophia</i>] [8. Vater als <i>dynamis</i>]	
9. Dialektik entgegengesetzter Namen.	III. Traktat über die konstantinische Triade (Weisheit – Kraft – Friede)
10. Gott als allmächtig und ewig. [11. Der Hl. Geist als Friede (<i>eirene</i>).]	
12. Die vielen biblischen Namen.	
13. Das Vollkommene und das Eine.	

³⁷¹ Vgl. Ib. 239.

³⁷² Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 312. OHLY, *Hoheliedstudien*, 218-222.

³⁷³ MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 238.

Seine beiden Bücher über die Hierarchien konstruieren eine kosmische Darstellung von Welt und Himmel, die jedem Wesen seinen Platz zuweist. Diese Zuweisung sei aber keine Zumutung, sondern ein Beschluss aus der göttlichen Liebe.³⁷⁴ Diese ist so bedeutend, weil es die einzige Form von Liebe ist, die sich um ihrer selbst oder um der Welt willen lieben kann. Der Mensch kann nämlich nicht die Welt lieben ohne sich selbst zu lieben, da er ein Teil von ihr ist. Die himmlischen Wesen sind letztlich auch Geschöpfe; daher gilt für sie analoges.³⁷⁵

In Anlehnung an Gregor von Nyssa sieht Dionysius die Stufen der Hierarchien als den absteigenden Weg der Liebe, den man in der Spekulation, nicht aber ontologisch nachgehen kann.³⁷⁶ Ziel jeden Wesens ist es, die Hierarchie in Richtung Gottes zu überschreiten, das heißt aufzusteigen. Dies führt notwendigerweise in ein Paradox, welches darin endet, dass derjenige, welcher den Weg spekulativ beschreitet dadurch fester in der Hierarchie verwurzelt wird.³⁷⁷ Der eigene Platz ist notwendig festgelegt, sodass kein Bauer König und kein Seraph ein Erzengel werden könnte.³⁷⁸ Der Grund hierfür liegt im kosmischen Konzept des Areopagiten, da er die Strukturen der Hierarchie zwar als durchschaubar, nicht aber als durchlässig ansieht.³⁷⁹ In Folge dessen ist es für ihn auch nicht die Erfahrung, die einen Aufstieg ermöglicht, sondern die Kombination aus dem Verstehen der Heiligen Schriften, dem liturgischen Vollzug und dem Ausfüllen der eigenen Position innerhalb der Hierarchien.³⁸⁰ Ob es auf diesem spekulativ–mystischen Weg aus seiner Sicht eine *unio mystica* geben kann und wie diese aussähe, bleibt letztlich unstritten³⁸¹; nicht zuletzt, weil seine negative Theologie gerade von der prinzipiellen Entzogenheit des Schöpfers ausgeht³⁸²: Das einzige, was sich von Gott beleuchten lasse, sei das Dunkel; was sich sehen lasse, liege hinter einer Wolke; und was sich sagen lasse, sei Schweigen.³⁸³

Wie kann der Mensch dann überhaupt etwas über Gott erfahren? Er muss einen Weg der Reinigung (*κάθαρσις*) und Kontemplation durchlaufen, um zur Vereinigung (*ἔνωσις*) zu finden.³⁸⁴ Diese ist aber nichts anderes als die Vergöttlichung des Menschen, das heißt der Mensch strebt in sich selber danach Gott ähnlich zu werden und so gleichzeitig am eigenen Platz zu verharren und Gott dennoch näher zu kommen. Dies schafft er nicht aus eigener Kraft, sondern er muss

³⁷⁴ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 245.

³⁷⁵ Vgl. Ib. 247f.

³⁷⁶ Vgl. Ib. 245.

³⁷⁷ Vgl. Ib. 253.

³⁷⁸ Vgl. Ib. 245. Anm. Ohne diese Aufteilung wäre das mittelalterliche Gesellschaftsbild des Lehnswesens mit Ständeordnung wohl kaum denkbar gewesen.

³⁷⁹ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 248.

³⁸⁰ Vgl. Ib. 252.

³⁸¹ Vgl. Ib. 253–255. McGinn ist eher dagegen, glaubt aber Ansätze im liturgischen Verständnis ausmachen zu können. Dieser Frage nachzugehen wäre eine Aufgabe zukünftiger Forschung.

³⁸² Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 256.

³⁸³ Vgl. Ib. 259.

³⁸⁴ Vgl. Ib. 255.

die „*Thearchie*“³⁸⁵ zu schauen lernen, indem er die Schöpfung auf Gott hin transparent betrachtet.³⁸⁶ In seiner Inkarnation hat Gott es vollbracht, die Umkehrung der negativen Theologie zu erreichen, da er selbst Mensch geworden ist und uns in Jesus Christus, dem Gottmenschen, den Weg zum Vater gezeigt hat.³⁸⁷

Abschließend lässt sich festhalten, dass Pseudo–Dionysius verschiedene Aspekte, zum Beispiel die Vergöttlichung des Menschen, die Inkarnation Christi oder die Vereinigung mit Gott in ein kosmisches Gesamtbild stellt, das eine breite Wirkungsgeschichte vor allem in der lateinischen Tradition entfaltet hat.

2.4 Apponius (um 550)

2.4.1 Einleitende Bemerkungen

Bei Apponius handelt es sich um einen de facto unbekanntem Autor, dessen Name allein aus der Widmung des Hohelied–Kommentars zu ersehen ist, und über den sonst keinerlei handfeste Daten und Fakten existieren.³⁸⁸ Infolgedessen ist die Datierung ebenfalls problematisch, soll aber in dieser Arbeit auf der Grundlage von Königs Argumentation auf die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts angesetzt werden.³⁸⁹

³⁸⁵ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, 264. Dies ist die Hierarchie, die allein in Gott liegt und das trinitarische Verhältnis als gleichzeitig egal und hierarchisch versteht.

³⁸⁶ Vor allem Richard von St. Victor wird dieses Verständnis von Transparenz im Sinne eines durchscheinenden Lichtes ausbuchstabieren. Gott werde im Fortschritt des Erkennens ein immer heller strahlendes Licht, sodass die Transparenz der Schöpfung immer weiter zunehme und ihn deutlicher werden lassen. (Zur Vertiefung über die dionysischen Einflüsse auf die Victoriner vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 221f. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik III*, 59.68.76-81.) Es ist hier aber kein negatives Schöpfungsverständnis anzunehmen, sondern eher von der augustinischen Vorstellung einer zwei-Bücher-Lehre, die hilft Gott zu finden, auszugehen. Diese Lehre geht davon aus, dass die Schöpfung ein Buch ist, dass der Mensch zu lesen verlernt hat, als er der Sünde verfallen ist. Deshalb hat Gott den Menschen die Heilige Schrift geschenkt, damit sie das Buch der Schöpfung wieder lesen lernen. Zur Vertiefung sei empfohlen: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus*, in: *Res et signa* 9 (2013), 47-65 (bes. 52-61).

³⁸⁷ Vgl. *ib.* 264; 267f.

³⁸⁸ Barbara König diskutiert die Verfasserfrage ausführlich in ihrer Dissertation, vgl. DIES., *Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21), Freiburg i. Br. 1992, 102-110.

³⁸⁹ Es ist klar, dass Apponius auf Hippolyt und Origenes zurückgreift und dass er dem Kommentar Bedas vorausgeht. Damit ergibt sich eine Spanne von ca. 300 Jahren. Ohly spricht sich eher für eine sehr frühe Datierung aus, die den Kommentar auf 405-415 festschreiben will. Seine Begründung ist, dass Apponius aufgrund seiner Gedanken vermutlich jüdischer Herkunft sei und sich zu Beginn des 5. Jh. eine (jüdische) Ost-West-Bewegung ausmachen ließe (vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 51). Davon ausgehend prüft Barbara König die Datierung kritisch und korrigiert sie. Es sei eindeutig belegbar, dass Beda sich auf den umfangreichen Kommentar rückbeziehe (vgl. KÖNIG, *Apponius*, 11f.). Auch seine vermutlich östliche, wenn auch nicht zwingend jüdische Herkunft, sowie Rom als Abfassungsort nimmt sie nach ausführlicher Prüfung an (vgl. KÖNIG, *Apponius*, 13-26). Mit der Frühdatierung allerdings stimmt sie nicht überein und zeigt hinreichende Gründe auf, warum eine Datierung erst nach dem Konzil von Chalcedon (451) vernünftig sei (vgl. KÖNIG, *Apponius*, 87; 99). Abschließend entscheidet sie sich dafür, von einer gewissen Nähe zu Gregor dem Großen auszugehen und den Kommentar deshalb auf die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts zu datieren (vgl. KÖNIG, *Apponius*, 102). Da m. W. in der aktuellen Forschung keine Beanstandungen gegen diese Hypothese eingebracht wurden, sehe ich sie als korrekt an.

Der Kommentar ist mit seinen neun Büchern sehr umfangreich und zusätzlich in einem ausschweifenden Stil abgefasst, der in der Forschungs-Literatur nicht ohne Grund als „zu überschäumend“³⁹⁰ oder „zu weitschweifig“³⁹¹ titulierte wird. Dieser Ansicht waren auch die mittelalterlichen Theologen, sodass sie eine Kurzversion nutzten oder ihn gleich gar nicht rezipierten.³⁹² Barbara König fasst alle bisher genannte Probleme prägnant zusammen:

*„Die Ursache für die Nichtbeachtung des Kommentars in den Untersuchungen zur patristischen und frühmittelalterlichen Hohelied-Exegese dürfte auch in dem Text selbst liegen, denn er erschließt sich dem Leser sprachlich und inhaltlich nicht leicht. Nicht nur, daß er gemessen an den übrigen lateinischen Canticum-Kommentaren recht umfänglich ist, hinzu kommen Schwierigkeiten, die sich aus dem spätlateinischen Stil des Apponius ergeben, aus einer Terminologie, die nicht eindeutig festgelegt ist, aber auch aus einem Bild- und Gedankenreichtum, in den das gesamte exegetische Bemühen der Väter eingeflossen ist. Nicht zuletzt resultieren die Verständnisprobleme auch aus der mangelnden Kenntnis über den Verfasser und seine Lebenszeit, denn damit fehlt die Möglichkeit, ihn theologiegeschichtlich zu orten.“*³⁹³

Nichts desto trotz ist dieser Kommentar Teil der lateinischen Auslegungstradition mit ganz eigenen Gedanken und soll daher angemessene Erwähnung finden.

Apponius steht in der christologischen Tradition des Origenes, was man beispielsweise an der Übernahme der Dramenkonzeption und ihrer Rollenverteilung sehen kann.³⁹⁴ Auch für Apponius ist der geistige Schriftsinn Grundlage seiner Auslegung.³⁹⁵ Ohne diesen wäre es nicht möglich, jeden einzelnen Vers als pars pro toto des gesamten Hohenliedes oder zumindest eine durchgehende Einheit des gesamten Liedes, anzunehmen. Genau dieses Einheitsempfinden aber hat Apponius bewusst an den Tag gelegt, wie sich auch an seiner Verzahnungstechnik, die einen fließenden Übergang von einem Vers in den nächsten ermöglicht, zeigt.³⁹⁶

Das Streben nach Einheit und Vereinigung ist nicht nur Kennzeichen seiner Exegese, als wäre sie eine Einzeldisziplin, sondern der Einheitsgedanke durchzieht Apponius' Theologie, sodass die meisten dogmatischen Inhalte in seinem Kommentar erläutert sind.³⁹⁷ Um das Heil der Seelen zu erlangen, müsse man zuerst die göttliche Schöpfungsordnung durchschauen. Als Instrument dazu habe Gott dem Menschen die Seele im Sinne einer *anima mediatrix* eingehaucht, die das Chaos zu überwinden sucht und auf diese Weise den Weg zu Christus finden werde, der die menschliche Seele nach dem Sündenfall befreit hat und ihr hilft zurückzufinden.³⁹⁸

³⁹⁰ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 50.

³⁹¹ Vgl. KÖNIG, *Apponius*, 26.

³⁹² Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 50; König, *Apponius*, 26-29.

³⁹³ KÖNIG, *Apponius*, 30.

³⁹⁴ NORRIS, *The Song of Songs*, 102; vgl. König, *Apponius*, 57.

³⁹⁵ Vgl. KÖNIG, *Apponius*, 56.

³⁹⁶ Vgl. *Ib.* 59.

³⁹⁷ Vgl. *Ib.* 60.

³⁹⁸ Vgl. *Ib.* 68; 72; 84; 90f.; 95f.

2.4.2 Versauslegung Hld 2,4

In Abweichung von Origenes überliefertem Gliederungsfragment teilt Apponius das Hohelied neu ein. Der Vers steht ebenfalls am Ende des dritten Buches und der ersten Einheit (Hld 1,2–2,6)³⁹⁹, aber seine Subeinheit (1,9–2,6) weicht sichtlich von Origenes (Hld 2,3–7) ab. Diese abweichende Einteilung wirkt sich allerdings nicht signifikant auf die Auslegung des Verses aus.

Den Weinkeller deutet Apponius als die Weisheit Gottes. So wie es viele verschiedene Weine gebe, habe auch die Weisheit Gottes viele Formen.⁴⁰⁰ In den Keller geführt zu werden bedeute, dass Gott der Seele einen Einblick in die Geschichte der Welt bis zur Inkarnation des Wortes gewährt. Die Weine sind dabei all jene Schriften des Gesetzes, welche vor der Niederkunft der Jungfrau das Kommen Christi vorhergesagt haben.⁴⁰¹

Dieser Einblick in die Schöpfungsordnung führt in der Konsequenz zur *ordinatio caritatis*. Diese sei nämlich nichts anderes als ein Abbild der inneren Ordnung der Trinität und im Sinne einer interimistischen Einrichtung zwischen Himmelfahrt und Parusie Christi eingesetzt.⁴⁰²

Aufgabe des Menschen ist es, sich dieser tugendhaften Ordnung gemäß zu verhalten. Die „Anweisungen“ entsprechen denen des Origenes-Kommentars⁴⁰³ unter Ergänzung der Werke der Barmherzigkeit aus Mt 25,34–46.⁴⁰⁴ Deutlich wird außerdem, dass für Apponius die Kirche allein die Pforte zur Liebe Gottes verwaltet und es ihr aufgetragen ist zu wissen, wer wie geliebt wird und was wie geliebt oder gehasst werden soll.⁴⁰⁵ Während ekklesiologisch also ein Exklusivismus nicht auszuschließen ist, wird der menschlichen Seele die Möglichkeit der Rettung deutlich vor Augen gestellt.

³⁹⁹ Vgl. Ib. 95f.

⁴⁰⁰ Vgl. NORRIS, *The Song of Songs*, 102.

⁴⁰¹ Vgl. KÖNIG, *Apponius*, 141f.

⁴⁰² Vgl. NORRIS, *The Song of Songs*, 103. Apponius wendet unter Berufung auf 1 Kor 13,13 („Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“) das Konvenienzargument an, behauptend, dass nur die Liebe allein der Beschreibung des innergöttlichen Verhältnisses angemessen sei (vgl. KÖNIG, *Apponius*, 142f.). Wenn man sich dieses Argument in aller Konsequenz durchdenkt, so kann man zu dem Schluss gelangen, dass für Apponius die *ordinatio caritatis* jene Kraft ist, welche die „gefallene Gottesstatue Mensch“ wieder aufrichten soll, d. h. sie ordnet die Affekte des Menschen und ermöglicht so eine Neu-Ausrichtung der Perspektive zurück auf Gott. (für den Terminus der Gottesstatue vgl. bspw. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Johannes Tauler (1300-1361): Mystik und Schriftauslegung*, in: BAIER, Karl, POLAK, Regina, SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaften 6), Wien 2013, 83-116, 111.

⁴⁰³ Vgl. KÖNIG, *Apponius*, 143-148.

⁴⁰⁴ Vgl. NORRIS, 104. Anm. Die sieben Werke lauten: Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke pflegen, Gefangene besuchen, Tote bestatten.

⁴⁰⁵ Vgl. KÖNIG, *Apponius*, 143f. Anm. Apponius greift gezielt auf Ps 118 (119), 104 („Dein Wort macht mich klug; darum hasse ich alle falschen Wege.“) zurück. Daran ist ersichtlich, dass ihm die Schriften des Ambrosius ebenfalls geläufig gewesen sein dürften (vgl. dazu DASSMANN, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 209).

Abschließend kann man sagen, dass Apponius in seinem Kommentar zwar von seinen Vorgängern abhängig bleibt, ihre Auslegung aber um einige Aspekte erweitert. Auch wenn explizite Bezüge in seiner Rezeptionsgeschichte kaum nachweisbar sind, tauchen viele Elemente des Apponius-Kommentars implizit immer wieder in den mittelalterlichen Auslegungen auf, nicht zuletzt könnte er sogar ein Vorläufer des dort vorherrschenden Ordo-Gedankens gewesen sein.

2.5 Gregor der Große (um 540–604) und Robert von Tombelaine (1010–1080)

Ein großes Problem bei der Beschäftigung mit dem Komm. Gregors d. Gr. Zum Hohelied ist, dass dieser Komm. unvollendet blieb. Er bricht bereits bei Vers 1,8 ab. Robert von Tombelaine knüpfte im 11. Jahrhundert an dieses Fragment an, was zur Folge hatte, dass die Ausleger der folgenden Jahrhunderte glaubten, es handle sich um eine vollständige Kommentar-Ausgabe Gregors.⁴⁰⁶ Im Folgenden wird daher der Blick sowohl auf den authentisch-gregorischen Kommentar als auch auf die Ergänzungen Roberts, in welchen sich der zu untersuchende Vers befindet, gerichtet.

2.5.1 Das Hoheliedkommentar-Fragment von Gregor dem Großen

Gregor hat den Homilien-Kommentar vermutlich zwischen 575 und 590 verfasst⁴⁰⁷ und in ihm ein hohes Maß an Kontinuität zu Origenes⁴⁰⁸ einerseits und zu seinen eigenen Werken andererseits gewahrt.⁴⁰⁹ So wies Susanne Müller in ihrer Dissertation über die Hohelied-Auslegung Gregors nach, dass dieser Origenes in der exegetischen Methode gefolgt sei, zunächst textkritische Grundfragen zu stellen und dann, erst literal, anschließend allegorisch (=ekklesiologisch)

⁴⁰⁶ Rodrigue Bélanger diskutiert die Frage der Textgenese der beiden Autoren in der Einleitung der französischsprachigen Übersetzung des Gregor-Kommentars ausführlich (vgl. GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Introduction, Traductions Notes et Index par Rodrigue Bélanger* (SC 29), Paris 1984, 15-32).

⁴⁰⁷ Vgl. MÜLLER, Susanne, „*fervorem discamus amoris*“. *Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen*, St. Ottilien 1991, 26.

⁴⁰⁸ In einem Vergleich hat Manlio Simonetti herausgearbeitet, dass sich die beiden Auslegungen vor allem dort unterscheiden, wo Vulgata und Septuaginta voneinander abweichen. Simonetti begründet dies mit der Annahme, dass Gregor die Rufin-Übersetzung des Origenes kannte, ihr aber nicht folgen wollte (vgl. SIMONETTI, Manlio, *Gregorio Magno e Origene sul Cantico dei cantici*, in: Adamantius 15, (2009), 95-102). Gleiches behauptete Karl Suso Frank schon 1987, allerdings ohne Belege auszuführen (vgl. FRANK, K. Suso, *Origenes und Gregor der Große. Das Hohelied*, Einsiedeln 1987, 85).

⁴⁰⁹ Vgl. dazu, FRANK, *Origenes und Gregor der Große*, 87.

und schließlich psychisch (=moralisch/mystisch) auszulegen.⁴¹⁰ Weiterhin ist festzuhalten, dass auch die Dramenkonzeption in analoger Rollenverteilung beibehalten wurde.⁴¹¹

Aus seinen eigenen Werken bezog Gregor sich stark auf die *Moralia in Job* und seine daraus teilweise resultierende Lehre des kontemplativen Lebens (*vita contemplativa*).⁴¹² Aus diesem Grund ist die Absicht seines Kommentars trotz des fragmentarischen Charakters genau zu benennen: Gregor sieht im Hohenlied eine Anleitung zum kontemplativ-tugendhaften Leben und dessen Vollendung in der *unio mystica*.⁴¹³

Um diesen kontemplativen Weg zu verstehen, ist ein Exkurs über Gregors asketisches Konzept notwendig. Die spirituelle Praxis Gregors sieht in einem ersten Schritt das immer wiederholte Lesen der biblischen Texte vor (*lectio*).⁴¹⁴ Davon erhofft er sich eine Art „Erleuchtungserfahrung“, die er *compunctio cordis* nennt.⁴¹⁵ Diese soll eine wesentliche Wandlung hervorrufen, die das lesende Subjekt im wahrsten Sinne des Wortes ver-rückt (*movere*).⁴¹⁶ Hier könnte sich der Ansatzpunkt einer Spekulation über Gregors Verständnis von Hld 2,4 befinden, denn es besteht die Möglichkeit, dass gerade die *compunctio cordis* zu einer Einsicht führt, deren Folge und Ergebnis die *ordinatio caritatis* ist.⁴¹⁷

Gregor sieht in der engen Verbindung von Exegese und Lebensführung den Kern geistgemäßer Schriftauslegung.⁴¹⁸ Mit seinen Vorgängern geht er überein, dass das Hohelied im buchstäbli-

⁴¹⁰ Vgl. MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 29f.; 33; vgl. außerdem GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Introd.*, 24, 59f. Einige Seiten später merkt Müller an, dass die geistliche Schriftauslegung sich von Origenes bis Gregor „*quasi als Norm*“ durchgesetzt hatte (vgl. MÜLLER, a.a.O. 34).

⁴¹¹ GREGOR, *hom. in Cant.* 10.

⁴¹² Vgl. *Ib.* 41-43.

⁴¹³ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 100; MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 46-48.

⁴¹⁴ Vgl. MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 44f.

⁴¹⁵ Vgl. *Ib.* 39. Gregor glaubt (in Anlehnung an Augustinus), dass die Ursünde den intellectus des Menschen verblendet. (vgl. MÜLLER, a.a.O. 36f.) Daher bedarf es eines starken, quasi schmerzhaften Impulses, den Blick wieder zu klären und das eigentliche, also Gott, zu fokussieren. Weiter Informationen zur *compunctio* finden sich bei BAIER, Karl: *Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition*, in: BAIER, Karl, POLAK, Regina, SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaften 6), Wien 2013, 23-58 (bes. 30-32).

⁴¹⁶ Vgl. MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 45. Anm. *movere* drückt sowohl eine innere, als auch eine äußere Bewegung aus und hat damit kein optimales deutsches Lehnwort.

⁴¹⁷ Bélanger fasst die bisherigen Aspekte wie folgt zusammen: „*C'est dans cette perspective que chaque verset du texte biblique est lu, relu, scruté par Grégoire: une fois les mots 'exorcisés', 'traduits' dans leur sens spirituel, il en fait d'abord goûter toute la saveur dans l'expression de l'amour mutuel du Christ-Époux et de l'Église-Épouse, il en applique ensuite le sens aux exigences de la vie morale, il en prolonge enfin l'intelligence au profit de la vie contemplative.*“

GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Introd., 52.

⁴¹⁸ Vgl. MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 46.

chen Sinn nicht korrekt ausgelegt werden kann und deshalb die Exegese nur Experten vorbehalten bleiben sollte.⁴¹⁹ An einem Beispiel aus seinem Kommentar sei verdeutlicht, wieso der Geist ihm wichtiger ist als der Buchstabe:

„Die Heilige Schrift besteht nämlich so in Worten und Bedeutungen wie ein Gemälde in Farben und Gegenständen: und überaus töricht ist, wer so an den Farben des Gemäldes haftet, daß er die Gegenstände, die gemalt sind, nicht zur Kenntnis nimmt. Wenn wir nämlich die Worte, die äußerlich gesagt werden, festhalten und ihre Bedeutung nicht zur Kenntnis nehmen, halten wir uns gleichsam allein an die Farben, ohne die Gegenstände zur Kenntnis zu nehmen, die abgebildet sind.“⁴²⁰

Nicht nur die Expertise übernimmt Gregor aus der Tradition, sondern auch das Konzept der Dreiheit der salomonischen Bücher, das im Hohelied seinen Gipfel findet. Auch an dieser Stelle betont er noch einmal, dass der Sinn des Hoheliedes im Erschließen eines kontemplativen Lebenswegs (*vita* bzw. *via contemplativa*) liege.⁴²¹

In seinem kurzen Kommentarstück gibt es einige Hinweise, wie Hld 2,4 verstanden werden könnte:

1. Zur mit dem *domum vini* in Beziehung stehenden Königskammer aus Hld 1,4 („*introduxit me rex in cellaria sua*“) bemerkt Gregor, dass eine Kammer stets nach ihrem Stellenwert zu bemessen sei. Die Kammer des Königs, sei somit der Raum der (vollkommenen) Kirche, in welche die Gläubigen zu gelangen hofften.⁴²² Der Weinkeller wird also eine ähnlich große Bedeutung haben.
2. In *hom. in Cant.* 29–30 deutet Gregor den Wein aus. Dieser steht für die durch die Propheten vermittelte Wahrheit. Die Nähe zu Origenes, der von den Schriften des ersten Bundes als Verlobungsgeschenk gesprochen hatte, ist hier nicht von der Hand zu weisen.
3. Die Erwählung der Braut ist vor allem moralisch–mystisch zu deuten. Durch ihre Umkehr oder Reinigung, die Gregor als Abkehr vom Pharao und der Synagoge versteht⁴²³, beginnt sie ihren Weg. Der eindeutig antijudaistische Ton ist nicht allgemein gedacht, sondern bezogen auf jene Judenchristen, die erst nach längerem Zögern von ihren ursprünglichen Traditionen ablassen konnten.⁴²⁴ Wenn also die Braut sich auch auf die Kirche bezieht, kann davon ausgegangen werden, dass sie einer inneren Ordnung bedarf.

⁴¹⁹ GREGOR, *hom. in Cant.* 4-5. Er verwendet für die Beschreibung der Allegorie das schöne Bild eines Berges (=Hl. Schrift) auf dem schattenspendende Bäume (=Allegorien) stehen (vgl. a.a.O. 5). Sein Argument gegen den buchstäblichen Sinn ist, dass er den Menschen dazu verführen könnte, sich von den Sprache des Liedes zwar entflammen zu lassen, dann aber zur fleischlichen, statt geistlichen Liebe motiviere (vgl. MÜLLER, a.a.O. 37).

⁴²⁰ GREGOR, *hom. in Cant.* 4 (Übers. S. Frank, a.a.O. 95).

⁴²¹ Vgl. GREGOR, *hom. in Cant.* 9: „*In Canticis vero canticorum contemplativa vita exprimitur. Cum in eis ipsius domini adventus et aspectus desideratur*“.

⁴²² Vgl. Ib. 27.

⁴²³ Vgl. Ib. 46.

⁴²⁴ Vgl. FRANK, *Origenes und Gregor der Große*, 129.

In Conclusio erlaubt sich Gregor einige Spekulationen zu Hld 2,4, aber doch keine eindeutige Auslegung. Robert von Tombelaine, der sich an eine Fortschreibung des Kommentars wagte und seine Auslegung werden im Folgenden vorgestellt.

2.5.2 Die Fortschreibungen des Robert von Tombelaine

Der Autor der *Expositio beati Gregorii papae super Cantica canticorum* war ursprünglich Mönch in Mont St. Michel, bevor er sich – als Protestreaktion auf die Simonie seines Abtes – mit einem Mitbruder auf die Insel Tombelaine zurückzog.⁴²⁵ In seiner rigoristischen Lebensart steht er dem Denken Papst Gregors VII. (1073–1085) scheinbar nahe⁴²⁶. Dies ließ die Forscher einige Zeit annehmen, Robert lehne seine Hoheliedauslegungen bewusst an den Namens-Vorgänger Gregors an, um Gregor VII. zu schmeicheln.⁴²⁷ Von Gregor dem Großen übernahm Robert auf jeden Fall die spirituelle Praxis Schweigen – Meditation – Schriftlesung und formte sie zu einem Konzept der Weltabkehr aus, das durch lange Nachtwachen, eine ausgeprägte Passionsfrömmigkeit und das Drohmittel der Höllenangst gewürzt war.⁴²⁸ In den Hohelied-Kommentar flossen – neben weiteren patristischen Auslegungen – auch die Schriften Beda Venerabilis⁴²⁹ und seiner Schüler bzw. Nachfolger ein.

Robert beschäftigte sich mehr mit dem Sittenverfall seiner Zeit, als mit einem vertieften Sündenbewusstsein, sodass der tropologische Sinn von ihm präferiert wurde.⁴³⁰ Er unterschied dabei nicht zwischen moralischem und mystischem Schriftsinn, weil eine solche Differenzierung in seinen Augen unnötig gewesen wäre.⁴³¹ Vielmehr ging es ihm darum herauszustreichen, wie die Kirche den Lastern widerstehen könne, um eine „geistige“ Kirche zu werden.⁴³² Um seine

⁴²⁵ OHLY, *Hoheliedstudien*, 95.

⁴²⁶ Ein Beispiel dieser geistigen Bruderschaft sind einige bewusst misogynie Aussagen in seinem Kommentar, die er als Teil der *contemptus mundi* versteht. Sie sollen ein Argument liefern, Priesterehen als unrein und widergöttlich zu deklarieren (vgl. KEHRER, a.a.O. 114-117).

⁴²⁷ Vgl. Ib. 97.; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 68f.; 101f. Es stellte sich heraus, dass der Kommentar de facto sieben Jahre vor Beginn des Pontifikats Gregor VII. abgeschlossen war (vgl. KEHRER, Bartholomäus, *Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Roberts von Tumblania im Vergleich mit dem Willirams v. Ebersberg*, Marburg 1966, 139-141). Diesem Umstand verdankt sich trotzdem die Tatsache, dass beide Kommentare jahrhundertlang in eins gelesen wurden.

⁴²⁸ Vgl. KEHRER, *Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Roberts von Tumblania*, 133f.

⁴²⁹ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 97. Zu den zitierten Vorgängern zählt auch der seinerzeit populäre Kommentar des Justus von Urgel (†527), der allerdings keine erwähnenswerten Neuerungen brachte. Müller geht – in Anlehnung an Riedlinger – sogar so weit, den Kommentar als „eine eher matt vereinfachte Miniatur der traditionellen Hoheliedexegese“ zu bezeichnen (MÜLLER, „*fervorem discamus amoris*“, 34).

⁴³⁰ Vgl. KEHRER, *Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Roberts von Tumblania*, 77f.; 84; 88. Kehrer untersucht woher dieser rigoristische Reformgeist kommt und weist ihn zunächst als cluniazensisch nach (a.a.O. 36-77). Gegen Ende seiner Arbeit korrigiert er sich aber und dementiert, dass eine freundschaftliche Verbindung zwischen dem Denken Roberts und Gregor VII. bestanden haben könne (vgl. a.a.O. 148).

⁴³¹ Vgl. KEHRER, *Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Roberts von Tumblania*, 100-104. Hier beschreibt Kehrer, dass für Robert die Abkehr von der Welt (*contemptus mundi*) und das Zugehen auf Christus eine Einheit bilden. Die Reue (bes. das Motiv der Reuetränen) führe direkt in die Arme Christi.

⁴³² Vgl. Ib. 94.

Position zu untermauern, versucht er dabei einen Schulterschluss mit Origenes zu erreichen, indem er das Motiv des Versuchers, der im Schatten Christi lauert, übernimmt.⁴³³

Robert adaptiert also die Auslegungen seiner Vorgänger und passt sie den – von ihm angenommenen – Bedürfnissen seiner Zeit an. Dies soll nun auch an Hld 2,4 nachvollzogen werden.

In einer Inkunabel-Handschrift lautet der Vers Hld 2,4: „*Introduxit me rex in cellam vinariam: ordinavit in me charitatem.*“⁴³⁴ Abgesehen von orthographischen Veränderungen bleibt also auch hier die Vulgata-Übersetzung intakt und nur die (übliche) Einfügung *rex* ist vorzufinden. Für Robert ist klar, dass der Weinkeller nichts anderes als die Heilige Schrift sein kann, die ihren „heiligen Wein der Weisheit“ (*sancti vino sapientiae*) von den Engeln erhalten hat.⁴³⁵

Zur *ordinatio caritatis* hält er knapp fest: „*An dieser Stelle [Hld 2,4b] wird freilich die Liebe in der Braut geordnet: weil ihr in (der) Belehrung [dem Gesetz] geoffenbart ist, geordnet zu lieben sich (selbst), gleichwie Gott und den Nächsten.*“⁴³⁶

Es lässt sich deutlich feststellen, dass hier eine Kurzversion des Origenes mit der impliziten Aufforderung Bedas zur tätigen Nächstenliebe verbunden ist.⁴³⁷ Ebenfalls in einer gewissen Ähnlichkeit zu Beda Venerabilis weigert sich Robert an dieser Stelle eindeutig Partei für die *vita activa* oder *contemplativa* zu ergreifen, sondern orientiert sich vor allem in Richtung Frage des tugendhaften Lebens.⁴³⁸ Diesen Aspekt wird bei Bernhard von Clairvaux wichtig werden, denn er begründet die enge Verbindung von moralisch integrem Verhalten und mystischer Erfahrung bei genau diesem Vers.

Abschließend lässt sich festhalten, dass Robert von Tombelaine das Ideal der *vita activa* und *vita contemplativa* von Gregor zu durchleben sucht, es aber andererseits auch auf die eigenen Fragen zuschneidet. Auch die Bezüge zu Origenes sind weiterhin eindeutig festzustellen. Seinem Vorgänger Beda Venerabilis ist der letzte Teil dieses Kapitels gewidmet.

2.6 Beda Venerabilis (672/73–735)

Bevor Bernhard von Clairvaux in den Blick genommen wird, folgt ein Beispiel des frühen Mittelalters. Es handelt sich um die einflussreichste Hoheliedauslegung des 8.–frühen 12. Jahrhunderts, namentlich um die Person Beda Venerabilis.

⁴³³ Vgl. Ib. 97f.

⁴³⁴ ROBERT VON TUMBLANIA, *Expositio beati Gregorii papae super Cantica canticorum*, Inkunabel von 1496 (im Besitz von Michael Furter (Basel); abrufbar in der Universitätsbibliothek Wien), Blatt 12.

⁴³⁵ Vgl. Ib. Blatt 12.

⁴³⁶ Vgl. Ib. „*Per hac quippe in spo[n]sa charitas ordinat: quia in eius doctrina manifeste discit qualiter deus proximus ordinate diligit.*“ (übers. B.C.).

⁴³⁷ Vgl. Kehrer, Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Robert von Tumbmania, 119f.

⁴³⁸ Vgl. Ib. 126.

Beda bildet den theologischen Beginn der karolingischen Zeit und wurde damit zum Maßstab der Exegese des achten bis frühen zwölften Jahrhunderts.⁴³⁹ Dies ergab sich aus dem Leitmotto seiner Epoche, die nicht Neues produzieren, sondern Altes tradieren und konservieren wollte.⁴⁴⁰ Bei ihm war der Rückbezug auf die Väter nicht allein der Autoritätshörigkeit geschuldet, sondern vielmehr dem Mangel an geeigneter einheimischer Literatur aus seiner englischen Heimat Jarrow (Northumbria).⁴⁴¹ Aus der Not eine Tugend machend erkannte er das Potential der von ihm benannten „vier großen lateinische Väter“ Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große.⁴⁴² Zudem forderte er von seinen Schülern, dass sie die bedeutendsten Schriften zusammenfassen, alle Väter studieren und ihr erworbenes Wissen schließlich sowohl theoretisch, als auch durch vorbildhaftes Leben, weitergeben sollten.⁴⁴³

In der Frage nach seinem mystischen Verständnis ist das Verhältnis von *vita acitva* und *vita contemplativa* wichtig:

„Als Sohn des heiligen Benedikt war er stets bestrebt, den rechten Ausgleich zwischen *Ora und Labora* herzustellen. Ohne in mystische Sphären entschwinden zu wollen, mühte er sich doch um eine glühende Frömmigkeit.“⁴⁴⁴

In all seinen Bestrebungen waren Reform- und Missionswille sehr wichtig, da im England seiner Zeit das Christentum noch in der Verbreitung war.⁴⁴⁵ Als Augustinist glaubte er an die Erlösung einiger Weniger, die der *massa damnata* entkommen konnten und hoffte, so viele als möglich retten zu können.⁴⁴⁶ Dazu bedurfte es eines individuellen Einlassens auf andere und der Ablehnung eines reinen Kollektivgedankens. Am besten ging dies in den sonntäglichen Homilien und der günstigste Schriftsinn für dieses Ansinnen schien ihm der tropologische Sinn zu sein.⁴⁴⁷

Nichts desto trotz schien ihm die *vita contemplativa* die höhere Form des Lebens zu sein, da sie sich besser mit Gott vertraut mache und so den Weg von (Ehr)Furcht bis hin zur Freundschaft mit Christus klarer sehen und beschreiten helfe.⁴⁴⁸

Um möglichst nah an Christus zu gelangen sah Beda, dessen Denken zutiefst biblisch war, einzig den Weg in Übungen zur Heiligen Schrift in Form einer christozentrischen Exegese.⁴⁴⁹

⁴³⁹ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 64f.

⁴⁴⁰ Vgl. Ib. 70f.; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 71f. (zu den Nachfolgern vgl. a.a.O. 89-108).

⁴⁴¹ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 78.

⁴⁴² Vgl. THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs and selected writings. Translated, edited and introduced by Arthur Holder. Prefaced by Benedicta Ward* (The Classics of Western Spirituality, Mahwah, NJ 2011 (übers. nach dem lat. Text von BEDA VENERABILIS, *Opera Exegetica* (CSSL 199B), Turnhout 1983, 213-215 Z.146-175), 6.

⁴⁴³ Vgl. Ib. 1; THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs, introd.*, 18.

⁴⁴⁴ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 88.

⁴⁴⁵ Vgl. Ib. 88; THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd. 3; 9.

⁴⁴⁶ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 76.

⁴⁴⁷ Vgl. Ib. 88; THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd. 10f; 27.

⁴⁴⁸ THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd. 19-21.

⁴⁴⁹ Vgl. THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs, pref.*, xiv.; a.a.O., introd. 12.

Sich bewusst in die Tradition seiner Vorgänger stellend legte auch er im Jahre 716n.Chr. das Hohelied als Beispiel der Vereinigung aus.⁴⁵⁰ Um sicher in der kirchlichen Lehre zu bleiben und auch apologetischen Ansprüchen entsprechen zu können⁴⁵¹ – meinte Beda, dass er den Häretiker Origenes aussparen müsse, zitierte ihn aber ständig unbewusst aus den Schriften anderer Väter, zum Beispiel aus dem Kommentar des Apponius und übernahm das Dramenkonzept unter leicht veränderter Kapitel- und Verseinteilung.⁴⁵²

Der untersuchte Vers 2,4 gilt als eines der Meisterstücke von Beda, weil er dort nicht weniger als sieben Auslegungsmöglichkeiten gefunden hat.⁴⁵³ Bevor sie aufgereiht werden, sei noch erwähnt, dass der Großteil seiner tropologischen Deutung mit Origenes identisch ist und auch die vielen vor allem johanneischen Bibelzitate größtenteils aus der Väterliteratur stammen:

Beda⁴⁵⁴ leitet den Vers ein durch die Behauptung, nach all den süßen Düften (Hld 1,3.12f.) brauche die Braut etwas zu trinken, da sie sich ausgedörrt fühle, nachdem sie den Strahlen ihres Geliebten ausgesetzt war. Nach der Erfrischung dürste sie es nach seiner Liebe. Die beteiligten Dinge und Figuren definiert Beda wie folgt: Der Wein ist Sinnbild des Heiligen Geistes, welcher direkt in das Herz *der Reinen* einfahre (Mt 9,17 „*Auch füllt man nicht neuen Wein in alte Schläuche. Sonst reißen die Schläuche, der Wein läuft aus und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuen Wein füllt man in neue Schläuche, dann bleibt beides erhalten*“). Der Weinkeller steht für die Kirche, als Aufbewahrungsort des Heiligen Geistes, mit dem Zweck ihn auszuteilen, wenn der rechte Zeitpunkt gekommen ist. Die Braut führt die Gefährtinnen an diesen Ort, weil deren Zeit gekommen ist. Sie sollen in die Kirche aufgenommen werden (vermutlich Katechumenen) und lernen, was die göttliche Liebe bedeutet. Diese nämlich sei das starke Fundament, auf dem Gott seine Kirche errichtet habe (vgl. Lk 6,48f.; Mt 26f.). Aus diesem Grund sollte jeder wünschen in der Liebe geordnet zu sein.

Darauf folgen die Varianten der Versauslegung:

1. Das Fundament allen Glaubenshandelns ist das Liebes- und Feindesgebot. Die nachfolgende Beschreibung ist identisch mit Origenes.
2. Mt 10,37 sagt was geschieht, wenn man die Ordnung nicht einhält: „*Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig, und wer Sohn oder Tochter mehr*

⁴⁵⁰ Vgl. THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd. 27. Anm. Er versuchte aber auch in diesem Kommentar *vita activa* und *contemplativa* egal aufzustellen (s. dazu. OHLY, *Hoheliedstudien*, 67-70).

⁴⁵¹ Vgl. PRÜGL, Thomas, *Medieval Biblical Principia as Reflections on the Nature of Theology*, in: OLSZEWSKI, Mikolaj (ed.), *What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th – 15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding* (Archa Verbi. Subsidia 1) 253-275, 258f.

⁴⁵² Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 78f.; OHLY, *Hoheliedstudien*, 66; THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd., 29.

⁴⁵³ Vgl. THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, introd. 11.

⁴⁵⁴ Die Auslegung folgt THE VENERABLE BEDE, *On the Song of Songs*, 67-69.

liebt als mich, ist meiner nicht würdig“. Auch diese Aussage stammt ursprünglich aus dem Origenes–Kommentar.

3. Gott ordnet die Liebe, weil ein Haus, dessen Errichtung ordentlich ist, leichter sauber zu halten ist und länger steht. Die Steine seien dabei die Herzen der Menschen, die nach dem Eckstein Christi angeordnet werden müssen (vgl. Mt 21,42–44; Lk 20,17; Apg 4,11; 1 Petr 2,4–8).
4. Die *ordinatio caritatis* ist sichtbares Zeichen der aufgetragenen Sammlung des Gottesvolkes in Anlehnung an Joh 13,1b *„Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“* und Lk 12,36 *„Seid wie Menschen, die auf die Rückkehr ihres Herrn warten, der auf einer Hochzeit ist, und die ihm öffnen, sobald er kommt und anklopft“*. Christus hat die Liebe vorgelebt, mit der die Menschen gesammelt werden können und sollen.
5. Gott liebt einige mehr als andere, weil sie bemüht sind nach seinem Vorbild zu leben. Diese stechen durch ihre Tugendhaftigkeit hervor.
6. Die Menschen sind aufgefordert einander und Gott zu lieben, denn Gott ist die Liebe (1 Joh 4,10) und er hat uns zuerst geliebt (Joh 15,16). So geht dem Imperativ des Gebotes der Indikativ der Heilszusage sowohl zeitlich als auch prinzipiell voraus.
7. Als abschließende anagogisch–mystische Deutung sagt Beda, dass die Kirche am Ende der Zeiten gänzlich von Liebe überflutet werden wird. Die Seelen werden Gott schauen und er wird sie mit seinem liebevollen Blick umfassen.

Die Zusammenstellung dieser Auslegung ist so bedeutend, dass kein anderer Exeget in den nächsten Jahrhunderten ihr gleich kommen kann. Zum Abschluss der Betrachtung Bedas und des gesamten Kapitels sei eine Hommage von Riedlinger an Bedas Hoheliedkommentar zitiert:

*„In weiser Beschränkung, in ruhiger Abwägung seiner eigenen Möglichkeiten schuf er so ein großes Werk, das durch vier Jahrhunderte hindurch die Hoheliedliteratur völlig beherrschte. Erst als Rupert von Deutz eine viel mächtigere Glut zu entfachen begann und das Hohelied auf die Gottesmutter deutete, erst als Bernhard von Clairvaux in neuer Weise die höchste Mystik mit der höchsten Aktivität vereinigte, gingen am Firmament der Hoheliedliteratur neue Gestirne auf, die den Glanz des ehrwürdigen Sterns von Jarrow überstrahlten.“*⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 88.

3. Die zisterziensische Blüte: die Hoheliedkommentare des 12. Jahrhunderts

Nach einigen Jahrhunderten weitgehender Reproduktion bisheriger Hohelied–Auslegungen hatte Rupert von Deutz mit seiner marianischen Hoheliedauslegung einen Durchbruch gewagt, der erst bei Bernhard von Clairvaux voll ausgebildet werden sollte: eine selbstständige Auslegung des Hohenliedes, die sich zwar aus den Wurzeln der Tradition speiste, aber ihren eigenen Weg ging. Diese Auslegung am Beginn des zweiten christlichen Jahrtausends ist mit Recht als eines der bedeutendsten Werke der Weltliteratur, aber auch der geistigen Schriftauslegung angesehen worden.⁴⁵⁶ Die 86 *Sermones super Cantica canticorum* Bernhards füllen auch heute noch ganze Bibliotheken, ihre Auslegung wird noch heute kontrovers diskutiert und das Sinnpotenzial des Werkes ist noch lange nicht erschlossen.⁴⁵⁷ Aus diesem Grund soll hier nur der kleine Versuch gewagt werden, sich der Idee der *ordinatio caritatis* anzunähern.

Neben Bernhard wird auch Wilhelm von St. Thierry vorgestellt. Die Auslegungen der beiden so eng miteinander verbunden sind, wie die Freundschaft der beiden großen Gestalten der zisterziensischen Tradition.

3.1 Bernhard von Clairvaux (um 1090 – 1153)

Um sich dem Vers Hld 2,4 annähern zu können, braucht es wenigstens einen kleinen Überblick über Bernhards Denken und Leben. Dem soll in einem ersten Schritt genüge getan werden. Im Anschluss daran folgt die in den Kontext seines Werkes eingebettete Auslegung der *ordinatio caritatis*, wie sie in den *Sermones (SC)* 49 und 50 entwickelt wird. Das Kapitel schließt ab mit einem Ausblick auf seine Nachfolger.

3.1.1 Der Denk– und Auslegungshorizont Bernhards von Clairvaux rund um das Hohelied

Bernhard von Clairvaux ist der bedeutendste Denker des zisterziensischen Ordens, der als Reformorden der Benediktiner in Cîteaux gegründet wurde.⁴⁵⁸ Als Mönch lag Bernhards Interesse

⁴⁵⁶ Vgl. WINKLER, Gerhard B. (Hg), *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch V*, Innsbruck 1994, 42f.; KIRCHGESSNER, Bernhard, *Deus meus, amor meus. Mein Gott, meine Liebe. Florilegien aus den Hohelied-Predigten des Bernhard-von-Clairvaux (1090/91-1153). Mit einer Neuübersetzung von Ludger Schwienhorst-Schönberger und einer theologischen Einführung in die Cantica Canticorum*, Heiligenkreuz 2012, 16.

⁴⁵⁷ Vgl. KIRCHGESSNER, *Deus meus, amor meus*, 12. Kirchgessner verweist an gleicher Stelle darauf, dass die Unterscheidung Eros als sehrende und Agape als erfüllende Liebe besonders gut in der Enzyklika *Deus caritas est* beschrieben sei (vgl. Benedikt XVI. [Papst], *Deus caritas est*, Rom 25.12.2005, Nr.3-8).

⁴⁵⁸ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 155f. Da dieser Orden zu Bernhards Zeit sehr jung war (gegründet 1098, legitimiert 1119) war die mystische Praxis eine Notwendigkeit zur Profilierung und Stärkung des Ordens (vgl. dazu GILSON, Stefan, *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Wittlich 1936, auf das Ohly zur Vertiefung hinweist (vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 138²)).

zunächst darin eine scharf von der scholastischen (=universitären) Linie abgrenzende monastische (=mönchisch) Theologie zu schaffen.⁴⁵⁹ Die Besonderheit dieser Art der Theologie ist, dass sie von Mönchen für Mönche gedacht und damit den speziellen Bedürfnissen eines klaustrierten oder zumindest klösterlichen Lebens angepasst wurde.⁴⁶⁰ Das monastische Ideal flieht dabei dem Gedanken eines lebens- und situationsunabhängigen Kollektivgedankens, der bereits bei Anselm von Canterbury (um 1033–1109) durchbrochen wurde, um einer Theologie des religiösen Subjekts den Weg zu ebnet.⁴⁶¹ Dieses Streben nach Individualität dürfte einer der Gründe sein, warum Bernhard zum tropologischen Schriftsinn griff und das Hohelied – in Rückkehr zur patristischen Form – in Predigtform auslegte.⁴⁶² Diese ermöglichte es ihm wie keine andere Textgattung, viele Adressaten dauerhaft gleichzeitig, täglich und individuell anzusprechen.⁴⁶³

Ein weiteres Spezifikum der monastischen Theologie war, dass sie – in Ablehnung der scholastischen Position – davon ausgeht, dass der Mensch nicht in der Interaktion mit der Schöpfung, sondern in der Beschäftigung mit dem (eigenen) Sündenfall den Weg zu Gott suchen müsse.⁴⁶⁴ Sich dieser eigenen Sündigkeit und des Auswegs hin(auf) zu Gott bewusst zu werden, setzt nach Bernhard eine spirituelle Praxis voraus, die eng an die Bibel gebunden ist.⁴⁶⁵

Wiederum im Gegensatz zur scholastischen Theologie, deren Bibelauslegung stark eklektisch agierte – man könnte auch sagen, die Bibel diene als normativ–autoritativer Steinbruch – ging es Bernhard um die Erfahrung des Textes in dessen Gelesen–Sein, das heißt, um die Praxis der göttlichen Schriftlesung (*lectio divina*).⁴⁶⁶

⁴⁵⁹ Vgl. KÖPF, Ulrich, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, Cistercienser Chronik 111,1 (2004), 49-64, 52.

⁴⁶⁰ Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 53. Daraus den Schluss zu ziehen, dass diese Form der Exegese für andere Menschen untauglich sei, wäre ein absoluter Trugschluss. Schließlich ist diese Art Theologie zu betreiben vor allem einem existentiellen Suchen gewidmet, einer Sehnsucht also, die tief im Wesen jedes Menschen verankert ist.

⁴⁶¹ Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 54.

⁴⁶² Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 136; 140. Hummel beschreibt dieses Phänomen wie folgt: „Das alte Grundprinzip der Allegorese besteht darin, einer vordergründig durch das Wort bezeichneten Sache so viele Bedeutungen beizumessen, wie sie Eigenschaften hat. Dieser Grundsatz, der die Bedeutungen objektiv in der durch die Schöpfung vor Augen liegende Offenbarung gegeben sieht, erfährt im Zuge der mystischen Subjektivierung der Frömmigkeit und der Bibelexegese im 12. Jahrhundert eine entscheidende Umdeutung.“ (vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 175. Herv. B.C.) Gemeint ist also, dass es um individuelle Bedürfnisse der Seele geht.

⁴⁶³ Diesen Vorzug registriert Regine Hummel leider nicht, wenn sie als Ergebnis ihrer Sprachuntersuchungen über Bernhards Predigttechnik (vgl. a.a.O. 166-175) zu dem Schluss kommt, dass er „[i]ndem er zwischen sich und seinen Lesern unterscheidet, die inhaltliche Situation verdeutlicht, erläuternde Bemerkungen einstreut und seine eigene Vorgehensweise erörtert, Distanz schafft, die sich auf eine direkte Begegnung des Lesers mit dem Wort Gottes hinderlich auswirkt.“ (vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 185).

⁴⁶⁴ Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 55.

⁴⁶⁵ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 142; Zur Vertiefung BODARD, Claude, *La Bible, expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard*, in: *Analecta Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 24-45 (bes. 44).

⁴⁶⁶ Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 56f. Die biblischen Texte sind dabei keinesfalls als Werkzeug zu betrachten, sondern sind selbst Teil der mystischen Erfahrung (siehe dazu: CHRÉTIEN, Jean-Luis, *Adresse à Dieu, adresse aux hommes*, in: *Collectanea Cisterciensia 72* (2010), 140-157.)

Die Methode, derer sich der Abt von Clairvaux bedient, fasst Ohly in zwei Zitaten zusammen:

- (a) Wie stößt der Mensch zur durch die Bibel vermittelten Erfahrung vor?

„Es geht ihm [Bernhard] wie Origenes um die Deutung der Bibel aus der Bibel selbst. Die Predigt Bernhards ist in der Sprache lebendige Bibel. Das Alte ist in ihm neu geworden, wie das Latein durch ihn in jener Verklärung wiedergeboren wurde, die das Sinnhafte vergeistigt, wie sie das Geistige sinnhaft macht. Keine Exegese im alten Sinne, ist seine Schriftherhellung eine Gattung sui generis, ein Akt der Frömmigkeit im monastischen Leben. (...) [D]ie Bibel ist nicht nur höchste Autorität in allen Dingen der Lehre, sondern das Buch der reichsten Schätze an vorgelebter religiöser Erfahrung, ein 'Spiegel religiösen Innenlebens'.“⁴⁶⁷

- (b) Was ist diese Erfahrung?

„Modernem Empirismus fern [Stand 1957!], ist die bernhardische Erfahrung eine Wahrnehmung des schon im Glauben als Wahrheit Erkannten, eine Form an der Person geschehender Vergegenwärtigung jener Glaubenswirklichkeit, die ihr Wurzel, Inhalt und Bestätigung bedeutet. Sie ist nicht spontan, wie das Träumen, sondern ausgerichtet an der heiligen Schrift, in sich stufenhaft strukturiert. (...) Immer in sich selbst sich offenbarend legitimiert sie [die Erfahrung] sich doch für Bernhard in der Bibel.“⁴⁶⁸

Mit anderen Worten ausgedrückt: Es ging Bernhard nicht um eine rationale Offenbarungstheologie, sondern um eine Erfahrungstheologie, die sich in der dauerhaft wiederholenden Beschäftigung (*ruminatio*) mit dem biblischen Text und seinen Auslegern entfaltet. Zunächst sollte es zu einer Horizontverschmelzung mit den Texten der Tradition kommen, die schließlich in einer mystischen Einigungserfahrung gipfelt.⁴⁶⁹ Die daraus resultierende Erfahrung ist für ihn keine Vision, sondern eine Audition, da es um das achtsame Hören auf die Worte Gottes in der Heiligen Schrift und ihren Wiederhall im Herzen geht.⁴⁷⁰

Die so erfahrene liebende Vereinigung kann nach Bernhard nicht einfachhin beschrieben werden, da sie nur im Moment höchster Kontemplation für einen winzigen Nu⁴⁷¹ geschieht und erst im Nachhinein wirklich realisiert werden kann.⁴⁷² Bernhard beschreibt die Entzogenheit dieses Momentes mit dem treffenden Wort *raptus*⁴⁷³, dessen Wurzel auch „entführt werden“, „abreißen“ oder „entrissen werden“ bedeuten kann.⁴⁷⁴ Er ist sich außerdem sicher, dass die Erfahrung

⁴⁶⁷ OHLY, *Hoheliedstudien*, 142f. (Herv. B.C.).

⁴⁶⁸ Ib. 145. (Herv. B.C.).

⁴⁶⁹ Vgl. Ib. 57f.

⁴⁷⁰ Vgl. Ib. 59. Einen guten Überblick zur Kriteriologie bietet MOURoux, Jean, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les sermons sur le Cantique des cantiques*, in: *Analecta. Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 253-267. Mouroux listet u. a. das Bewusstsein des Verhältnisses Gott und „Ich“; die *compunctio*, die Rolle der Hingabe (*devotio*); eine Umschreibung des Liebesbegriffs (Herz als Sitz der Erfahrung) oder Gedanken über die Kirche als Braut auf.

⁴⁷¹ Anm. Dieses altdeutsche Wort für den Augenblick trifft m. E. die Bedeutung der Kürze des Momentes der Vereinigung hervorragend.

⁴⁷² Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 60.

⁴⁷³ Vgl. Ib. 58f.

⁴⁷⁴ Hier zeigt sich erneut die prinzipielle Entzogenheit Gottes, der nur von hinten – also im Nachhinein – gesehen werden kann (vgl. Ex 33,20-23 „Weiter sprach er: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben. Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn

rein individuell und den Kategorien jeglicher Beschreibbarkeit so entrissen ist, dass sie sich, beim Versuch sie zu greifen, verflüssigt und wie Wasser durch die Finger rinnt.⁴⁷⁵

Zum Abschluss dieser Vorüberlegungen braucht es noch einige Erläuterungen zu Bernhards Liebesbegriff. Dieser war das Produkt einer Kombination der Neuplatonismus–Renaissance des 12. Jahrhunderts und dem ganzheitlichen Liebesverständnis der mittelalterlichen Minne.⁴⁷⁶ Die Wiederentdeckung, dass nüchterne Rationalität allein dem Sehnen des Menschen nicht gerecht wird, führte dazu, dass den Affekten wieder mehr Bedeutung beigemessen wurde.⁴⁷⁷ Bernhard greift diesen Gedanken auf und erinnert daran, dass die Bibel als Spitzenaussage formuliert hat, dass Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8).⁴⁷⁸ In SC 8 beschäftigt er sich mit der Bedeutung dieser Aussage. Innertrinitarisch gibt es zwei Arten von Liebesverhältnissen: das Verhältnis der drei Personen untereinander und das Verhältnis der zwei Naturen Christi zueinander.⁴⁷⁹ Als Beispiel deutet Bernhard den Kuss aus Hld 1,2 („*Er küsse mich mit Küssen seines Mundes. Süßer als Wein ist deine Liebe.*“). Der Vater umarmt den Sohn und der Sohn den Vater. Der Heilige Geist ist der Kuss, der beide verbindet.⁴⁸⁰ Auch die beiden Naturen Christi sind im engen Kuss vereint.⁴⁸¹ Diese Liebe findet ihr abbildhaftes Pendant – nach Bernhard – zum einen im Verhältnis von Gott und Kirche und zum anderen in der Beziehung Gott und einzelne Seele.⁴⁸² Dabei bleibt die Dualität von Eros und Agape durchaus bestehen. Kirche und Einzelseele werden dabei ebenfalls in ein Verhältnis gesetzt. Die Kirche wird als Liebesgemeinschaft angesehen, die die Liebe Gottes erfahren hat und diese weitergeben soll.⁴⁸³ Verzichtet sie auf diese vermittelnde Instanz, so hat sie ihr Ziel verfehlt. Die göttliche Liebe zum Geschöpf unterscheidet Bernhard als mitleidende Liebe (*com-passio*), die in der Passion Christi ihren Ausdruck findet und der leidenschaftlichen Liebe, die im Moment der Vereinigung zu spüren ist.⁴⁸⁴ Die Vermittlung der Liebe ist demnach auch zweifach: die *amor spiritualis* als höhere Form ist in kontemplativer Art auf

meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.“

⁴⁷⁵ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 153.

⁴⁷⁶ Vgl. LANGER, Otto, *Wissen und Weisheit, Ratio und Affekt in den Hohelied-Predigten Bernhards von Clairvaux*, in: rhs 42 (1999), 341-349, 344; SCHENKL, M. Assumpta, *Bernhard und die Entdeckung der Liebe*, in: rhs 42 (1999), 350-354, 351. Zur Vertiefung des neuplatonischen Begriffshintergrunds bei Bernhard sei verwiesen auf: IVANKA, Endre, *La structure de l'âme selon S. Bernard*, in: *Analecta. Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 202-208.

⁴⁷⁷ Vgl. LANGER, *Wissen und Weisheit, Ratio und Affekt*, 341-346 (bes. 345f.).

⁴⁷⁸ Vgl. SCHENKL, M. Assumpta, *Bernhard und die Entdeckung der Liebe*, 352.

⁴⁷⁹ Vgl. LECLERQ, Jean, *Le mariage vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris 1982, 113.

⁴⁸⁰ Vgl. Ib. 115. Es zeigt sich bei dieser Trinitätsauslegung deutliche Parallelen zu Augustinus Trinitätstheologie. In einem der berühmten Beispiele aus *de trinitate* beschreibt er das Verhältnis der Trinität als Liebender (Vater), Geliebter (Sohn), die in Liebe (Hl. Geist) verbunden sind (vgl. AUGUSTINUS, *de trin.* IX, 2).

⁴⁸¹ Vgl. Ib. 116f.

⁴⁸² Vgl. Ib. 113.

⁴⁸³ Vgl. Ib. 117.

⁴⁸⁴ Vgl. LANGER, *Wissen und Weisheit, Ratio und Affekt*, 348.

Gott ausgerichtet, die *amor carnalis* vollzieht sich rituell, zum Beispiel in der Passionsfrömmigkeit.⁴⁸⁵

Ein solch „passioniertes“ Liebesverständnis führt jeden vorschnellen Triumphalismus vor⁴⁸⁶ ...und zwar vor das Kreuz Christi. Gerade aufgrund dieser *theologia crucis* ist eine der beiden üblichen Darstellungsweisen Bernhards die gegenseitige Umarmung mit dem am Kreuz hängenden Christus.⁴⁸⁷

In seinem kurz vor den Predigten erschienen Werk *De diligendo Deo* systematisiert Bernhard noch einmal sein Liebesverständnis in Bezug auf die spirituelle Praxis.⁴⁸⁸ Hier führt er vier Stufen der Gottesliebe ein, deren Vollendung er jenseitig verortet.⁴⁸⁹ Sie lauten: Eigenliebe. Gott lieben um der Menschheit willen. Gott um seiner selbst willen lieben. Sich selbst um Gottes willen lieben.⁴⁹⁰

Diese wenigen Bemerkungen zu Bernhards geistigem Hintergrund sollen als ausreichend angesehen werden. Nachdem sein Verhältnis zur Bibel in Form einer spirituellen Praxis mit dem Ziel der liebenden Vereinigung und sein Liebesbegriff kurz umrissen wurde, wenden wir uns jetzt seiner Auslegung des Hohenliedes zu.

3.1.2 Die *Sermones in Cantica canticorum*

Der österreichische Kirchenhistoriker Gerhard Winkler, der die Gesamtausgabe der Werke Bernhards herausgegeben hat, ist davon überzeugt, dass Bernhard seine 86 Predigten zwischen 1135 und 1153 geschrieben und gehalten hat.⁴⁹¹ Die beiden für die hier vorgelegte Arbeit wichtigen Predigten sind demzufolge vermutlich zwischen 1139–1143 verfasst worden.⁴⁹² Aus der *vita Bernardi*⁴⁹³ ist überliefert, dass Bernhard während einer schweren Krankheit zusammen

⁴⁸⁵ Vgl. Ib. 347.

⁴⁸⁶ Vgl. KÖPF, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, 61.

⁴⁸⁷ Diese Darstellung nennt sich *amplexus*. Die andere Form heißt *lactatio* und zeigt Bernhard gemeinsam mit der Braut, die meist einer Mariendarstellung entspricht. Zur ausführlicheren Beschäftigung mit diesem Motiv sei verwiesen auf SCHWILLUS, Harald, *Bernhard von Clairvaux und das Hohelied der Liebe. Anmerkungen zu einer religionspädagogisch und historisch verantworteten Ausstellung im Kloster Lehnin*, Cistercienser Chronik 111,1 (2004), 91-94 (bes. 94).

⁴⁸⁸ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 109-116.

⁴⁸⁹ Vgl. Ib. 113f.

⁴⁹⁰ Vgl. Ib. 112. Später relativiert er diese Aussage und meint, dass sich selbst um Gottes Willen lieben zu können doch in Teilen schon zu erreichen sei. Daher spaltet er noch einmal auf in die Verwirklichung *ante mortem*, *post mortem* und *post resurrectionem* (vgl. HUMMEL, a.a.O. 116).

⁴⁹¹ Vgl. WINKLER, Gerhard B., *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch VI*, Innsbruck 1995, Einl., 31.

⁴⁹² Vgl. Ib. 31. Die Frage der Datierung ist interessant, weil Bernhard zu dieser Zeit gerade im Streit mit Abaelard lag, dies aber überraschenderweise keinen Einfluss auf seine spirituell-monastische Theologie hatte. Wie strikt diese Trennung war und über die weitere Bedeutung der Vertiefung empfiehlt sich BRETON, Stanislas, *Saint Bernard et le Cantique des Cantiques*, in: *Collectanea Cisterciensia* 47 (1985), 110-118.

⁴⁹³ MIGNE, Jacques-Paul (Hg.), *vita sancti Bernardi* (PL 185), Paris 1855, 291.

mit Wilhelm von St. Thierry das Hohelied gelesen und – vermutlich gemeinsam – ausgelegt hat.⁴⁹⁴

Weit umstrittener ist, welche Quellen Bernhard genutzt hat. Während Riedlinger noch überzeugt war, dass Origenes, Ambrosius und Beda Venerabilis als Vorbilder außer Frage stehen⁴⁹⁵, sieht Jean Leclercq das anders. Für ihn ist es nahezu ausgeschlossen, dass Bernhard sich auf Origenes bezogen haben könnte, weil er den Einfluss eines „Häretikers“ vom Werk Bernhards um jeden Preis fernhalten wollte.⁴⁹⁶ Regine Hummel interessiert sich mehr für die Einflüsse augustinischer Gnadenlehre auf das Menschenbild Bernhards und folgt daher Leclercq 30 Jahre später (1989)⁴⁹⁷. Dies ist auffällig, da Luc Brésard in einer dreiteiligen Aufsatzreihe vom Jahr 1982 sehr plausibel nachgewiesen hat, dass origenische Einflüsse sehr wohl nachweisbar sind.⁴⁹⁸ Dies stützt er unter anderem auf das Argument, dass zu Bernhards Zeit nachweislich acht lateinische Übersetzungen von Werken des Origenes für sein Kloster angefordert wurden.⁴⁹⁹

Die Adressatenfrage ist auf den ersten Blick leicht zu klären. Bernhard hielt die Predigten für die Mönche seines Klosters.⁵⁰⁰ Aber, wenn man mit Stanislas Breton davon ausgeht, dass Struktur und Entstehungen der SC untrennbar miteinander verbunden sind, dass die Quelle (christlicher) Spiritualität der Heilige Geist ist, dann kann man seiner Meinung nach bei Bernhard von einer „*Notwendigkeit des ordnenden Wortes [i.S.v. Wort Gottes]*“ sprechen.⁵⁰¹ Das aber ist nichts anderes als zu sagen, dass es sich bei Bernhards *Sermones in Cantica canticorum* um eine inspirierte Schrift handelt.

Die Gliederung des Kommentars und seine thematische Entfaltung lassen sich am besten knapp und übersichtlich durch einen Tabelle vorstellen. Diese soll einen Teilersatz für den kurz ausfallenden Durchgang darstellen.

⁴⁹⁴ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 158. Anm. Die Bedeutung solcher „Auszeiten“ ist auch von Ignatius von Loyola bekannt, der nach einer Verletzung mehrere Monate ans Bett gefesselt war und am Ende dieser Zeit die Meditationen verfasste (vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, Würzburg 2008).

⁴⁹⁵ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 156.

⁴⁹⁶ Vgl. LECLERCQ, Jean, *Recherches sur les sermons sur les Cantiques*, in: DERS., *Recueil d'études I*, Paris 1959, 175-352, 279.

⁴⁹⁷ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 260f.

⁴⁹⁸ BRÉSARD, Luc, *Bernard e Origène commentent le Cantique (I. Introduction II. Bernard s'inspire d' Origène I III. Bernard s'inspire d' Origène 2)*, in: *Collectanea Cisterciensia* 44, 1.2 (1982), 111-130; 183-292; 293-308. Besonders das Schema auf S.306 verdeutlicht die Beeinflussungen.

⁴⁹⁹ Vgl. Brésard, Luc, *Bernard e Origène commente le Cantique II*.

⁵⁰⁰ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 167.

⁵⁰¹ Vgl. BRETON, *Saint Bernard et le Cantique des Cantiques*, 118 («*la nécessité du Verbe ordonnateur*»).

Sermones	Thematische Überschriften ⁵⁰²	Hld-Verse
1	Weisheit als Überwindung der Begehrlichkeit	1,1
2–9	Menschwerdung als Versöhnung; Umkehr, Dank und Betrachtung; Schöpfung und Anbetung; Die Körperlichkeit des Schöpfungswerkes; Die Allmacht des Gottesgeistes; Engel als Kontemplative und Wächter des Gebetes; Die Dreifaltigkeit und der Ungeist der <i>curiositas</i> ; Halbheiten im Streben nach Vollkommenheit (<i>murmuratio</i>): Herz Jesu	1,2
10–20/22	Das Gotteslob (<i>devotio</i>) als Zeichen der <i>contritio</i> ; Gotteslob und Dreifaltigkeit; Formen der <i>pietas</i> ; Das ungeheuchelte Gotteslob; Kirche und Synagoge; Den Namen Jesu und die Buße; Beichte und Buße; Geistmystik und der Neid des Teufels; Die eigegossenen Charismen; Die Gnade und die Engel; Von der fleischlichen zur geistlichen Liebe; Die vier Aspekte der Begnadung	1,3
21/23/24	Nachfolge als Begnadigung; Von der Erlösung zur Mystik; Die Übereinstimmung von Glaube und Werk	1,4
22	<i>s.o.</i>	1,3
23/24	<i>s.o.</i>	1,4
25–28	Gottes Kraft in der menschlichen Schwachheit; Das christliche Sterben; Kirche und Himmel; Das Hören des Glaubens besser als Sehen	1,5
29–31	Der Friede und die falschen Brüder; Heimsuchungen als Gewinn der Kirche; Auf dem Weg zur Anschauung Gottes	1,6
32–34	Das Innwerden des Wortes; Gotteserfahrung und Anfechtung; Demütigung und Geduld	1,7
35–39	Unwissenheit erniedrigt unter das Tier; Von der Selbst- zur Gotteserkenntnis; Demut und Stolz: Himmel und Hölle; Wissen und Gerechtigkeit sind Stückwerk; Erlösung als Befreiung von der Teufelherrschaft	1,8
40/41	Die Schönheit des Sittlichen: <i>res</i> und <i>intentio</i> ; <i>Glaube als Schmuck: Hören und Schauen</i>	1,9
42	Zurechtweisung und Demut	1,11
43	Leidensnachfolge: Menschwerdung	1,12
44	Christus <i>medicus</i> und sein Patient	1,13
45	Demut und Leidensnachfolge	1,14
46	Mönchtum als wichtigster Schmuck der Kirche	1,15
47	Jungfräulichkeit und Martyrium	2,1
48	Kreuzesnachfolge	2,2
49/50	Discretio: Ordo caritatis; Über die Ordnung der Liebe	2,4
51	Zwischen Liebe zu Gott und zum Nächsten	2,5
52	Die Ekstase und der Alltag	2,7

⁵⁰² Die thematischen Bezeichnungen übernehme ich von Winkler.

53/54	Der Messiasheld: Überspringen der Engel; Zurückweisung der Lehre von der Erlösbarkeit der Teufel	2,8
55/56	Barmherzigkeit und Gericht; Die menschliche Natur Christi als Beichtwand	2,9
57/58	Voraussetzung für die mystische Gottesbegegnung; Der rechte Augenblick für die Predigt	2,10
59	Keuschheit und heuchlerische Enthaltbarkeit	2,12
60/61	Gottes- und Nächstenliebe als das Eigentliche; Herz Jesu	2,13
62	<i>Contemplata praedicare</i>	2,14
63–66	Gefährdete Weisheit und Gerechtigkeit; Ketzerei im Kloster; Ketzerei: <i>species boni</i> ; Die Dogmen der Ketzer	2,15
67–70	Wahre Geisterfüllung; Heil und Gnade durch die Kirche; Innewohnen der Dreifaltigkeit; Inkarnation als Selbstentäußerung	2,16
71–74	Einigung: Gott und Mensch; Geistsendung: <i>aspiratio, inspiratio, respiratio</i> ; Jüngstes Gericht; Mystik des Wortes	2,17
75/80/84–86	Gottsuche; Gilbert ⁵⁰³ zwischen Begriff und Wirklichkeit Gottes; Die Gottsuche: <i>praedilectio</i> (1 Joh 4,10); Aufstieg zur geistlichen Hochzeit: Erleuchtung, Reinigung, Einigung; Die Diskretion	3,1
76/77	Der eschatologische Vorbehalt: Himmelfahrt, Kirche; Engel und Apostel die wahren Wächter	3,2
78/79	Kirche: Ergebnis göttlicher Gnadenwahl; Das Heil der Endzeit und die Versöhnung mit den Juden	3,3
	<i>Abbruch der durchgehenden Kommentierung</i>	
80	<i>s.o.</i>	3,1
81	Seele: <i>simplicitas, immoratlitas, libertas</i>	o.A.
82/83	Seele: <i>duplicitas, mortalitas, servitus</i> ; Die Gottesliebe und die Überwindung des Bösen	7,10
84–86	<i>s. o.</i>	3,1

Es lässt sich Folgendes beobachten: Nahezu alle Verse bis Hld 3,3 wurden explizit ausgelegt (außer 1,10.16.17; 2,3.11). Hld 3,1 wird in insgesamt fünf Predigten (SC 75/80/84–86), Hld 1,2 sogar in acht (SC 2–9) und Hld 1,3 schließlich in elf Predigten (SC 10–20/22) ausgelegt. Hld 1,4–1,9 werden durchschnittlich in drei Predigten (SC 21–41) abgehandelt.

Darauf folgend beschränkt Bernhard sich bei Hld 1,11–2,14 auf eine knappere Form der Auslegung, mit maximal zwei Predigten (SC 40–62). In diesem Bereich liegt auch die Auslegung

⁵⁰³ Gilbert von Poitiers (1080-1155) war ein Schüler Bernhards und vertrat die philosophische Position des Realismus. Es gibt Vermutungen, dass er al Erster zwischen Individualität und Singularität unterschieden hat (vgl. BAUTZ, Friedrich Wilhelm, Art. „Gilbert von Poitiers“, in: DERS. (Hg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 2*, Hamm 1990, Sp. 245–246.

von Hld 2,4, der zwei Predigten gewidmet sind. Daraus lässt sich schließen, dass dieser Vers für ihn von Bedeutung war.

Hld 2,15–17 werden jeweils in vier Predigten ausgelegt (SC 63–74). Hld 3,2 und Hld 3,3 in zwei Predigten (SC 76–79).

Die Predigten 80–86 schließen nicht mehr logisch an. Vier von ihnen legen noch einmal Hld 3,1 aus (SC 80/84–86), zwei befassen sich mit Hld 7,10 (SC 82/83) und einen kann man nicht genau zuordnen (SC 81).⁵⁰⁴

Zu einzelnen Gedanken seiner Predigten folgt eine Kurzvorstellung, damit ein breiteres Vorverständnis für die Auslegung von Hld 2,4 möglich wird.

Vorweg sei gesagt, dass die Frage wie Bernhard seine Brautmystik entfaltet und wen er damit beeinflusst, an dieser Stelle nicht behandelt werden kann, da sie zu umfangreich ist. Auf die vertiefende Literatur kann daher nur verwiesen werden.⁵⁰⁵

Für Bernhard ist völlig klar, dass sein Verständnis des Hohelieds nur dann Sinn macht, wenn er die Geschichtlichkeit und damit auch die aktuelle politische Situation außen vor lässt und sich ganz in die seelische Erfahrung der Vereinigung einlässt.⁵⁰⁶ Er sagt dazu:

„Auch wenn es noch andere Lieder gibt, so ist dies doch das Lied, das wegen seiner einzigartigen Würde und Süße aus gutem Grund alle überragt, die uns in den Sinn kommen (...) Ein Lied dieser Art lehrt allein die Salbung und begreift einzig die Erfahrung. Die Erfahrenen mögen es prüfen, die Unerfahrenen sollen in Verlangen entbrennen, nicht so sehr nach Erkenntnis als nach Erfahrung. (...) Es wird nicht draußen gehört, denn es ertönt nicht in der Öffentlichkeit: nur die es singt und für den es gesungen wird, hören es, nur Bräutigam und Braut.“⁵⁰⁷

Dazu braucht die Braut eine erste Erfahrung des göttlichen Kusses.⁵⁰⁸ Auf diesen folgend können die sieben Stufen zur Einigung, wie sie in SC 18 beschrieben sind, in Angriff genommen werden: Zerknirschung (*compunctio*), Danksagung als Ausdruck der Hoffnung auf Rettung; Buße; das Tun guter Werke; das Gebet (*oratio*); die Ruhe der Beschauung (*contemplatio*) und

⁵⁰⁴ Es gibt die Vermutung, dass diese letzten Predigten nur noch geschrieben waren und durch einen Sekretär vervollständigt und angeschlossen wurden (vgl. WINKLER, *Gesammelte Werke VI*, 34f.).

⁵⁰⁵ Ausführlich behandelt das Thema Raffaele Fassetta in einem zweiteiligen Art, vgl. DERS., *Le mariage spirituel dans les sermons de Saint Bernard sur le Cantique des Cantiques, Part I*, in: *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986), 155-180; DERS., a.a.O. *Part II*, in: *Collectanea Cisterciensia* 48 (1986), 181-199.

Sie findet direkten Eingang in die Deutsche Mystik durch das St. Trudperter Hohelied (vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 107).

⁵⁰⁶ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 156. Ohly bemerkt dazu: „Wer möchte es übersehen, daß die hier entstehende Welt der Innerlichkeit mystischer Gotterfahrung nicht zufällig im Zusammenhang mit der Erklärung des Hohenliedes steht, die von jeher den Keim dieser Entwicklung, wenn auch lange schlummernd, in sich trug.“ (vgl. a.a.O. 156).

⁵⁰⁷ SC 1,11: „*Sed est canticum, quod sui singularis dignitate et suavitate cunctis merito quae memoravimus, et sie qua sunt alia, antecellit (...) Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi quam experiendi. (...) Non auditor foris, nec enim in publica personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsus et sponsa.*“

⁵⁰⁸ Vgl. SC 2; 7; 8. Hummel stellt die These auf, dass diese drei Predigten eine Kuschhierarchie entwickeln (vgl. DIES., *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 150).

die Fülle der Liebe (*plentitudo dilectioni*).⁵⁰⁹ Hummel ist sich sicher, dass die Idee der Vergöttlichung des Menschen (*conformitas*), ausgehend von einer dreifachen Freiheit des Menschen erreicht werden soll: Freiheit des Willens, Freiheit zur Sünde und Freiheit vom Leiden.⁵¹⁰ Dazu gibt sie folgende Einschränkung aus SC 81,2 an:

„Die Seele beachte also, daß ihr aus dieser angeborenen göttlichen Ähnlichkeit jene natürliche Einfachheit ihres Wesens innewohnt, durch die ihr Sein und Leben dasselbe sind, wenn auch nicht dasselbe, wie gut oder selig zu leben, so daß nur Ähnlichkeit [*similitudo*] besteht, nicht Gleichheit [*non aequalitas*].“⁵¹¹

Leclerq spricht davon, dass die wahre Tugend, als Schlüssel zur Vereinigung, nur im Herzen, d. h. im Selbst gefunden werden kann, weil der Kern der bernhardischen Christologie lautet:

„Wir sollen nicht nur äußerlich seine Handlungen wiederholen, sondern sie uns innerlich aneignen.“⁵¹² Es geht letztlich darum die Gotterkenntnis mittels Selbsterkenntnis zu erreichen.⁵¹³

Bernhard selbst steht in der mittelalterlichen Tradition des „Spiegels“, d. h. die menschliche Seele blickt in einen Spiegel, der in ihr Inneres leuchtet und dort sucht sie Gott.⁵¹⁴ Dies kann aber nur gelingen, wenn die gläubige Liebe ausreichend Licht spendet. Daher sagt er an anderer Stelle: „Der Tod des Glaubens ist die Trennung von der Liebe.“⁵¹⁵ Da Spiegel und Licht nur einen Augenblick anhalten und auch der Moment der Vereinigung – wie bereits erwähnt – ein sehr flüchtiger ist, muss der Mensch sich zur Erreichung seines Zieles, um eine doppelte *présence* bemühen.⁵¹⁶

Zur Verdeutlichung der Methode des Verinnerlichens der Gottessuche verweist Ludger Schwienhorst-Schönberger auf das in der deutschen Mystik sehr bekannte Motiv des „Grunds“ bzw. „zu-Grunde-Gehens“, wie es bei Meister Eckhart oder Johannes Tauler auftritt.⁵¹⁷ Um diesen Grund zu erreichen braucht es etwas, das den Menschen zieht (vgl. Hld 1,4). Breton identifiziert dieses ziehende Element mit einer Person und verweist explizit auf das deutsche Wort

⁵⁰⁹ Vgl. SC 18.

⁵¹⁰ Für die Idee der drei Freiheiten beruft sie sich auf Bernhards Werk *de gratia et libero arbitrio*, cap. 28 = 3,185,22-25 (vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 157).

⁵¹¹ SC 81: „*Advertat igitur ex hac divinae naturalem simplicitatem, qua hoc est illi esse quod vivere, etsi non quod bene quodve beate vivere, ut sit similitudo, non aequalitas*.“; vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 158-162.

⁵¹² LECLERQ, Jean, *Bernhard von Clairvaux. Ein Mönch prägt seine Zeit*, München 2005, 122f.; 140. Kirchgessner stimmt dem m. E. zu, wenn er sagt, dass „*Gott im Menschen und der Mensch in Gott*“ gefunden werden müsse (Vgl. KIRCHGESSNER, *Deus meus, amor meus*, 24).

⁵¹³ Vgl. LECLERQ, *Bernhard von Clairvaux*, München 2005, 123.

⁵¹⁴ Vgl. SC 31.

⁵¹⁵ SC 14: „*Mors fidei est separatio caritas*.“

⁵¹⁶ Gemeint ist Präsens und Präsenz (vgl. BRETON, *Saint Bernard et le Cantique des Cantiques*, 115).

⁵¹⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Die Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux im Gespräch mit neueren Entwicklungen in der Bibelwissenschaft*, in: BUCHMÜLLER, Wolfgang (Hg.), *Von der Freude sich Gott zu nähern. Beiträge zur cisterciensischen Spiritualität*, Heiligenkreuz 2010, 77-107, 106f. Zur vertieften Beschäftigung mit dem Motiv des Grunds sei empfohlen: MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300-1500)*, Freiburg, Basel [u.a.] 2008.; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Johannes Tauler*, 95-98; 102; 110-112.

„Beziehung“.⁵¹⁸ Gott, der auf dem Grund darauf wartet, die Braut an sich ziehen zu können, wird von Bernhard so beschrieben: „*Doch gibt es einen Ort, wo Gott wahrhaft ruhend und ruhig gesehen wird; es ist nicht der Ort des Richters; nicht der des Lehrers, sondern der des Bräutigams.*“⁵¹⁹ Bernhard stellt den Raum, besser die Räume des Bräutigams in seinen Predigten vor.⁵²⁰ Als erstes sei da die Speisekammer (*hortus*), ihr folge der Weinkeller (*cellarium*) und schließlich komme das Schlafgemach des Königs (*cubiculum*).⁵²¹ Welche „Frucht“ der Weinkeller birgt und was die Speisekammer enthielt wird nun betrachtet.

3.1.3 Auslegung von Hld 2,4 gemäß SC 49 und 50⁵²²

Der untersuchte Vers lautet bei Bernhard „*introduxit me rex in cellam vinariam/ ordinavit in me caritatem.*“ Auch bei ihm wird also das Wort „König“ aus Hld 1,4 in diesen Vers exportiert. Zu beiden Predigten schickt Bernhard jeweils eine Gliederung voraus, die gleichzeitig eine Art *foreshadowing* des Ergebnisses ist:

„*I. Der Weinkeller; dieser ist die Urkirche oder der brennende Eifer nach Gerechtigkeit in der Seele durch die Anschauung Gottes. II. Die Besonnenheit ist geordnete Liebe. III. Wie man etwas im Urteil vorziehen und wann man es um der geordneten Liebe willen hintansetzen muß; ein größerer Gewinn für Gott ist Anlaß zu größerer Freude. IV. Wie wir zur Ordnung in der Liebe gelangen.*“⁵²³

„*I. Von der Liebe des Gefühls und der Tat; über welche das Gesetz gegeben ist; warum Gott Unmögliches befiehlt. II. Die drei verschiedenen Gesinnungen des Fleisches, des Verstandes und der Weisheit und die geänderte Ordnung, die bei der tätigen Liebe gilt. III. Die Ordnung der gefühlsmäßigen Liebe, die an allem Geschmack findet, so wie es ist.*“⁵²⁴

Bernhard vermutet bei der Braut eine Art von Trunkenheit, die berauschend, aber zugleich nüchtern ist. Als biblischen Beleg für einen solchen Zustand nennt er den Rausch der Jünger am Pfingsttag nachdem der Heilige Geist auf sie herabgekommen ist (Apg 2,15–17).⁵²⁵ Wenn

⁵¹⁸ Vgl. BRETON, *Saint Bernard et le Cantique des Cantiques*, 112.

⁵¹⁹ Vgl. KIRCHGESSNER, *Deus meus, amor meus*, 81 (übers. aus SC 23).

⁵²⁰ Vgl. BRETON, *Saint Bernard et le Cantique des Cantiques*, 113.

⁵²¹ Vgl. Ib. 133. Die Räume stammen aus Hld 1,4 und 2,4. Breton weist darauf hin, dass Vorratskammern erst notwendig geworden seien, nachdem der Mensch aus dem Garten des Paradieses verbannt wurde, da dort jederzeit genug „Früchte“ hingen (vgl. BRETON, a.a.O. 114).

⁵²² Die Auslegung orientiert sich an den Übersetzungen in WINKLER, *Gesammelte Werke VI*, 161-181.

⁵²³ SC 49 (160f.): „*I. De cella vinaria, quod haec sit primitiva ecclesia vel zelus iustitiae fervens in anima ex Dei contemplatione. – II. Quod discretio sit caritatis ordinatio. – III. Quomodo quod iudicio praeponendum est, quandoque pro caritatis ordine sit postponendum, et quod maiora Dei lucra magis gaudendum. – IV. Qualiter ad ordinem caritatis proficiamus.*“

⁵²⁴ SC 50 (170f.): „*I. De caritat quae est in affectu vel quae in actu, et de qua lex sit data, et cur impossibilia Deus iubet. – II. De triplici affectione carnis, rationis et sapientiae, et de actualis caritatis ordine transposito. – III. De affectualis caritatis ordine, cui quaeque sapiunt prout sunt.*“

⁵²⁵ Apg 2,15-17: „*Diese Männer sind nicht betrunken, wie ihr meint; es ist ja erst die dritte Stunde am Morgen, sondern jetzt geschieht, was durch den Propheten Joël [Joel 3,1] gesagt worden ist: In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben.*“

diese Schriftstelle die Wirkung des Weines zeige, so ist Bernhard überzeugt, könne das Haus, in dem der Heilige Geist herabkam, nichts anderes als der Weinkeller sein. Um dieses Haus betreten zu können, muss sich der Mensch als würdig und beharrlich erweisen. Der Moment der Entrückung, in welchem der Betende die göttliche Liebe fühlt, ist der Eintritt in der Weinkeller. Auch hier zeigt sich wieder, dass ein mystischer Exeget von einem passiven Geschehen des Gezogen–Werdens ausgeht, d. h. das Einlassen auf Gott und das Aufgeben eigener Widerstände ist ein Kernelement des mystischen Aufstiegs.

Bernhard fragt sich, wie es zu diesem Rausch der Braut gekommen sein kann und er vermutet, dass sie alle Speisen im Vorratsraum heruntergeschlungen hat und dadurch übertoll geworden sei. Jede Kammer berge nämlich einen eigenen Gnadenschatz und das Haus des Königs habe viele Zimmer.⁵²⁶ Die Weisheit der ersten Kammer hat die Braut dann in einem Eifer für noch mehr entbrennen lassen, der sie in den Rauschzustand versetzt hat. Dieser Eifer muss nun in geordnete Bahnen zurückgeführt werden. Dazu bedarf es der *ordinatio caritatis*, denn sonst nimmt die Sinnlichkeit überhand und die Braut wäre gezwungen, das Gemach wieder zu verlassen.⁵²⁷

Um etwas in geordnete Bahnen zu lenken oder es darin zu halten, braucht es das Maß bzw. die Besonnenheit. Genau diese Tugend ist es nach Bernhard, die mit der *ordinatio caritatis* gemeint ist und deshalb ist sie für ihn der Beginn aller anderen Tugend.⁵²⁸

Für die Kirche bedeutet dies, dass sie die Wahrheit, die sie erhalten hat ordnen muss, um sie jedem Einzelnen in der ihm zustehenden Weise ausschütten zu können. Das Maß der Ausschüttung der Wahrheit ist das, was es braucht um die Berufung in der Seele zu wecken. Denn im Alltag besteht die Gefahr, dass etwas als wichtig angesehen, was es in Wahrheit nicht ist und das Eigentliche gerät aus dem Blick. Bernhard bringt dafür ein Beispiel:

Eine weitere Stelle zur nüchternen Trunkenheit findet sich m. E. in 1 Sam 1,12-16, wo Hanna so eifrig im Tempel betet, dass Eli sie für betrunken hält.

⁵²⁶ Er lehnt diese Aussage vermutlich an Joh 14,2 an: „*Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten?*“.

⁵²⁷ Vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Die Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux*, 165: Bernhard verweise auf diese Tatsache im Kontext von Hld 1,7 indem er sagt, dass unkontrollierte Sinne nicht mehr in der Lage sind „*das Himmlische im Irdischen wahrzunehmen*“ (vgl. *cant.* 35, I.2).

⁵²⁸ Die Meinung, dass eine der vier auf Platon zurückgehenden Kardinaltugenden (Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit) den anderen vorausliegt ist an sich nichts Ungewöhnliches. In Weish 8,7 zum Beispiel hat die Gerechtigkeit diesen Vorrang: „*Wenn jemand Gerechtigkeit liebt, in ihren Mühen findet er die Tugenden. Denn sie lehrt Maß und Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, die Tugenden, die im Leben der Menschen nützlicher sind als alles andere.*“ Die Tapferkeit war logischerweise bei Kriegern sehr hoch angesehen, die Weisheit bei Lehrenden. Zur Besonnenheit aber ist m.W. keine antike Quelle vorhanden. Interessant ist, dass die Besonnenheit auch in der völlig anderen Weltanschauung des Kung-Dsi als Grundlage aller Tugend beschrieben wird. So schreibt er: „*Der Edle hält sich an Maß und Mitte, der Gemeine widerstrebt Maß und Mitte. Maß und Mitte des Edlen bestehen darin, daß er ein Edler ist und allezeit in der Mitte weilt.*“ (KUNG-DSI, *Dschung Yung – Von Maß und Mitte* B1, in: *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher. Chinesisch und Deutsch. Übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess*, Frankfurt/M. 2008, 585-632, 588f.).

„Ist mir zum Beispiel nicht die Sorge um euch [die Mönche seines Klosters] alle als Pflicht aufgetragen? Was auch immer ich etwa diesem Werk vorziehen mag [sein großes politisches Engagement], so daß ich nicht darauf bedacht bin, es würdig und nützlich nach besten Kräften zu verrichten, selbst wenn ich es scheinbar aus Liebe tue, so steht das doch mit der rechten Ordnung nicht in Einklang.“⁵²⁹

Auch wenn Bernhard bewusst ist, dass kein Mensch perfekt ist, erwartet er doch, dass jeder sich darum bemüht Maß zu halten. Dieses Bemühen, d. h. den Willen zu haben ein guter Mensch zu werden, zeichnet den tugendhaften Menschen auf mehrfache Weise aus. Der sich Bemühende ist dazu angehalten, sich auch für alle anderen zu freuen, die auf einem guten Weg sind. Er soll diese Menschen zum Vorbild nehmen und sich nicht über sie ärgern, sonst *„tue ich, was ich nicht will. Dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde“* (vgl. Röm 7,20). Wer sich nicht bemüht voranzuschreiten, *„bleibt sitzen. Davor nimm dich in acht; und wenn du dann vom Tode überrascht wirst, gehst du in die Ruhe ein.“⁵³⁰* In dieser Ruhe muss der Mensch Rechenschaft ablegen. Wer sich aber bemüht hat, dem spricht Bernhard mit Ps 138, Mut zu: *„Deine Augen sahen, wie ich entstand, in deinem Buch war schon alles verzeichnet; meine Tage waren schon gebildet, als noch keiner von ihnen da war.“*

Das Bemühen hat nach Bernhard aber noch einen weiteren Vorteil: *„Und wenn er [der sich Bemühende] seiner nicht Herr wird, so wird er dadurch gütiger zu allen anderen und sich selbst gegenüber demütiger sein.“⁵³¹*

Im Anschluss an diese Worte beginnt Bernhard seine zweite Predigt zu Hld 2,4 und betont noch einmal, dass die Menschen unter dem Gesetz allein nicht bestehen können (vgl. Gal 3,19).⁵³² Er fragt in dieser Predigt nach der ordnenden Funktion und ihren praktischen Konsequenzen. Dafür unterscheidet er zwischen Liebe im Tun (*in actu*) und im Gefühl (*in affectu*) als Formen fleischlicher und geistiger Liebe.

Dafür zitiert Bernhard zunächst einige Bibelstellen, die den liebenden Umgang mit Freund und Feind beschreiben.⁵³³ Dann fragt er, wie dieser Umgang mit dem Gebot der Gottesliebe in Einklang zu bringen sei und löst das Problem wie folgt: Im Tun ist dem Nächsten zu helfen wichtiger, als Gott anzubeten. Im Gefühl ist Gott mehr zu lieben, als die Nächsten. Es geht also um zwei Seiten der gleichen Medaille, die in Mt 7,21 ihr Spitze findet: *„Nicht jeder, der zu mir*

⁵²⁹ *„Nonne, verbi gratia, ex iniuncto incumbit mihi cura omnium vestrum? Iam quidquid huic forte praetuleri operi, quominus ipsi invigilem digne et utiliter pro viribus exsequendo, etsi ex caritate fortassis id facere videar, ordinis tamen ratio non consetit.“* (vgl. SC 49, III.6)

⁵³⁰ *„Et quis sedens? Id caveto, et si morte praeoccupatus fueris in refrigerio eris.“* SC 49, IV.7.

⁵³¹ *„Et cum non praevalet, mitior inde ad omnes, apud se humilior invenitur.“* SC 49; IV.8.

⁵³² *„Warum gibt es dann das Gesetz? Wegen der Übertretungen wurde es hinzugefügt, bis der Nachkomme käme, dem die Verheißung gilt.“* (Gal 3,19a).

⁵³³ Tob 4,16; Mt 7,12; Lk 6,27; Joh 14,15 Röm 12,20. Hier zeigt sich deutlich die Tradition des Origenes.

sagt: *Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.*“ Dessen Wille besteht darin, in Wahrheit die Liebe zu verrichten, die in der Liebe zur Wahrheit gefunden wurde.⁵³⁴ Mit dieser Ausführung räumt Bernhard schließlich der *vita contemplativa* einen prinzipiellen Vorrang ein, der aber auf die Handlung bzw. die *vita activa* hin drängt. Die Kontemplation maßvoll auszuführen bringt seiner Meinung nach nicht nur die Erfahrung des Göttlichen mit sich, sondern ordnet auch das Handeln so, dass es zur Liebe wird.⁵³⁵

Im Weiteren erläutert Bernhard diese Aussage. Er stellt fest, dass der Mensch, der sich nicht nur von Gott geliebt weiß, sondern dies erfahren hat, gar nicht anders kann als dieses Gefühl weiterschenken zu wollen. Grund dafür ist, dass der Mensch von einem reinigenden Feuer ergriffen wird. Dieses scheidet „*die Tugend vom Laster, das Aufnehmen vom Ablehnen*“⁵³⁶ und erfüllt den Menschen mit Glück. Dieses Glückgefühl zu kontrollieren vermeidet den in SC 49 beschriebenen Rauschzustand daher nur, wenn Gott selbst es ist, der den Menschen ordnet. Die vollkommene Ordnung erreicht der Mensch erst nach dem Tod und daher ist alles, was er durch eigenes Bemühen erreichen kann das, was er in Gnade erhalten hat. Ziel der *ordinatio caritatis* im irdischen Leben ist für Bernhard daher, die Welt als notwendig zu erachten, aber den Ewigen zu lieben. Im Umkehrschluss bedeutet aber den Ewigen zu lieben auch die Schöpfung und besonders die Mitmenschen zu lieben, von denen Jesus sagt: „*Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.*“ (Mt 25,40).

Wer das Verhältnis von fleischlicher und geistiger Liebe begriffen hat, der ist in der Lage sich um ein gutes Leben und um die richtige Art der Anbetung zu bemühen. Nur ein Mensch, der die Erfahrung der Liebe Gottes gemacht hat – so Bernhard – ist geeignet eine führende Stellung in Welt und Kirche einzunehmen.⁵³⁷ Ein solcher Mensch ist es auch, von dem gesagt werden kann: „*Er hat die Liebe mir geordnet*“.⁵³⁸

Bernhard versucht wie kein anderer Exeget vor ihm, Hld 2,4 so auszulegen, dass alle geistigen Schriftsinne zur Geltung kommen. Die Kirche wird in der Allegorese als jene Liebesgemeinschaft beschrieben, die die Ordnung verwirklichen muss, indem sie sie vermittelt. Moralisch

⁵³⁴ Ausgehend von Dtn 6,4 glaubt Bernhard, dass jedem Menschen der Heilige Geist in dem Maß zu Teil wird, wie er sich für Gott bereit machen kann (vgl. SC 50, III.6).

⁵³⁵ Gott selbst ordnet die fleischliche und geistige Liebe, sodass die fleischliche schließlich selbst ein Teil der geistigen wird. Siehe dazu vertiefend den Artikel von DELFGAAUW, Pacifique, *La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard*, in: *Analecta. Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 234-252.

⁵³⁶ SC II, 4.

⁵³⁷ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 165: „*Nach der Vorstellung des Abtes von Clairvaux sollen aber nicht nur die Prediger, sondern überhaupt alle, die (...) eine führende Stellung einnehmen, zugleich auch kontemplative Menschen sein, die in die Geheimnisse des göttlichen Bräutigams eingeweiht sind. Nach seiner Ansicht darf einer, der nie in die mystische „cella vinaria“ eingeführt wurde, sich nicht anmaßen, andere leiten zu können.*“ (angelehnt an SC 62,7f.).

⁵³⁸ SC 50, III, 8.

gesehen ist es die Tugend der Besonnenheit, die dem Menschen einleuchtend macht wie das Gebot der Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe richtig zu verstehen und zu gewichten ist. Mystisch ist es die entscheidende Etappe nach der ersten Begegnung mit Gott, die den Menschen zur tieferen Einsicht führt, dass er der Fülle des Heiligen Geistes aus sich allein nicht gewachsen ist und sich dem ordnenden Willen Gottes unterwerfen bzw. anheimstellen muss. Abschließend verweist Bernhard in der Anagoge darauf, dass eine vollkommene und dauerhafte Ordnung der Liebe dem Menschen vor der Auferstehung unmöglich ist, da es seinem Wesen nach dem Sündenfall nicht mehr entspricht.

Bernhard hat die mystische Hoheliedauslegung zu einem Höhepunkt geführt, den seine Nachfolger nicht mehr einholen konnten. Dennoch gibt es eine ganze Reihe von Versuchen seine Auslegungen auszubauen, weiter zu schreiben und neu zu durchdenken. Einige wenige Einblicke in diese Stufe der unmittelbaren Rezeption betrachten die nächsten Seiten.

3.1.4 Die Nachfolger und „Fortschreiber“ Bernhards

In der Forschung herrscht einhelliger Konsens darüber, dass die exegetischen Nachfolger Bernhards dazu neigten eher reproduktiv zu arbeiten und bei weitem nicht an den Genius des *doctor mellifluus* heranreichten.⁵³⁹ So schreibt Riedlinger:

*„Weit entfernt davon, eine solch atemberaubende Tätigkeit wie Bernhard entfalten zu können, suchten die cisterciensischen Hoheliedkommentatoren wenigstens in der vita contemplativa den Spuren ihres Meisters zu folgen. Nahm doch die neu entdeckte Innerlichkeit mit all ihren Möglichkeiten ihren Geist so gefangen, daß sie kaum mehr ein Auge für die Weite des ganzen Mysteriums der Kirche haben konnte.“*⁵⁴⁰

Dennoch können die Auslegungen nicht völlig unbeachtet bleiben, da sie den Beginn der Bernhard-Rezeption markieren, und so dessen Verständnis jahrhundertlang wie eine Art Hintergrundmelodie mitschwingen lassen.

Zum einen gab es ein großes Bemühen das begonnene Predigtwerk Bernhards zum Abschluss zu bringen. Am bekanntesten wurden die Schriften der beiden Exegeten Gilbert von Hoyland und (†1172) John of Ford (†1214), die mit insgesamt 168 weiteren Predigten eine abschließende Komplettauslegung des Hohenliedes vollbrachten.⁵⁴¹ Dabei waren sie stets darum bemüht im

⁵³⁹ OHLY, *Hoheliedstudien*, 170-205; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 169-181; MCGINN, *Die Mystik im Abendland 2*, 453-495.

⁵⁴⁰ RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 167.

⁵⁴¹ Vgl. RIEHLE, Wolfgang, *Englische Mystik des Mittelalters*, München 2011, 39; 48.

Geiste ihres Vorgängers und Vordenkers zu bleiben.⁵⁴² Auch ein pseudo-bernhardischer *Commentarius brevis* wurde verfasst.⁵⁴³

Ein anderer Weg der Weiterführung war ausgehend von Bernhards Theologie und Auslegungen eigene Fragen zu beantworten. Beispielsweise entwickelte Richard Rolle of Hampole (1300–1349) eine eremitische Form affektiver Mystik, die das Mystikverständnis des anglikanischen Sprachraums bis heute prägen sollte.⁵⁴⁴

Ein dritter Weg, der vor allem im monastischen Bereich der Scholastik praktiziert wurde, war die spontane Hoheliedauslegung, d. h. wenn während der Meditation eines Textes beim Exegten das Gefühl aufkam, der Text löse etwas aus, legte er diese Stelle aus. Dabei entstanden eher Florilegien, als Kommentare.⁵⁴⁵ Besonders häufig scheint Hld 2,4 vorgekommen zu sein, denn McGinn behauptete, dass gerade das Motiv der *ordinatio caritatis* die mittelalterliche Mystik des 12. Jahrhunderts geprägt habe wie kein anderer Gedanke.⁵⁴⁶ Auch wenn die hohe Gewichtung stark umstritten ist,⁵⁴⁷ herrscht über eine allgemein hohe Bedeutung des Verses weitgehender Konsens vor.

Am Beispiel des Thomas Cisterciensis beschreibt Riedlinger, warum die hoch- und spätmittelalterlichen Kommentatoren, Mystiker und Theologen sich an Bernhard, Origenes und Co orientieren mussten:

„Wie sollte er[Thomas] auch aus dem Text des Hohenliedes nur einen Tropfen geistlichen Sinns noch herauspressen können, nachdem Origenes bereits den Honig, Gregorius die Farbstoffe, Beda die Wohlgerüche und Bernhard den Balsam nahmen?“⁵⁴⁸

Wie die vorgelegte Rezeption darstellt, die geistig-mystische Hoheliedauslegung in Bernhard ihren Höhepunkt gefunden. Trotz dieser stark mystischen Ausprägung legte auch Bernhard das Lied noch als Kombination von moralisch-mystischen und allegorisch-ekkesiologischem Schriftsinn. Als letztes Beispiel der Auslegungsgeschichte wird im Folgenden Abschnitt Wilhelm von St. Thierry vorgestellt. Dessen Kommentar ist zwar eng mit den Gedanken Bernhards verwandt, aber doch um einen eigenen Stand bemüht. Wilhelm versuchte etwas in der Auslegungsgeschichte Einzigartiges: eine rein mystische Auslegung.

⁵⁴² Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland 2*, 453.

⁵⁴³ Leclercq prüft alle Manuskripte zu diesem Kommentar und kommt zu dem Schluss, dass es sich nicht um eine authentischen Autorenschaft Bernhards handeln kann: LECLERCQ, Jean, *Le commentaire bref du cantique attribué à Saint Bernard*, in: *Analecta. Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 105-125.

⁵⁴⁴ Vgl. RIEHLE, *Englische Mystik des Mittelalters*, 115-208 (bes. 155-160).

⁵⁴⁵ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 151.

⁵⁴⁶ Vgl. MCGINN, *Die Mystik im Abendland 2*, 233-243.

⁵⁴⁷ Besonders Wolfgang Riehle bestreitet dies mit Verweis auf die englische Mystik. Er führt als Beleg an, dass er zwar in wichtigen Werken wie Bernhards *Sermones in Cantica canticorum* oder der anonym verfassten *Ancrene Wisse* behandelt werde, aber dies nur einen unter vielen Aspekten ausmache (vgl. RIEHLE, *Englische Mystik des Mittelalters*, 430).

⁵⁴⁸ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 176.

3.2 Wilhelm von St. Thierry (1075/80 – 1148)

3.2.1 Kontext und Konzept der *Expositio super Cantica canticorum*

Wie im vorangehenden Kapitel bereits bemerkt worden ist, waren Wilhelm und Bernhard enge Freunde, die gemeinsam das Hohelied gelesen hatten und es als Quelle geistigen Lebens ansahen.⁵⁴⁹ Um nicht mit den Auslegungen Bernhards in Konkurrenz zu treten, verzichtete Wilhelm gänzlich auf eine ekklesiologische Deutung des Hoheliedes und wandte sich allein dem mystischen Schriftsinn zu.⁵⁵⁰ Diese Herangehensweise diente darüber hinaus dem Zweck, die Position des Zisterzienserordens zu stärken, der als junger Reformorden noch mit Anerkennungsschwierigkeiten zu kämpfen hatte.⁵⁵¹ Dazu bemerkt er:

„Das Lied von deiner Liebe soll so von uns gelesen werden, daß es die Liebe selbst in uns entzündet. In der Erfahrung ihrer selbst soll uns die Liebe ihr Lied offenbaren. Wir wollen uns jedoch nicht an jenen tiefergehenden Geheimnissen [mysteria], die darin enthalten sind, versuchen: Ich meine die Geheimnisse von Christus und der Kirche. Sondern wir werden uns auf uns selbst beschränken und uns mit unseren eigenen Maßstab messen. Von dem Verhältnis zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Christus und der christlichen Seele werden wir in Entsprechung zu unserem geringen Verständnis nur eine moralische Sinnenebene durchnehmen, an die sich alle wagen dürfen.“⁵⁵²

Auch dieser Kommentar – ebenso wie die meisten bisher vorgestellten – verblieb im Fragment.⁵⁵³ Allerdings war dies eine bewusste Entscheidung Wilhelms, der sich mit den ethischen Lehren Abaelards auseinandersetzen wollte, die er als häretisch einstufte.⁵⁵⁴ So rundete er seinen Kommentar ab und legte ihn beiseite.

Bemerkenswert sind die umfangreichen Vorarbeiten zu seinem Kommentar. Neben einem Kurzkommentar verfasste er zwei Sammlungen patristischer Autoren, um ihre Werke besser zitieren zu können: *Excerpta ex libris S. Gregorii*⁵⁵⁵ und *Commentarius e scriptis S. Ambrosii*.⁵⁵⁶

⁵⁴⁹ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 159f. Kurt Ruh verfolgt die Frage, inwieweit beide Autoren einander befruchtet haben könnten: vgl. DERS., *Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry*, in: *Ons Geestelijk Erf* (DEEL 63), Antwerpen 1989, 70-88, 71-73.

⁵⁵⁰ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 162.

⁵⁵¹ Vgl. Ib. 168.

⁵⁵² HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 192.

⁵⁵³ Er schrieb bis Hld 3,4. Der Kommentar ist nahezu vollständig erhalten (vgl. WILHELM VON SAINT-THIERRY, *Auslegung des Hohenliedes. Herausgegeben von der Zisterzienserinnen Abtei Eschenbach* (Texte der Zisterzienser-Väter 3), Eschenbach 1990, 46-48).

⁵⁵⁴ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.*, Einf. 21f.

Petrus Abaelard (1079-1142) vollzog den Wandel von einer rein teleologischen Ethik zu einer Gesinnungsethik und wollte die Vernunft zum höchsten Kriterium in allen philosophischen und allen Glaubensfragen machen. Wilhelm verfasst dazu die Streitschriften *responsio abbatum* und *disputatio adversus Petrum Abaelardum*. Außerdem fand er Unterstützer in Bernhard von Clairvaux und Gottfried von Chartres, sodass die Lehren Abaelards jahrhundertlang in Misskredit gerieten.

⁵⁵⁵ Da die ambrosianischen Florilegien schon an anderer Stelle behandelt wurden (vgl. B 2.2) und eine Vertiefung alle Vorarbeiten ein zu weites Feld markiert, verweise ich nur auf folgenden Artikel: DELCOGLIANO, Mark, *The Composition of William of St. Thierry's excerpts from the book of blessed Gregory on the Song of songs*, in: *Cîteaux* 58 (2007), 57-77 (bes. 67; 71f.; 74f.).

⁵⁵⁶ Vgl. OHLY, *Hoheliedstudien*, 160.

Auch Werke von Gregor von Nyssa, Johannes Scottus Eriugena, Pseudo–Dionysios Areopagita und Plotin waren ihm geläufig.⁵⁵⁷ Überlegungen inwieweit eine Abhängigkeit des ursprünglich benediktinischen Abtes von Augustinus besteht bewertet Regine Hummel größtenteils abschlägig.⁵⁵⁸

Genau wie Bernhard übernimmt Wilhelm die Dramenkonzeption des Origenes mit identer Rollenverteilung⁵⁵⁹, wich aber in der Gliederung ab. Er spricht von einer Vierteilung des Hoheliedes in vier einzelne Lieder: Hld 1,2–2,8; 2,9–3,5; 3,6–8,4; 8,5–8,14.⁵⁶⁰ Das erste Lied (Hld 1,2–2,8) unterteilt er in zwölf Strophen, das zweite endet nach sieben Strophen. Die Einhaltung der Zahlensymbolik zeigt eindrücklich, dass Wilhelm bewusst abgesetzt hat und so dem Kommentar ein rundes anstelle eines abrupten Endes gab.

Abweichend von Bernhards Predigtstil wählt Wilhelm den Weg des Kommentars um sein spirituelles Programm auszufüllen. Er verbindet den Lesakt (*lectio*) mit meditativen Zeiten (*meditatio*) und baut bewusst Gebete⁵⁶¹ in den Kommentar ein (*oratio*).⁵⁶² Obwohl die *Scala Claustralium*⁵⁶³ erst nach seinem Tod geschrieben wurde, lässt sich bei ihm schon das asketische Konzept der *lectio divina* ablesen. Ihr Ziel ist es, in der letzten Übung (*contemplatio*) die Einigung zu erreichen. Weil das Studium in den Klosterzellen stattfand und viele seiner Mitbrüder mystische Erfahrungen hatten, schreibt Wilhelm in seinem berühmten *Goldenen Brief*:

„Deswegen wohnt ihr – gemäß der Form eures Vorhabens – eher im Himmel, als in den Zellen. Ausgeschlossen ist von euch die ganze Zeitlichkeit, ihr habt euch ganz mit Gott eingeschlossen. Das Wohnen in der Zelle ist verwandt mit dem Wohnen im Himmel. Denn wie die Begriffe *caelum* und *cella* eine verwandtschaftliche Beziehung im Hinblick auf den Namen zu haben scheinen, so auch im Hinblick auf die Frömmigkeit, die in ihnen geübt wird. Denn *caelum* und *cella* scheinen von *celare*, „verbergen“ zu kommen. Und was man im Himmel verbirgt, das verbirgt man auch in der Zelle; was sich im Himmel ereignet, das ereignet sich auch in der Zelle. Was ist es? Frei sein für Gott, Gott genießen [*frui Deo*].“⁵⁶⁴

⁵⁵⁷ Vgl. Ib. 161; RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 167f.

⁵⁵⁸ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 189f. Lediglich im den Weinkeller als eine Herzenskammer anzusehen ist eine Entlehnung der augustinischen Herzenstheologie (vgl. HUMMEL, a.a.O. 201).

⁵⁵⁹ Vgl. Ib. 195; WILHELM, *Expos. in Cant.* 8. (Zit. folgt PL 180; Übers. n. WILHELM VON SAINT-THIERRY, *Auslegung des Hoheliedes. Herausgegeben von der Zisterzienserinnen Abtei Eschenbach* (Texte der Zisterzienser-Väter 3), Eschenbach 1990).

⁵⁶⁰ WILHELM, *Expos. in Cant.* 7; HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 211.

⁵⁶¹ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 13. Wilhelm unterteilt Beten in die drei Stufen *animale*, *rationale* und *spirituale*, die je ihren eigenen Bedeutungshorizont haben.

⁵⁶² HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 193-197. Auf den Seiten 235-251 untersucht die Autorin das Sprachkonzept des betenden Lesens und kommt zu dem Schluss, dass es sich sehr gut für ein möglichst widerstandsloses Interagieren mit dem Text eignet. Vor allem die Vermischung der Rollen „Kommentator“ und „Braut“ vereinfachen das hineinversenken in die Schrift (vgl. HUMMEL, a.a.O. 256f.).

⁵⁶³ In ihr wird erstmals das Konzept der *lectio divina* (*lectio – meditatio – oratio – contemplatio*) festgeschrieben (vgl. BAIER, *Lesen als spirituelle Praxis*, 24-32).

⁵⁶⁴ WILHELM, *ep. ad fratres Deimonti* (übers. n. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 217f.).

Aus diesem etymologischen Schluss heraus ist für Wilhelm auch der Begriff *cellaria* der Zentralbegriff des Hoheliedes, im Sinn eines einzigartigen Ortes, der die Begegnung und liebenden Vereinigung mit Gott ermöglicht⁵⁶⁵

Bevor jedoch der Weinkeller betrachtet werden kann, ist eine Vergewisserung über Wilhelms Liebesbegriff und die Beschreibung seines Wegs zur Vereinigung notwendig.

Wilhelm folgt dem Motto „*amor ipse intellectus est.*“ – „*Die Liebe selbst ist Erkenntnis.*“⁵⁶⁶

Darin trifft er gleichzeitig eine grundsätzliche Entscheidung für einen affektiv–mystischen Zugang⁵⁶⁷ und den tropologischen Schriftsinn.⁵⁶⁸ Diesem Grundatz folgend unterscheidet er die verlangende Liebe (*amor desiderantis*), die Ausdruck der sehnsüchtigen Erwartung ist von der genießenden Liebe (*amor fruētis*), die nur in Anwesenheit des Bräutigam–Christus zu spüren ist.⁵⁶⁹ Es geht für Wilhelm nicht darum, die Bedeutung des menschlichen Willens auf der Suche nach Gott zu unterstreichen, sondern er spricht davon, dass die Seelenkräfte mit Gott in Einklang gebracht werden sollen.⁵⁷⁰ Der Mensch ist dabei aber nicht auf sich allein gestellt, denn es geht ihm eine „erste Begegnung“ (*accessus*) mit Gott voraus, die die Liebe entfachen soll (*irritamen amoris*) und deren Ende zur Liebeswunde (vgl. Hld 2,5 *vulnera caritas*) wird.⁵⁷¹ Diese Erfahrung bildet den Auftakt der Antithese von Schmerz und Glück, die sich in den o. g. Liebesbegriffen verwirklichen.⁵⁷² Wilhelm gesellt – in Anlehnung an Richard von St. Victor⁵⁷³ – die *amor deficiens* als eine dritte Art von Liebe zu den vorher genannten. In dieser ist das kenotische Element der Inkarnation Christi verinnerlicht, das bereits aus den Betrachtungen Gregors von Nyssa bekannt ist⁵⁷⁴. Diese de–fekte Liebe ist es, die die Braut in Hld 1,5 („*Schwarz*

⁵⁶⁵ WILHELM, *Expos. in Cant.* 27f.

⁵⁶⁶ WILHELM, *Expos. in Cant.* Einf. 12.

⁵⁶⁷ Aus diesem Grundverständnis heraus wird deutlich, weshalb Wilhelm nicht mit Abaelard übereinstimmen kann, der der Vernunft einen grundsätzlichen Vorrang zubilligen will. Es geht bei solchen Kontroversen also nicht um eine rein intellektuelle Angelegenheit, vielmehr stehen existentielle Erwägungen dahinter.

⁵⁶⁸ Dieser ermöglicht Wilhelm eine freiere Auslegung, als der ekklesiologisch vorgegebene Weg der allegorischen Deutung (vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* Einf., 23). Dennoch „[s]o frei der übrige Text auch ist, die moralischen Auslegung der Schriften des 12. Jahrhunderts bleiben dem Dogma verpflichtet“ (a.a.O. 24). Er selbst fasst sein Anliegen in art. 5 zusammen: „Aber wir versuchen nicht, jene tieferen Geheimnisse, die in ihm [Hohelied] enthalten sind, zu erforschen, die sich auf Christus und die Kirche beziehen; wir beschränken uns vielmehr auf das, was in unseren Grenzen liegt, was wir in uns selbst erfahren. (...) Wir erläutern mit unseren bescheidenen Mitteln nur einigermaßen den moralischen Sinn, der allen zugänglich ist. Wir suchen keine andere Frucht für unsere Arbeit als die dem Inhalt gemäße: die Liebe.“ (vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 5).

⁵⁶⁹ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 208.

⁵⁷⁰ Vgl. Ib. 233.

⁵⁷¹ Vgl. RUH, *Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry*, 75.

⁵⁷² Vgl. Ib. 76.

⁵⁷³ Vgl. Ib. 78 (RICHARD, *de quatuor gradibus violentiae caritas*, 42–46).

⁵⁷⁴ Vgl. B 2.1. Es geht um den Abstieg Christi in die Welt, der ihn in seiner Menschwerdung von der absoluten Perfektion zur unvollendeten Defektion werden lässt (vgl. RUH, *Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry*, 76f.).

bin ich“) beklagt und sie ist diejenige Liebe, welche die Sehnsucht nach der Vereinigung stets am Brennen hält.⁵⁷⁵

Die Aufgabe ist, zunächst den Körper zu reinigen, d. h. ihn zu disziplinieren, sodass die tiefe Sehnsucht, Gott ähnlicher zu werden, zum Tragen kommen kann.⁵⁷⁶ Dieser Reinigung folgt eine geistige, für die die Braut auf den Weinkeller und die darin lagernde *ordinatio caritatis* verwiesen ist.

3.2.2 Auslegung von Hld 2,4 im Kontext des Kommentars

Wilhelm weist am Anfang seines Kommentars darauf hin, dass der Mensch frei für die Vergöttlichung werden muss⁵⁷⁷ und führt als Beleg eine Reihe von Schriftziten an (Gen 2,7; Ps 3,3; 34,3; 38,5; 102,1; 118,14; 119,5; 136,4; Hos 2,14; Mt 3,8).⁵⁷⁸ In *art.* 10 fasst er vorab Programm und Ziel seines Kommentars zusammen:

„Der geistliche Sinn ist folgender: Die Seele, die sich zu Gott bekehrt hat und sich mit dem Wort Gottes vermählen soll, wird zuerst gelehrt, die Fülle der zuvorkommenden Gnade zu verstehen; es wird ihr erlaubt zu verkosten, wie süß der Herr ist (Ps 33,9); dann aber wird sie zurückgeschickt in das Haus ihres Gewissens, um unterwiesen und geläutert zu werden im Gehorsam der Liebe, um von Lastern völlig gereinigt und geschmückt zu werden mit Tugenden, bis sie verdient, hinzugelangen zur geistlichen Gnade der herzlichen Hingabe und zur Liebe zu den Tugenden, das heißt, in das Gemach des Bräutigams.“⁵⁷⁹

Wenig später schränkt er dann wieder ein, dass es anmaßend wäre von einer diesseitigen Vollendung auszugehen.⁵⁸⁰

Auch bei Wilhelm stehen Hld 1,4 („*Zieh mich hinter dir her! Der König führt mich in seine Gemächer.*“) in einer engen Beziehung zu Hld 2,4. Auch er betont das passive Element in der Gottesbeziehung, das im menschlichen Zulassen des göttlichen Heranziehens besteht.⁵⁸¹ Als Belegstelle zitiert Wilhelm Joh 12,32 „*Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.*“

Was muss der Mensch tun, um diese aktive Passivität zu leben? Er muss glauben, das heißt „*durch die Vorratskammern des göttlichen Geistes gegangen sein*“⁵⁸². Den Glauben definiert Wilhelm als die Teilhabe an den Mysterien der Kirche in Form der Sakramente, die uns „*Gott,*

⁵⁷⁵ Vgl. RUH, *Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry*, 78-80.

⁵⁷⁶ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 29.

⁵⁷⁷ Vgl. *Ib.* 1.

⁵⁷⁸ Vgl. *Ib.* 3.

⁵⁷⁹ *Ib.* 10.

⁵⁸⁰ Vgl. *Ib.* 23.

⁵⁸¹ Vgl. *Ib.* 44f.; In großer Nähe zu Gregor von Nyssa schreibt Wilhelm: „*Du bist von oben und ziehst nach oben, jene [Laster] aber sind von unten.*“ (vgl. a.a.O. 25).

⁵⁸² WILHELM, *Expos. in Cant.*, Einf. 34.

der uns innerlicher ist als all unser Inneres“ vermitteln.⁵⁸³ Mit Hilfe dieses Glaubens leert die Braut alles, was sie an Wissen aus den Vorratskammern entnehmen kann und ist frustriert, dass ihre Sehnsucht noch immer nicht gestillt ist.⁵⁸⁴ Sie strebt danach mehr zu wissen und wird erneut vom Bräutigam ergriffen und in den Weinkeller geführt (Hld 2,4).

Der Vers befindet sich nach Wilhelms Gliederung in der zehnten Strophe des ersten Liedes (Hld 2,4–6) und steht damit am Ende des ersten Großabschnitts.⁵⁸⁵ Übersetzt lautet er „*Der König führte mich in den Weinkeller und ordnete meine Liebe.*“ Wilhelm weicht also leicht von den bisherigen Varianten ab, indem nicht *die Liebe in mir*, sondern *meine Liebe* geordnet wird. Obwohl Wilhelm verschiedene Liebesbegriffe verwendet, stellt er gleich zu Beginn seines Kommentars in *art.* 6 klar, dass Liebe (*amor*) letztlich identisch ist mit *caritas* (hier: Hochschätzung) und *dilectio* (hier: Verehrung) und somit kein Plural von Liebe nötig ist. Außerdem sei die Liebesordnung eine Gewichtung der Tugenden.⁵⁸⁶

Was befindet sich aber nun konkret im Weinkeller und wie gelangt man dort hinein? Wilhelm sagt, im Keller liegen Weisheit und Erkenntnis (Jes 33,6), die sich nicht erschöpfen lassen und allem Sehnen genügen könne.⁵⁸⁷ Um diesen Ort göttlicher Gnade zu finden – den er mit dem Allerheiligsten des Tempels vergleicht – müsse der Mensch selbst Wein werden.⁵⁸⁸ Um Wein zu sein, soll der Mensch „*Gott suchen mit reinem Herzen*“ (Weish 1,1) und die Vorräte ausschöpfen, nach dem Maß, wie er es in der (Vorrats-)Kammer erhalten hat.⁵⁸⁹ Die Reinheit ist hier im Sinne eines reinen Gewissens gemeint, denn nur mit seiner Hilfe wird der Mensch erkennen, dass er in der Liebe ist und durch das Blut Christi gereinigt dort ist – ein Gedanke, der bspw. auch die große Heilige und Kirchenlehrerin Caterina von Siena (1347–1380) zeitlebens beschäftigt hat.⁵⁹⁰ Das bisherige fasst Wilhelm in *art.* 116 noch einmal zusammen:

⁵⁸³ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.*, Einf. 26. Das mystische Bild Gottes, der uns näher ist als wir selbst hat ein berühmtes Pendant in der islamischen Mystik. In Sure Qaf (50:16) heißt es: „*Wahrlich, Wir erschufen den Menschen, und Wir wissen alles, was sein Fleisch ihm zuflüstert; denn Wir sind ihm näher als die Halsader.*“ Dieser Vers ist ein Zentralsatz des Sufismus und brachte den berühmten Sufi Abu Mansur al Hallaj zum folgenschweren Ausspruch: „*Ich bin die absolute Wahrheit. Ich bin Gott. Ich bin der, den ich liebe und er liebt mich. Wir sind eins.*“, der ihm 922/23 das Martyrium einbrachte. Es zeigt sich also, dass mystische Auslegungen keineswegs irrational sind, da sie Einfluss auf die theologischen Entwicklungen einer Religion nehmen können.

⁵⁸⁴ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 81f.

⁵⁸⁵ Vgl. *Ib.* 52f.

⁵⁸⁶ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 6. Die Anspielung an Bernhards Interpretation der *ordinatio caritatis* als Tugend des Maßes ist hier nicht zu übersehen.

⁵⁸⁷ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 115.

⁵⁸⁸ Vgl. NORRIS, *Song of Songs*, 105f.

⁵⁸⁹ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 115.

⁵⁹⁰ Vgl. SCHLOSSER, Marianne, ... *ché la Chiesa non è altro, che esso Cristo. Zum Kirchenbild in der Spiritualität der hl. Caterina von Siena*, in: PRÜGL, Thomas u. SCHLOSSER, Marianne, *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag*, Paderborn 2007, 261-290, bes. 274-286.

„Der Liebe nämlich oder das gute Gewissen der Vollkommenheit ist der Weinkeller; der Wein dieses Weinkellers aber ist die Freude im Heiligen Geist. Im Weinkeller ist nichts als Wein. Alles was hineinkommt oder hineingebracht wird, ist oder wird Wein, denn das Feuer der göttlichen Liebe zieht alles an sich, verzehrt alles. Und gleich dem natürlichen Feuer verwandelt es in sein Wesen, denn demjenigen, der Gott liebt, gereicht alles zum Guten (vgl. Röm 8,28).“⁵⁹¹

Die Braut wird also beim Betreten des Kellers vom Heiligen Geist überflutet und gerät in den Rauschzustand „nüchterner Trunkenheit“, der in seiner Leidenschaftlichkeit die Affekte in Unordnung bringt.⁵⁹² Diese Unordnung zeigt sich in einem Übermaß an Eifer, der sich auf Gott ausrichten will⁵⁹³, aber dabei seine Kompetenzen überschreitet. Als Beispiele dieses Übereifers führt Wilhelm zwei Schriftzitate an:

„Doch jetzt nimm ihre Sünde von ihnen! Wenn nicht, dann streich mich aus dem Buch, das du angelegt hast.“ (Ex 32,32) und „Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind.“ (Röm 9,3).⁵⁹⁴

Anstelle des Überschwangs soll die Freude den Menschen leiten, und um dies zu schaffen, muss sie die Liebe wachhalten.⁵⁹⁵ In deutlicher Anlehnung an Bernhard spricht sich Wilhelm dafür aus, dass die *ordinatio caritatis* der Tugend des Maßes entspricht, der es allein obliegt die Stärken des Menschen zu kanalisieren und so die Gottähnlichkeit optimal zu entwickeln.⁵⁹⁶ Im anschließenden *art.* 121 zitiert Wilhelm nach mittlerweile altbewährter Methode den Kommentar des Origenes zum Verhältnis von Gottes– Nächsten– und Feindesliebe⁵⁹⁷ und fasst am Schluss seine Beobachtungen zusammen:

„Wenn sie [die Braut] aber nach ihrer Ordnung und in ihrer Weise vorgeht, dann ist wahre Selbstliebe oder Nächstenliebe nichts anderes als Gottesliebe. Dies ist die Krankheit der Braut, die vor Liebe vergeht; dies ist die Liebe, die stark ist wie der Tod; dies ist die Eifersucht, unerbittlich wie die Unterwelt (Hld 8,6). Dies ist die Trunkenheit, die herkommt vom Reichtum des Hauses und vom Strom der göttlichen Wonnen (vgl. Ps 35,9).“

In der *ordinatio caritatis* erreicht der Mensch eine wesentliche Stufe auf dem Weg des Aufstiegs. Deshalb hält der Autor dieser Arbeit hier mit Wilhelm abschließend inne und blickt noch einmal zurück auf den bisherigen Weg. Die drei salomonischen Bücher haben jeweils eine Eigenschaft, die erst jetzt und in ihrem Zusammenspiel richtig erkannt werden kann: Proverbien = Gedächtnis (*memoria*); Kohelet = Verstand (*intellectus*) und Hoheslied = Liebe (*amor*).⁵⁹⁸

⁵⁹¹ WILHELM, *Expos. in Cant.* 116. Auch hier gibt es Parallelen zum Sufismus, der die Metapher des alles verzehrenden Feuers in vielen Gleichnissen als höchste Stufe der Vereinigung bemüht: vgl. dazu GRAMLICH, Richard, *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, 1998, 23-27.

⁵⁹² Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 117.

⁵⁹³ Vgl. *Ib.* 130.

⁵⁹⁴ Vgl. *Ib.* 117.

⁵⁹⁵ Vgl. *Ib.* 118f. An dieser Stelle breitet Wilhelm eine Vielfalt an biblischen Zitaten aus, die im Folgenden aufgelistet sind: Ps 22,5; 59,5; 103,15; Zach 9,17; Mt 26,29; Mk 14,25; Röm 8,35.38f.

⁵⁹⁶ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 120.

⁵⁹⁷ Auch WILHELM, *Expos. in Cant.* 127 zitiert Origenes.

⁵⁹⁸ Vgl. WILHELM, *Expos. in Cant.* 122.

Erst mit dem Erreichen der *ordinatio caritatis* ist der Mensch in der Lage selbstständig weiterzustreben nach dem göttlichen Licht, das nicht mehr ist, als ein blasser Strahl des himmlischen Scheins.⁵⁹⁹

3.3 Abschluss und Ausblick

Da im vorliegenden Werk nur eine kleine Auswahl an mystischen Schriftauslegungen des Hoheliedes Berücksichtigung finden konnte, sind eine ganze Reihe von Werken unberücksichtigt geblieben. Im Anhang findet sich daher eine Auswahlbibliographie zu bedeutenden Werken des frühen elften bis zum Ende des 15. Jahrhunderts.⁶⁰⁰

Zusammenfassend seien folgenden Beobachtungen über die (mystische) Auslegungsgeschichte von Hld 2,4, mit besonderem Augenmerk auf die *ordinatio caritatis*, festgehalten:

1. Schon vor dem Vulgatatext existiert das untersuchte Motiv bei Origenes. Obwohl er aufgrund einiger Aussagen als Häretiker eingestuft wurde und damit jeglichen Autoritätswert in den nächsten 1.700 Jahren einbüßte, wurden seine Hoheliedauslegungen zu jeder Zeit rezipiert und schwingen wie eine Art *basso continuo* in den exegetischen Ausformungen der Auslegungsgeschichte mit.
2. Dies gilt sowohl für die spekulativen, wie die affirmativen mystischen Auslegungen, obwohl deren Liebes- bzw. Brautmystiken generell stark auseinanderdriften.
3. Nahezu jeder Autor sieht in Hld 2,4 die Pointe einer frühen Etappe des Aufstiegsweges, ohne die die *unio mystica* nicht zu erreichen ist. Es handelt sich dabei um einen mehr oder weniger purgativen Akt, dem ein passives Element (gezogen werden) vorausliegt. Dieser Akt führt zu einer verstärkten Fokussierung auf das Wesentliche (siehe 4.). Origenes und Gregor von Nyssa beschreiben den Fokus als Gewichtung des Liebesgebots, Ambrosius und Robertus Tumbler als Kontrolle der Leidenschaften, Apponius als Angleichung an die trinitarische Ordnung, Beda als Fundament der Kirche im Sinne einer Leiterin des Heilswegs der Seelen. Bernhard sieht in ihm die Tugend der Besonnenheit/des Maßes und Wilhelm schließlich eine Ernüchterungserfahrung im Umgang mit der Fülle des Heiligen Geistes.

⁵⁹⁹ Vgl. HUMMEL, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert*, 87. Anm. Die Beleuchtungs- und Kuppeltechnik des Barock lehnt m. E. genau an diese Idee eines lichtdurchflutenden Scheins, der doch nicht mehr als die Ahnung des Himmels ist, an.

⁶⁰⁰ Siehe Anhang I.

4. Es wurde nachgewiesen, dass die Auslegung von Hld 2,4 in jedweder Art der geistlichen Schriftauslegung, sei sie ekklesiologisch, moralisch, mystisch, marianisch oder anagogisch, mit den christlichen Geboten der Gottes-, Nächsten- und Feindesliebe in Verbindung gebracht wurde. Auch Konsequenzen für das eigene Leben bzw. das Verständnis von Kirche ergaben sich immer notwendig aus dieser Verbindung.⁶⁰¹
5. Weiterhin sollte verdeutlicht werden, dass der Liebesbegriff im Hohelied eine Vielstimmigkeit mit sich bringt. Diese mündet aber keineswegs in eine Kakophonie, sondern ähnelt vielmehr einer harmonischen Komposition, deren Urheber im wahrsten Sinn des Wortes als göttlicher Genius zu bezeichnen ist. Diese innere Ordnung und Stringenz der Stimmenvielfalt lässt mich zu dem Schluss kommen, dass es sich insgesamt um einen inspirierten Vers handelt, der auch zu dieser ganz speziellen Übersetzung inspiriert wurde.
6. Schon vor der Normierung der Vulgata hatte sich das Motiv der *ordinatio caritatis* gegenüber anderen Lesarten der *Vetus Latina* durchgesetzt und es wird selbst in der vorherrschend historisch-kritischen Epoche nie gänzlich ausgemerzt. Vielmehr zeigt sich bei ihm – ebenso wie beim gesamten Hohelied – eine Marginalisierungstendenz. Verweise auf die literarische Inkohärenz der Übersetzung von Hld 2,4 fanden m. W. auch in den Auslegungen dieser Zeit lange keine Berücksichtigung.
7. Zusammenfassend lässt sich in der Tradition der Hohelied-Kommentare keine grundsätzliche Ablehnung, sondern vielmehr eine hohe Wertschätzung dieser Hohelied-Übersetzung feststellen, sodass von einer theologischen Irrelevanz schlechthin nicht zu sprechen ist.

Ab dem 16. Jahrhundert fand ein tiefgreifender Wandel in der Exegese allgemein und in der Hoheliedauslegung im Besonderen statt. Das Hohelied wurde nicht mehr in Form von Kommentaren ausgelegt, sondern es fand Eingang in eine Vielfalt von Hoheliedliteraturen, die den biblischen Text mehr als Ausgangs- denn als Bezugspunkt ansahen. Dazu zählen beispielsweise Teresa von Avilas berühmte *Meditaciones sobre los Cantares* genauso wie die Dichtungen Juan de la Cruzes⁶⁰² oder spätere säkulare Zugänge wie Heinrich Heines Gedicht *Das Hohelied* oder Rouben Mamoulians Film *The Song of Songs* (US, 1933).

⁶⁰¹ Der historisch(-kritische) Sinn wurde nicht untersucht, doch es ist davon auszugehen, dass sich auch bei Autoren dieser Auslegungsweise zahlreiche Beispiele in der Geschichte finden lassen werden.

⁶⁰² Der em. Trierer Dogmatiker Klaus Reinhardt (*1935) hat zahlreiche Publikationen zur Spanischen Exegese verfasst, darunter auch eine kurze Darstellung der Gedanken Teresas: REINHARDT, Klaus, *Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Teresa von Avila und Jerónimo Gracián*, in: SCHMIDT, Margot u. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75 Geburtstag*,

Mit seinem Werk *Nova Commentarius in Canticum canticorum* (1524) leitete Agathius Clericus ein neues Zeitalter der Exegese ein. Er erklärte die historische Methode zur vorherrschenden Auslegungsform und setzte damit einen Schlusspunkt unter die jahrhundertelange Dominanz des geistigen Schriftverständnisses.⁶⁰³ Vor allem die protestantische Auslegung folgte diesem Beispiel⁶⁰⁴, doch auch im katholischen Bereich setzte sich die historische Methode Stück für Stück durch.⁶⁰⁵ Beide Auslegungsvarianten gaben ihre Tradition der Zusammengehörigkeit mehr oder weniger auf und es kam zu einer Art Bruch, der bis in die jüngste Zeit andauerte. Eine der Konsequenzen war, dass die mystische Schriftauslegung nicht länger theologisch anerkannt, sondern als rein erbaulichen Zwecken dienend eingestuft wurde⁶⁰⁶ und sich selbst „*wie eine besiegte Religion, vom Sieger verachtet, (...) selbst erniedrigt und (...) was von der früheren Exegese noch überlebte, derartige Urteilssprüche [rechtfertigte]*“.⁶⁰⁷ Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* in Art. 12 die Wiedervereinigung der beiden Schriftsinne forderte⁶⁰⁸ scheint es, als sei die historisch-kritische Methode gerade danach voll zum Tragen gekommen.

Stuttgart 1998, 109-129. Einen guten Einblick in den Kontext von Teresas Gedanken bieten: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Das Hohelied und die Übung der Kontemplation im Anschluss an Teresa von Avilas Meditationen über das Hohelied*, in: KIRCHGESSNER, Bernhard (Hg.), *Das Hohelied der Liebe. Theologische und spirituelle Zugänge*, St. Ottilien 2012, 174-201 und DERS., „*Die Seele, die in rasender Liebe entbrannt ist*“. *Teresa von Avilas Gedanken zum Hohenlied (Meditaciones sobre los Cantares)*, in: Eros – Sexualität. „Gott, Du Freund des Lebens“ (Weish 11,24) (Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 94), 59 (2009), 55-63.

⁶⁰³ Vgl. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 336.

⁶⁰⁴ In der Romantik gab es aber um Leipzig auch eine kleine Renaissance der allegorischen Auslegung in der protestantischen Hoheliedauslegung, die mit den Namen E. W. Hengstenberg; E. F. K. Rosenmüller; O. Zöckler; F. Delitzsch verbunden ist. (vgl. dazu VINCENT, Jean M., Art. „*Hohelied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/2*“, in TRE 15, 513-514.

⁶⁰⁵ Vgl. KÖPF, Ulrich, Art. „*Hohelied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/1*“, in TRE 15, 508-513, 511-513.

⁶⁰⁶ Henri de Lubac verweist darauf, dass in der Gegenreformation die „Irrtumslosigkeit“ der Schrift als apologetisches Werkzeug gebraucht wurde, dem eine Sinnoffenheit des Textes aufgrund seiner Uneindeutigkeit im Wege stand (vgl. DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 66).

⁶⁰⁷ Vgl. DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 69.

⁶⁰⁸ „*Da Gott in den Heiligen Schriften durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, (...) [ist] zu erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollten. (...) Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten usw. (...) Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, dass man (...) auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe des Exegeten ist es (...) auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift usw.*“ (zit. n. d. appr. Übers. von RAHNER, Karl u. VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompentium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, 374f.).

Von den 1980er–Jahren bis in die allerjüngste Zeit ist die sogenannte natürliche Hoheliedauslegung⁶⁰⁹ das vorherrschende Modell geworden und meinte, zum letzten und alles entscheidenden Schlag gegen jedwede Allegorisierung ansetzen zu können. Stattdessen tritt im letzten Jahrzehnt wieder vermehrt die Frage nach einem über das Historische hinausgehenden Sinn auf. Der letzte Teil dieser Arbeit beschäftigt sich daher mit den aktuellen Ansätzen.

⁶⁰⁹ Diese Art der Auslegung sieht den buchstäblichen alias den historisch-kritischen Sinn als einzig legitime Art der Hoheliedauslegung an. Genauere Beschäftigung mit dieser Art der Hoheliedauslegung folgt im nächsten Kapitel.

C. Mystik und die Hoheliedauslegung im 21. Jahrhundert

1. Die natürliche Hoheliedauslegung

1.1 Die Hoheliedauslegung von Othmar Keel und ihre Rezeption

Wie bereits im vorherigen Kapitel beschrieben, begann die historisch-kritische Hoheliedauslegung schon mit der frühen Neuzeit. Als Othmar Keel in seinem 1986 erschienenen Hohelied-Kommentar diese Position vertrat, kann er also auf eine breite Schicht von Vorarbeiten aufbauen. Explizit beruft er sich aber nur auf die vier zeitnahen Kommentare von Wilhelm Rudolph (1962), Gillis Gerlemann (1965), Marvin Pope (1977) und Günter Krinetzki (1980).⁶¹⁰ Diese wenigen auslegungsgeschichtlichen Quellen reichen auch aus, da es zum notwendigen Werkzeug jeder historischen Methode gehört, permanent zu aktualisieren.⁶¹¹ Die vier vorhergehenden Werke dürften Keel den Großteil des nicht bereits veralteten historisch-kritischen Wissens zum Hohelied geliefert haben. Krinetzki beispielsweise deutet den zu untersuchenden Vers ausgehend von der Einheitsübersetzung so, dass sich Mann und Frau in einer Laube bzw. einen Gelageraum befinden, der das Türschild „Liebe“ trägt, „[wo]hinter [Türschild] das Bild der ‚erhabenen Festigkeit‘ der jungen Liebe“ anzutreffen ist.⁶¹²

Bevor wir uns Keels Auslegung von Hld 2,4 näher ansehen, wird ein Blick auf seine Einleitung vorausgeschickt, da sie sein kritisches Verhältnis zur geistlichen Schriftauslegung bildreich darstellt. Unter der Überschrift „Die typologische und allegorische Verfremdung“ wird ein Feuersturm an Polemiken über die Traditionsgeschichte herabgerufen, welcher in der Aussage, die allegorische Interpretation liefere „willkürliche, unbefriedigende und häufig himmelschreiend groteske Resultate“ (16) gipfelt, um dann die Braut aus dem „spiritualistischen Babylon“ (20) zu befreien, auf dass sie sich nie mehr umzuwenden braucht, sondern in das Land ihrer Väter heimgeführt wird, das (buchstäblich) im Text liegt.⁶¹³ Diese programmatische Kampfansage wird mit Begeisterung von einigen Exegetinnen und Exegeten aufgenommen und durch die letzten Dekaden transportiert. Beispielsweise zitiert Hans-Peter Müller in seinem Kommentar von 1992 Keel laufend in Fragen der Auslegungsgeschichte⁶¹⁴. 1997 publizierte Thomas Staubli einen Artikel unter der Überschrift „Von der Heimführung des Hohenliedes aus der babylonischen Gefangenschaft der Allegorese“.⁶¹⁵ Als letztes Beispiel sei

⁶¹⁰ Vgl. KEEL, Othmar, *Das Hohelied* (ZB 18), Zürich 1986, 7.

⁶¹¹ Vgl. OEMING, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2007, 41-45.

⁶¹² KRINETZKI, Günter, *Das Hohelied* (NEB-AT), Würzburg 1980, 11.

⁶¹³ Vgl. KEEL, *Das Hohelied*, 14-20.

⁶¹⁴ Vgl. MÜLLER, Hans-Peter, *Das Hohelied* (ATD 16/2), Göttingen 1992.

⁶¹⁵ STAUBLI, Thomas, *Von der Heimführung des Hohenliedes aus der babylonischen Gefangenschaft der*

auf die Publikation zum „4. Interdisziplinäres Symposium der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Frankfurt am Main 2006“ von Ute Jung–Kaiser verwiesen. Nachdem man merkte, dass eine völlige Ablehnung der allegorischen Hoheliedauslegung auf zu starke Widerstände stößt, bemühte sich die Autorin in der Einleitung darum, ihr wenigstens einen künstlerischen Rang zu geben:

„Die historisch-kritische Betrachtung von heute hat uns gelehrt, das Hohelied als das zu lesen, was es ist: eine Sammlung von Liebesliedern, nicht mehr und nicht weniger. Doch haben die Auslegungstraditionen, die wir heute als interpretatorische Irrwege bezeichnen, auch ihre Vorzüge (...) Ohne die allegorische Auslegungstradition gäbe es keine mittelalterliche Minnelyrik, keine Mystik, keinen Tristan, keine geistlichen Liebeslieder, keine Matthäuspassion, keine Hymnen des Novalis u.a.m. Und ohne die schützende Chiffrierung wäre die älteste und vielleicht schönste Sammlung von Liebesliedern wohl längst bornierter Moralvorstellung zum Opfer gefallen, ‚verbrannt‘ auf dem Scheiterhaufen kleingeistiger Prüderie.“⁶¹⁶

Dennoch lässt sich in der Dynamik der Publikation problemlos feststellen, dass allein die natürliche Hoheliedauslegung wissenschaftliche Korrektheit beanspruchen darf.⁶¹⁷

All dieser scharfen Polemik zum Trotz, darf hinter die Erkenntnis nicht zurückgegangen werden, dass die Auslegung des Hoheliedes ebenso den wissenschaftlichen Kriterien genügen muss, wie jeder andere biblische bzw. literarische Text auch und dass dies der historisch-kritischen Exegese sehr gut gelungen ist. Außerdem ist die Emotionalität der Rezipient*innen insofern gut zu verstehen, als dieser Kommentar im Kontext seiner Zeit betrachtet werden muss. Der Kommentar ist mitten in der Zeit der sogenannten „Sexuellen Befreiung“ erschienen und ermöglichte das Erschließen eines bis dahin undenkbaren Sinnpotentials, das auch heute noch nicht völlig erschlossen ist.

Bevor einige Möglichkeiten dieses Sinnpotentials vorgestellt werden, wenden wir uns Keels Auslegung von Hld 2,4 zu. Er übersetzt den Vers nah am Wortlaut mit „*Er hat mich ins Wein-*

Allegorese, in: BiLi 70 (1997), 91-99.

⁶¹⁶ JUNG-KAISER, Ute, *Das Hohelied der Liebe. Eine Einführung*, in: DIES., *Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium? 4. Interdisziplinäres Symposium der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Frankfurt am Main 2006*, Bern 2007, 11-26, 19.

⁶¹⁷ Den erste Beitrag und damit eine prominente Stellung erhält Thomas Staubli, der nicht müde wird, Randbemerkungen zur befreienden Wirkung der natürlichen Auslegung (40) und Spitzen gegen die geistliche Schriftauslegung als „*freihändige Deutung*“ (27) anzubringen (vgl. STAUBLI, Thomas, *Altorientalische Bildquellen als Schlüssel zur erotischen Metaphorik des Hohenliedes*, 27-42). Es folgt ein rezeptionsästhetischer Beitrag zur sexuell konnotierten Metaphorik des Weinbegriffs (SEIDL, Theodor, „*Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester Braut*“. *Zum Metapherngebrauch des Hohenliedes. Bildbereiche – Bildempfänger – Bildbedeutung*, 43-55). Daraufhin gibt es ein Beispiel zum mystischen Denken Mechthilds von Magdeburg (VOLLMANN-PROFE, Gisela, *Mystische Hohelied-Erfahrungen. Zur Brautmystik Mechthilds von Magdeburg*, 57-68, bes. 61-68), dem als paganes Pendant der Einfluss auf die Minnelyrik beigelegt wird (SCHULZ-GROBERT, Jürgen, „*Lás mich wesen dîn*“... *Das Hohelied, der König Salomon und die mittelhochdeutsche Liebes-Lyrik*, 69-83). Neben einigen weiteren Beiträgen zur künstlerischen Bedeutung des Hoheliedes wird schließlich ein Gespräch über die Bedeutung des Hohenliedes für die Kirche von heute gebracht. Dort zeigt sich dann noch einmal deutlich, dass alle Versuche das Hohelied in seiner allegorischen Deutung fruchtbar zu machen, im Grunde unerwünscht sind (vgl. *Was bedeutet das Hohelied für die Kirchen von heute*, 329-344, 339).

haus gebracht, und sein Feldzeichen über mir, Liebe“.⁶¹⁸ Jemanden in eine neue Situation zu bringen, bedeutet häufig im Kontext des Alten Orients eine gewaltsame Beute-Verschleppung, die das Pendant als ohnmächtiges Geschöpf behandelt.⁶¹⁹ Das Weinhaus ist nach altorientalischem Vorbild der Ort, an dem Mann und Frau gemeinsam auftreten und sich betrinken können, also ein erotisch aufgeladener Treffpunkt. Das Liebeszeichen ist für Keel am ehesten als Taube vorzustellen, ein friedfertiges Tier, welches das gewaltsame Element der Verschleppung in eine verführende Entführung verwandelt.

Wie nicht anders zu erwarten, verzichtet Keel gänzlich auf allegorische Deutungen und deshalb kommt auch das Motiv der *ordinatio caritatis* mit keinem Wort oder Verweis vor. Eine mystische Auslegung wird von ihm schlicht abgelehnt.

1.2 Das Hohelied unter gendersensibler Perspektive

Dass dieses Thema in den letzten zehn Jahren immer mehr an Bedeutung gewonnen hat, zeigen zahlreiche Publikationen. Bereits in der 2. Auflage des *Kompendium(s) feministische(r) Bibelauslegung* von 2003 wird konstatiert, dass die Auslegung des Hohelieds – nicht zuletzt aufgrund der mariologischen Auslegung – wie kaum ein anderes biblisches Buch eine paritätische Gewichtung von Mann und Frau vorstellt.⁶²⁰ Nach einer kurzen Reflexion über verschiedene Konzeptionen (235) und einem längeren Nachdenken darüber, ob das Hohelied nicht vielleicht eine Autorin gehabt habe (236–239), kommt Anthalya Brenner zu dem ke(e)hlichen Schluss, dass „diese [allegorischen] Deutungen (...) eine sekundäre Interpretationsebene repräsentieren. Deshalb, und im Namen der Liebe und des Lebens, verdienen solche Deutungen, daß LeserInnen sich ihnen widersetzen.“⁶²¹

Um ihre Theorie der natürlichen Hoheliedauslegung zu stärken, gaben Sylvia Schroer und Thomas Staubli ein einschlägiges Werk unter dem Titel *Die Körpersymbolik der Bibel*⁶²² heraus. Ebenfalls 2005 veröffentlichte der Psychologe Alfred Ribi sein Buch *Eros und Abendland. Geistesgeschichte einer Beziehungsfunktion*,⁶²³ in dem er zu folgendem scharfzüngigen Schluss über die Bedeutung des Hoheliedes kommt:

„Daraus [christliche Auslegungstradition] erkennt man, welchen gewaltigen Anstoß dieses unkonventionelle Hochzeitslied, das sich glücklicherweise in die Bibel verirrt hat, der Differenzierung

⁶¹⁸ KEEL, *Das Hohelied*, 85.

⁶¹⁹ Vgl. für die gesamte Auslegung KEEL, *Das Hohelied*, 85f.

⁶²⁰ BRENNER, Athalya, *Das Hohelied. Polyphonie der Liebe*, in: SCHROTTROFF, Luise u. WACKER, Marie-Theres, *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Darmstadt 2003, 233-245, 234.

⁶²¹ Ib. 239f.

⁶²² SCHROER, Silvia u. STAUBLI, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005.

⁶²³ RIBI, Alfred, *Eros und Abendland. Geistesgeschichte der Beziehungsfunktion*, Bern 2005.

*des Eros gegeben hat. Durch Christus als Logos (Joh 1,1–5) war die Kirche einseitig männlich programmiert. Mit dem Hohelied erhielt sie kompensatorisch den Eros als Braut, wenn auch in abgeschwächter und purifizierter Form. Immerhin mussten sich Theologen mit dem Thema Liebe befassen, das ihnen naturgemäß ferngelegen hätte. In dieser Form konnten sie sich mit dem Thema der Konjunktio beschäftigen, ohne die Lieblingsideen von Virginität und Unbeflecktheit opfern zu müssen.*⁶²⁴

Yair Zakovich erwähnt im Kontext seiner Einleitung beiläufig, dass das Thema einer „Frauen-Lyrik“ im Hohelied bisher noch nicht ausreichend Beachtung gefunden habe.⁶²⁵

Sehr ausführlich und differenziert beschäftigt sich die Dissertation von Yvonne Sophie Thöne mit dem Thema Geschlecht im Hohelied, die 2012 unter *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied* erschienen ist.⁶²⁶

Mit zwei Beobachtungen möchte ich diese Betrachtung schließen: (1) Es fällt auf, dass – wie so häufig – eher von einem feministischen, als von einem gendersensiblen Standpunkt aus argumentiert wird.⁶²⁷ (2) Keines der vorgestellten Werke beschäftigt sich näher mit der Auslegung von Hld 2,4 oder der mystischen Schriftauslegung allgemein. Ob und in welcher Weise eine gendersensible Perspektive hier Beachtung finden soll, ist demnach eine noch offene Frage bzw. Aufgabe.

1.3 Weitere Zugänge

(a) Sexualisierte Hohelieddeutung

Unter den aktuellen Forschungsmeinungen zum Hohelied finden sich auch einige Beispiele, die bewusst den sexuellen Aspekt des Textes betonen. Besonders beliebt ist nach wie vor die an das kultmythische Verständnis angelehnte These, in der Frau eine Hetaira, d. h. eine Tempelprostituierte zu sehen.⁶²⁸ Doch es gibt auch Ansätze, die dies noch für verharmlosend halten und davon ausgehen, dass es sich beim Hohelied um einen nachträglich allegorisierten „softporn“⁶²⁹ handelt.

⁶²⁴ RIBI, Alfred, *Eros und Abendland. Geistesgeschichte der Beziehungsfunktion*, Bern 2005, 154f. (herv. B.C.).

⁶²⁵ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 43-45.

⁶²⁶ THÖNE, Yvonne Sophie, *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohelied* (Exegese in unserer Zeit 22), Berlin 2012.

⁶²⁷ Zu den Gefahren und möglichen Ausgleichsoptionen sei verwiesen auf: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Als Mann und Frau erschaffen. Aspekte biblischer Anthropologie*, in: FONK, Peter (Hg.), *Zum Aufbruch ermutigt*, Freiburg 2000, 18-37; KNIELING, Reiner u. RUFFING, Andreas (Hg.), *Männerspezifische Bibelauslegung. Impulse für Forschung und Praxis* (Biblich-theologische Schwerpunkte 36), Göttingen 2012, bes. 79-95, 121-158.

⁶²⁸ ASTELL, Ann W., *Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, London 1990, 104; NISSINEN, Martti u. RISTO, Uro (ed.), *Sacred Marriages. The Divine-human sexual metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, IN 2008.

⁶²⁹ HESS, *Song of Songs*, 20.

„The Song fills a necessary vacuum in the Scriptures because it endorses sex and celebrates it beyond all expectation. Although abuse is possible and to be avoided, sex is not inherently evil, nor is it limited to a procreative function. Instead, sex enables an experience of love whose intensity has no parallel in this cosmos and senses as a signpost to point to the greater love that lies beyond it.“⁶³⁰

Hld 2,4 wird in dieser Auslegung mit *“He brought me into the wine house, his intent on me is love”*⁶³¹ wiedergegeben. Die dazugehörige Auslegung sehe ich als selbsterklärend an.⁶³²

Auch wenn diese Ansätze nicht direkt mit der *ordinatio caritatis* oder einem mystischen Zugang vergleichbar sind, darf doch nicht die oft sexuell aufgeladene Sprache der Mystik übersehen werden, die eine dermaßen große Fülle an nicht-unterdrückter Sinnlichkeit beinhaltet, dass der Altertumsforscher Peter Brown sich dazu hinreißen lässt, zu sagen, es handle sich geradezu um „*wilden Platonismus*“.⁶³³ Ein Diskurspotential lässt diese Form der Hoheliedauslegung also definitiv zu.

(b) Das Hohelied als Ausdruck des göttlichen Elements in der menschlichen Liebe

Dieser Ansatz, der im Endeffekt mehr oder weniger die Quintessenz aller natürlichen Hoheliedauslegungen ist, tritt für die theologische Behauptung ein, dass sich im Hohelied die menschliche Liebe vorstellen dürfe, um so ein besseres Verständnis der göttlichen Liebe zu erhalten. Eine solche Position beweist nach Auffassung der so Kommentierenden eindeutig, dass dualistischen und leibfeindlichen Tendenzen im Christentum von vorneherein eigentlich ein Riegel vorgelegt war⁶³⁴ (der durch die Allegorisierung gebrochen wurde). Mystische Schriftauslegung und jegliche Form der Allegorie wird mit dem Argument abgelehnt, dass sie in ihrer Erlebnistiefe „*viel zu weit (...) die Schwelle des rational Nachvollziehbaren (überschreitet) und [versagt] sich damit im letzten ihre Beurteilungsmöglichkeit (versagt)*“.⁶³⁵ Es wird also nicht der Wahrheitsgehalt, sehr wohl aber die wissenschaftliche Relevanz der mystischen Erfahrung und der aus ihr resultierenden Auslegung in Frage gestellt.

Auf der anderen Seite werden aber ähnliche, kaum weniger spekulative Thesen aufgestellt, wie die Auslegung von Hld 2,4 bei Ellie Assis zeigt, die sagt, der Mann schaue („*glance*“) der Frau in die Augen, sodass sie eine Vergiftung („*intoxication*“) erfährt, die sie nach seinem Verlassen

⁶³⁰ Vgl. HESS, *Song of Songs*, 35.

⁶³¹ Vgl. Ib. 45.

⁶³² Vgl. Ib. 77. Solche Auslegungen rufen aber gerne auch rigoristischere Positionen auf den Plan, die sämtliche sexuelle Handlungen auf die eheliche Intimsphäre verschieben und das Hohelied am liebsten unter Verschluss halten würden, z.B. GARETT, *Song of Songs*, 151-154.

⁶³³ BROWN, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994, 187.

⁶³⁴ GRAF REVENTLOW, Henning, Art. „*Hohelied I. Altes Testament*“, in: TRE 15 (1986), 400-502, 501.

⁶³⁵ SCHREINER, Stefan, *Das Hohelied. Lied der Lieder von Schelomo* (Verlag der Weltreligionen 1), Berlin 2007, 102f.

liebeskrank („*sick of love*“) zurücklässt.⁶³⁶ Bemerkenswert ist auch Robert Jenson, der in Hld 2,4 eine Metapher zur sexuellen Befreiung sieht, die er damit begründet, dass Gott in Jesus Christus ebenfalls einen Körper und damit ein Verlangen erhalten habe⁶³⁷ – eine These die häufiger in der Literatur vertreten wird⁶³⁸ – und damit (unbewusst) eine christologische Auslegung anstellt.

Wenn man die Summe der natürlichen Hoheliedauslegungen betrachtet, so kann man ihr folgend mit Recht sagen: „*Liebe ist eine göttliche, ja gottgewollte Kraft! (...) Diese Liebe ist uns gegeben. An uns ist es, sie aufzunehmen, uns von ihr ergreifen zu lassen.*“⁶³⁹ Ob dies aber wirklich so weit von den jüngsten Ansätzen zur geistigen Hoheliedauslegung entfernt ist, wird anhand der nächsten Kapitel geprüft werden.

2. Renaissance des geistigen Hoheliedverständnisses

2.1 Die Entwicklungen im 20. Jahrhundert

Zur Mitte des 20. Jahrhunderts zeigen sich erste Anzeichen eines wieder erwachenden geistigen Hoheliedverständnisses. Ohly beginnt seine Dissertation mit den Worten:

„Wenn irgendeinem Buch des Alten Testaments so drohte der Einbruch des geschichtlichen Denkens in die Theologie des vergangenen Jahrhunderts der religiösen Wirkung des Hohenliedes zum Verhängnis zu werden, indem es in dem gleichen Maße, als es ihn zur geschichtlichen Urkunde werden ließ, diesen Text seines Offenbarungscharakters beraubte.“⁶⁴⁰

Einige Seiten später erläutert er weiter, dass die „*theologische Exegese (...) einen festen, durch die Zeiten sich kaum verändernden Kern in sich birgt, den die geschichtlich wandelbaren Erscheinungen wechselnd umkleiden*“.⁶⁴¹ Dass dieser Kern (zumindest teilweise) im geistigen Verständnis des Hohelieds zu finden ist, wird in der Forschungsliteratur immer wieder mit dem Verweis auf Rabbi Akiba belegt, der schon eine Allegorisierung des Textes vor 70 n.Chr. festlegte und als ältester Zeuge der Hoheliedauslegung gilt.⁶⁴² Auch Riedlinger beginnt sein Vorwort mit einem Statement:

⁶³⁶ ASSIS, Ellie, *Flashes of fire. A literal analysis of the Song of Songs*, New York, NY 2009, 70-72.

⁶³⁷ JENSON, Robert W., *Song of Songs. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, KN 2005, 30-33.

⁶³⁸ Vgl. BUTTRICK, *Song of Songs*, 113. Zur Vertiefung: DALE, B. Martin, *Sex and the Single Savior*, in: NISSINEN, Martti (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (Suppl. to *Vetus Testamentum* 148), Leiden, Boston 2012, 393-410.

⁶³⁹ DESELAERS, Paul, *Einübung und Weisung. Das Hohelied Salomos*, in: *Geist und Leben* 79 (1998), 442-453, 453.

⁶⁴⁰ OHLY, *Hoheliedstudien*, 5.

⁶⁴¹ *Ib.* 10.

⁶⁴² Vgl. BARBIERO, *The Song of Songs*, 3; NORRIS, *The Song of Songs*, xxx; ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 92f.

„Sorgsam hinhörend auf die Sinnfülle der Schrift, vernahmen die Autoren vieles, was über die historische Exegese hinausgeht und auch nicht ohne weiteres in die systematische Theologie einzuordnen ist. (...) So fragwürdig dies alles oft sein mag, bei diesen Aufschwüngen wird doch auch sehr viel Bedeutsames gesehen und gesagt, was andernorts in dieser lebendigen und herzhaften Weise nie zur Sprache kommt.“

Noch einmal auf den Punkte gebracht: Geistige Schriftauslegung ist nicht einfach nur „*erbau-lich*“.⁶⁴³

Zur gleichen Zeit in der Ohly und Riedlinger in Deutschland für ein geistiges Hoheliedverständnis eintreten, besinnen sich auch eine Reihe französischer Exegeten wieder auf den geistigen Schriftsinn, zum Beispiel Paul Claudel (1948)⁶⁴⁴, André Feuillet (1953)⁶⁴⁵ sowie André Robert und Raymond Tournay (1963).⁶⁴⁶

Der renommierte Exeget André Feuillet macht sich stark für eine Auslegung des Hohenliedes, in der die göttliche Liebe als Beschreibung des Verhältnisses JHWH und Israel zu verstehen ist.⁶⁴⁷ Er begründet dies mit parallelen Strukturen in Platons Symposion und Verweisen auf die Ehekonzeptionen der biblischen Prophetie in Hos, Jer, Ez und besonders Jes.⁶⁴⁸ Für ihn handelt es sich um die Situation Israels nach dem Exil, wo die verstoßene Braut sich nach dem Mitleid JHWHs sehnt und auf eine „*remarriage*“⁶⁴⁹ hofft. Daher ist für ihn das Hohelied

*„essentiellement le tableau des purifications et des ascensions successives d’Israël repentant sous l’action des sollicitations de l’amour divin, qui ne se dérobe que pour provoquer une conversion plus profonde et se donner ensuite plus complètement.“*⁶⁵⁰

Auch in dem zehn Jahre späteren, in Kooperation mit Tournay und Robert, erschienen Kommentar weicht er von dieser Position nicht ab.⁶⁵¹ Bei der Auslegung von Hld 2,4 zeigt sich diese Position, indem sie Folgendes auslegen: Das Feldzeichen steht für die Eroberung des verheißenen Landes nach dem ersten Exodus (Numeri) und ist jetzt Zeichen der Sammlung (*signe de ralliement*) des in seiner Sünde gefangenen und exilierten Gottesvolkes.⁶⁵²

Knapp dreißig Jahre später (1991) bricht Feuillet noch einmal eine Lanze für die geistige Aus-

⁶⁴³ Riedlinger beschäftigte sich immer wieder mit der Frage des mehrfachen Schriftsinns und verfasste im Laufe der Jahre einige einschlägige Publikationen, z. B. BISER, Eugen, KASCH, Wilhelm, RIEDLINGER, Helmut [u.a.] (Hg.), *Mehrdimensionale Schriftauslegung*, Karlsruhe 1977; RIEDLINGER, Helmut, *Die geschichtlich-geistliche Auslegung der Heiligen Schrift nach dem Prolog zum Breviloquium Bonaventuras*, in: WiWe 47, 2/3 (1984), 163-179.

⁶⁴⁴ CLAUDEL, Paul, *Interroge le Cantique des Cantiques*, Paris 1948.

⁶⁴⁵ FEUILLET, André, *Comment lire le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d’exégèse*, Paris 1953.

⁶⁴⁶ ROBERT, André M. E., TOURNAY, Raymond [u.a.], *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris 1963.

⁶⁴⁷ Vgl. FEUILLET, *Comment lire le Cantique des Cantiques*, 126.

⁶⁴⁸ Vgl. Ib. 147; 149; 131-133.

⁶⁴⁹ Ib. 130.

⁶⁵⁰ Ib. 133.

⁶⁵¹ Vgl. ROBERT/TOURNAY/FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques*, 17-19.

⁶⁵² Vgl. Ib. 103f.

legung des Hoheliedes.⁶⁵³ Nachdem er in dem Artikel kurz die Auslegungsgeschichte in Erinnerung ruft,⁶⁵⁴ und die Brautmystik in der biblischen Prophetie nachweist,⁶⁵⁵ schließt er mit dem Plädoyer, dass der geistige Sinn für das Hld entscheidender ist, als für jedes andere biblische Buch, denn „*c'est le témoignage de Pères ou de Docteurs de l'Église ou bien des grands mystiques qui nous disent avoir été éclairés par le Cantique des Cantiques (...) en ce qui regarde le mystère ineffable de l'Amour divin.*“⁶⁵⁶

Vielleicht auch durch seine Nähe zu Frankreich beeinflusst, beendet der mittlerweile emeritierte Trierer Alttestamentler Ernst Haag seinen LThK–Artikel zum Hohelied (1996) mit der Bemerkung, dass alle exegetischen Auslegungsarten für sich allein genommen unbefriedigend sind und auch die historisch–kritische Exegese in diese Aussage zu inkludieren ist:

*„Unbefriedigend bleibt allerdings auch die profane Interpretation, weil sie den heilsgesch. Anspielungen und Hinweisen im Buch (...) nicht gerecht wird u. weder den schöpfungstheol. Horizont der Lieder–Slg. als solcher, noch deren Kerygma, daß nämlich die Urgewalt des Eros ein Existential des Menschen sei, v. Text her wirklich erklären kann.“*⁶⁵⁷

Die bleibende Herausforderung, die von einer bedeutenden Minderheit der Exegeten des 20. Jahrhunderts vertreten wird, lautet: „*Die fortdauernde Aufgabe der Exegese ist die Deutung des seine Geheimnisse nicht im Buchstabensinn preisgebenden Gotteswortes, die zu Zeiten die Vermittlung der geheiligten Tradition über den Sinn des Schriftabschnitts einschließt.*“⁶⁵⁸ Angenommen hat diese Herausforderung vor allem Ludger Schwienhorst–Schönberger, der im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird.

2.2 Ludger Schwienhorst–Schönberger – Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns

Die Wahl, gerade diesen Exegeten und seinen Ansatz ausführlicher vorzustellen, ist kein Zufall, denn er wird aktuell als einer der (deutschsprachigen) Hauptvertreter der Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses angesehen und seine Arbeiten zum Hohelied gehören zu den *must–have–Zitationen* der einschlägigen Publikationen der letzten Jahre.⁶⁵⁹

⁶⁵³ FEUILLET, André, *La double insertion de Cantique des Cantiques dans la vie communauté chrétienne et dans la tradition religieuse de l'ancien testament*, in: DIVINITAS 35 (1991), 3-18.

⁶⁵⁴ Vgl. Ib. 5-10.

⁶⁵⁵ Vgl. Ib. 12-15.

⁶⁵⁶ Ib. 17.

⁶⁵⁷ HAAG, Ernst, Art. „*Hoheslied*“, in: LThK³ 5 (1996), Sp. 224-226, 225.

⁶⁵⁸ OHLY, *Hoheliedstudien*, 303.

⁶⁵⁹ Exemplarisch sei auf folgende Werke verwiesen: FISCHER, *Das Hohelied*; GERHARDS, *Das Hohelied*; THÖNE, *Raum und Geschlecht im Hohenlied*. Michaela Hastetter widmet seinem Ansatz mehrere Seiten im Einleitungsbeitrag ihres Sammelbandes (vgl. DIES., *Von den Anfängen bis zur Gegenwart – ein kurzer geschichtlicher Über-*

Dem Wiener Alttestamentler geht es in seinen Ausführungen zum Hohelied und zur Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns nicht um eine Kriegserklärung an die historisch-kritische Exegese und ihre Methodik, sondern um eine Versöhnung von traditioneller Auslegung und historisch-kritischem Ansatz.⁶⁶⁰ Den Auftrag aus DV 12 sieht er als Legitimation seines Ansatzes: „Das Konzil anerkennt damit [Notwendigkeit beider Schriftsinne], dass sich die Wahrheit der Heiligen Schrift nicht in der im engeren Sinne historischen Wahrheit erschöpft.“⁶⁶¹ Es geht Schwienhorst–Schönberger demzufolge um Sinnpotentiale, die eine eindimensionale Schriftauslegung zu sehen nicht in der Lage ist. Ausgehend von diesen Grundeinsichten nimmt er die Forschung am Hohelied auf.

In seinem Beitrag *Das Hohelied* in der *Einleitung in das Alte Testament* von Zenger/Frevel resümiert er: „Die neuere exegetische Diskussion hat gezeigt, dass das sogenannte ‚natürliche‘ (profane) und das allegorische (geistige) Verständnis des Hld nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.“⁶⁶² Diese Aussage hält er auch praktisch durch, wenn er in seiner Einleitung zum Hohelied im Stuttgarter Alten Testament zwar ein Plädoyer für den geistigen Schriftsinn hält, aber – der „Forschungsmehrheit“⁶⁶³ entsprechend – den Text literal kommentiert.⁶⁶⁴

In seinen Publikationen zum Hohelied proklamiert er eine kontextualisiert-kanonische Schriftauslegung, mit der Begründung, dass „[i]m Kontext der Heiligen Schrift gelesen, das Hohelied Sinn dimensionen entfaltet, die der Schrift als isoliertes Einzelwerk betrachtet noch nicht zuk[om]men“.⁶⁶⁵ Es ergeben sich daraus die Fragen, warum überhaupt und welche Sinn dimension bzw. welches Sinnpotential erschlossen werden kann und soll. An anderer Stelle zitiert der Alttestamentler dazu den em. Frankfurter Patrologen Hermann–Josef Sieben⁶⁶⁶, der sein Anliegen teilt:

„Für diese Hermeneutik [patristisch] gilt also, dass die Schrift jenseits des einfachen Wortsinns einen ‚mystischen‘, ‚göttlichen‘ Sinn hat, der im Wortsinn verborgen ist. Gott sagt in der Schrift letztlich etwas anderes (Allegorie), als der Wortsinn zu besagen scheint. Aufgabe des Auslegers ist es, dieses ‚andere‘ zu finden... Weil sich Gott im Grunde nur im Symbol, nur in ‚Allegorie‘ mitteilt, es aber im Wesen symbolischer Sprache liegt, vieldeutig zu sein, gleichzeitig mehrere Botschaften zu enthalten, kann ein

blick zur Auslegung des Hohenliedes, in: HASTETTER, Michaela Ch., „Horch! Mein Geliebter!“: Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts (Münchener Theologische Studien 69), St. Ottilien 2006, 50-67, 62-67.

⁶⁶⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Einheit und Vielheit*, in: DERS., *Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 40), Stuttgart 2005, 225-258.

⁶⁶¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung*, 454.

⁶⁶² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (Zenger/Frevel), 483.

⁶⁶³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (Stuttgarter AT), 1280.

⁶⁶⁴ Vgl. Ib. 1280-1282.

⁶⁶⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux im Gespräch mit neueren Entwicklungen in der Bibelwissenschaft*, 94.

⁶⁶⁶ Vgl. Ib. 94f.

und dieselbe Stelle auf verschiedene Weise ausgelegt werden. Es handelt sich jeweils um Versuche, Gottes verborgenen Willen, seine verborgene Kunde zu verstehen.“⁶⁶⁷

Doch nicht nur dies, auch die patristische Schriftauslegung zu berücksichtigen, die konsequent das Hohelied im geistlichen Schriftsinn auslegte, will sich Schwienhorst–Schönberger in seinen Auslegungen zum Anliegen machen.⁶⁶⁸ Als er im vergangenen Jahr mit einer Auslegung des Hoheliedes in der Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* begann,⁶⁶⁹ erläuterte er an anderer Stelle noch einmal auf provokante Art die Notwendigkeit, neben dem literalen auch das geistliche Verständnis des Hoheliedes miteinzubeziehen:

„Das Hohelied ‚spricht nicht von Gott oder vom Verhältnis des Menschen zu Gott, auch nicht indirekt oder verschlüsselt. Es spricht vom Menschen, von Frau und Mann und ihren Beziehungen untereinander‘ (Zitat Keel). Die Exegese der Kirchenväter und des Mittelalters sah das ganz anders. Hier gehörte das Hohelied zu den am häufigsten kommentierten Büchern der Heiligen Schrift. Der Grund für die völlig unterschiedliche theologische Gewichtung liegt in einem grundlegend unterschiedlichen Verständnis.“⁶⁷⁰

Als er mit dieser alternativen Auslegung wenige Wochen später begann und einige Gedanken zur Auslegungsgeschichte (Folge 2-3) und der Verbindung von Mystik und Erotik (Folge 4) vorausschickte, regte sich heftiger Gegenwind von Seiten der natürlichen Hoheliedausleger – in Gestalt von Othmar Keel –, der zu einem Disput über die korrekte Weise, das Hohelied auszulegen, führte.⁶⁷¹ Nach diesen Ausführungen wenden wir uns nun der Auslegung von Hld 2,4 zu, wie sie von Schwienhorst–Schönberger in den Artikeln 22-25 vorgestellt wird.⁶⁷²

Es ist eindeutig, dass die Frau sich in diesem Fall an die Töchter Jerusalems wendet, da es von der Gliederung und Wortwahl den meisten Sinn macht.⁶⁷³ Die Vorstellung, dass es sich beim Weinhaus um einen öffentlichen Ort handelt, schließt Schwienhorst–Schönberger aus, weil es um einen intimen Moment geht. Das Zeichen (dägäl) deutet er auf das Bild der eroberten Stadt, über der die Fahne des Siegers schwingt, wobei die Stadt im antiken Verständnis meist durch die Metapher einer Frau symbolisiert wurde.⁶⁷⁴ Daraus ergibt sich für ihn der Schluss, dass der „Mann“ die „Frau“ mit den Mitteln der Liebe erobert. Die Folge dieser Eroberung ist eine Art

⁶⁶⁷ ORIGENES, *In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium I. Übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben* (FC 4, I-II), Freiburg 1991, 21f.

⁶⁶⁸ Vgl. hierzu und zu anderen Fragen seines methodischen Ansatzes die Zitationen in Kap. A. 2.

⁶⁶⁹ Erschienen in 73 wöchentlichen Einzelbeiträgen von CiG 65,8 (2013) bis CiG 66,17 (2014). Die Publikation als Gesamtband ist in Vorbereitung.

⁶⁷⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Alttestamentliche Weisheit im Diskurs*, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 125,1 (2013), 118-142, 135 (herv. B.C.).

⁶⁷¹ Nachzulesen unter *Wörtlich oder allegorisch? Wie ist das Hohelied zu interpretieren? Othmar Keel und Ludger Schwienhorst-Schönberger im Disput*, in: CiG 65,9 (2013), 105f.

⁶⁷² Die nachfolgenden Darstellungen werden – soweit nicht anders gekennzeichnet – den genannten Art.n 22-25 entnommen.

⁶⁷³ Für die Gliederung s. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (CiG), Folge 28.

⁶⁷⁴ Dass das Feldzeichen selbst auch eine Frau symbolisieren kann und sich dieses Verständnis auch über die Antike hinaus erhalten hat, zeigt sich in den mariologischen Auslegungen des Hohenliedes (vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (CiG), Folge 59).

„Liebeskrankheit“, die das Verhältnis Gott – Mensch umschreibt, im Sinne einer „*mystischen Erfahrung als Freudentaumel der Seele*“⁶⁷⁵, dessen bildreiche Darstellung Schwienhorst–Schönberger den Worten Teresas von Avila überlässt. Dass die Verwendung des Begriffspaars Gott – Mensch bzw. Gott – Volk als Interpretament für die Figuren „Mann“ und „Frau“ angemessen ist, wird in zahlreichen Folgen nachgewiesen.⁶⁷⁶ In Folge 23 wird anhand der deutungstechnisch sperrigen Begriffe „Haus des Weines“ und „Feldzeichen“ die Methode der Intertextualität demonstriert und auf diese Weise nachgewiesen, dass die vorhergehende Auslegung wissenschaftlich sinnvoll und wasserdicht ist. In den beiden nachfolgenden Ausgaben (24 & 25) legt Schwienhorst–Schönberger das Motiv der *ordinatio caritatis* bei Origenes und Bernhard von Clairvaux dar, wohl wissend, dass sie mit der Vulgata-Übersetzung eine vom hebräischen Urtext abweichende Auslegung anwandten.⁶⁷⁷ Dennoch betont er, dass der „*Gedanke der ‚geordneten Liebe‘ (...) zu den zentralen Einsichten einer christlichen Lebensführung gehört und nichts von seiner Aktualität verloren hat.*“⁶⁷⁸ Mit dieser Feststellung endet seine Auslegung des Verses.⁶⁷⁹

In seinem letzten Beitrag (Folge 73) fasst Schwienhorst-Schönberger die im Laufe der Lektüre erworbenen Erkenntnisse noch einmal zusammen:

„Im Hohelied mündet eine lange Geschichte religiöser Erfahrung und theologischer Reflexion. Die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk wird im Alten wie im Neuen Testament mit dem Begriff der Liebe umschrieben. (...) Das Besondere des Hoheliedes [gegenüber anderen altorientalischen Verständnissen] besteht nun darin, dass hier die Liebe zwischen Gott und seinem Volk nach dem Modell der Liebe zwischen Mann und Frau erschlossen wird. (...) Die Deutung der Gottesliebe nach dem Modell der menschlichen Liebe hat das Hohelied nicht erfunden, sondern bei den Propheten vorgefunden. (...) Nicht alle Details dieser bildreichen Sprache können von uns heute unbedacht übernommen werden. Dennoch erschließen diese Texte den Kern der biblischen Botschaft: Es gibt so etwas wie eine anfängliche Liebe Gottes zu seinem Volk (vgl. Hos 11,1). Doch die Antwort des Volkes darauf war letztlich enttäuschend (...) Hier nun setzt das Hohelied ein. Es bringt in einer wunderbaren, hochpoetischen Sprache die Dynamik dieser Liebesgeschichte zur Sprache. Sie wird verstanden als eine Geschichte der Sehnsucht, des

⁶⁷⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (CiG), Folge 22.

⁶⁷⁶ Vgl. Ib. Folge 9; 16; 17; 50; 60; 62; 63 und 72. Am deutlichsten aber in Folge 68, wo die „Flamme JHs“ das Rätselgedicht endgültig auflöst.

⁶⁷⁷ „*Er ordnete in mir die Liebe‘ (Hld 2,4: ‚ordinavit in me caritatem‘). So lautet die lateinische Übersetzung jenes Verses, der im hebräischen Original sehr wahrscheinlich so zu übersetzen ist: ‚Sein Zeichen über mir ist Liebe‘. In der vorangehenden Folge (Nr. 23) haben wir über die vermutlich ursprüngliche Bedeutung des Verses gesprochen. Das in der Tat nicht leicht verständliche hebräische Wort dgl, das wir heute gewöhnlich mit ‚Zeichen‘ übersetzen, wurde von der Septuaginta mit dem Verb tasso ‚befestigen, einrichten, anordnen‘ und im Lateinischen mit ordinare ‚ordnen‘ wiedergegeben.*“ (vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (CiG), Folge 24).

⁶⁷⁸ Vgl. Ib. Folge 24.

⁶⁷⁹ Interessant wären noch die Verknüpfungen von Hld 2,4 und Hld 8,6 bzw. 8,9f. gewesen, die aber m. W. in den Folgen 67 und 70 (noch) nicht ergründet wurden.

*Suchens und des Findens, als eine Geschichte der Trennung und der Vereinigung. Mit dieser Ver-Dichtung werden Erfahrungen gedeutet und erschlossen, die viele Menschen bewegen, die oft jedoch nicht wirklich verstanden werden. Die Entfaltung und Ver-Dichtung derartiger Erfahrungen eröffnet einen Raum der Gestaltung. Daran konnten bedeutende Lehrer des geistlichen Lebens anknüpfen. Im Rückgriff auf das Hohelied konnten sie Menschen auf ihrem spirituellen Weg verstehen und begleiten. Es wird für die Zukunft des Christentums von großer Bedeutung sein, diese Einsichten und Kompetenzen wiederzugewinnen.*⁶⁸⁰

Nach diesen Feststellungen kann er nicht umhin, abschließend zu bemerken, dass ein ursprünglicher Sitz-im-Leben im weltlichen Kontext zwar denkbar ist, aber im Kontext der Heiligen Schrift von vorne herein der tiefere geistige Schriftsinn angelegt war und ist.⁶⁸¹

Es wurde in der Betrachtung des Zugangs von Schwienhorst-Schönberger deutlich, dass es für ihn bei diesen Überlegungen nicht nur um eine Frage literaturwissenschaftlicher Forschung geht, sondern auch um den theologischer Nähr- und Mehrwert der Exegese an sich und wie sie existentiell fruchtbar gemacht werden kann. Ein von ihm immer wieder vorgeschlagener und vertretener Weg ist eine Art „*kontemplative Schriftauslegung*“,⁶⁸² die auch die Erfahrung miteinbezieht. Gleichzeitig warnt er damit vor einer komplett empirisch-positivistischen Exegese, die dem christlich-theologischen Anspruch von Schriftauslegung nicht gerecht werden kann. So führt beispielsweise die konsequente Desemantisierung⁶⁸³ der Natur zu einem immer weiter fortschreitenden Prozess der Entdivinisierung der Schöpfung, bei der „*die Gefahr besteht, dass es keine Verbindung von Gott und der Welt gibt. Die Welt wird die Götter los; wird sich damit [letztlich] auch gottlos?*“⁶⁸⁴

In Conclusio entspricht der Ansatz von Ludger Schwienhorst-Schönberger einer aktualisierten Form der mystischen Schriftauslegung. Die wissenschaftliche Erkenntnis zur Grundlage nehmend, strebt er danach, die tieferen, verborgenen und nur durch existentielle Erfahrungen zugänglichen Sinnpotentiale des Hoheliedes zu erschließen. Doch ist er nicht der einzige, der sich für das geistliche Schriftverständnis einsetzt. Weitere Beispiele der heutigen Zeit werden im nächsten Kapitel vorgestellt.

⁶⁸⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Hohelied* (CiG), Folge 73 (Herv. B.C.).

⁶⁸¹ Vgl. Ib. Folge 73.

⁶⁸² Eine niederschwellige einführende Erläuterung des Konzepts und der Kontemplation allgemein bildet der Artikel: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kontemplation und Schriftauslegung. Zu einigen Anfragen von Regina Polak*, in: BAIER/POLAK/SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Text und Mystik*, 205-230. Eine vollständige kontemplative Auslegung hat er vorgelegt in: DERS., *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg i. Br. 2007.

⁶⁸³ Zur Erläuterung des Begriffs s. http://www.udk-berlin.de/sites/content/themen/forschung/graduierntenkollegbr_1998_2005/veroeffentlichungen/poesis/autoren/desemantisierung_ingo_kottkamp/index_ger.html (zuletzt abger. am 06.05.2014, 12.00Uhr).

⁶⁸⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus*, in: Res et signa (9) 2013, 47-65, 56-58.

2.3 Weitere Zugänge im 21. Jahrhundert

Der bereits häufig in dieser Arbeit zitierte Yair Zakovich vertritt die These, dass ein tieferer Sinn im Hohelied eingebettet ist, der bereits vor Fertigstellung des Gesamtwerkes erkannt und in das Lied selbst eingearbeitet wurde.⁶⁸⁵ Aufbauend auf den Arbeiten Feuilletts, sieht auch Antoon Bastiaensen nichts, was einer allegorischen Hoheliedauslegung aus geschichtlichen Gründen entgegenstünde, sondern er weist vielmehr nach, dass es in der frühesten Zeit der Christenheit eher wie ein heißes Eisen behandelt und deshalb nicht ausgelegt wurde, woraus sich schließen lässt, dass großer Respekt vor dem Geheimnis dieses Textes herrschte.⁶⁸⁶ Ein Argument, das häufiger schon in dieser Arbeit begegnete.⁶⁸⁷

Jean-Marie Auwers betont, dass der Wert vorkritischer Exegese mindestens darin liegt, dass sie anstößig wirkt und damit die Auslegungen der kritischen Exegese auf eine Weise anfragt, die zur weiteren Suche nach Bedeutungspotentialen anreizt.⁶⁸⁸ Sehr viel direkter ist Michael Fishbane. Er spricht offen davon, dass es sich beim Hohelied um ein Abbild der Beziehung Gott – Israel handelt, wie sie in Ez 16 vorgezeichnet wird.⁶⁸⁹ Bei seinem Durchgang durch die jüdische Auslegungsgeschichte – beginnend bei Rabbi Akiba⁶⁹⁰ – spürt man den Einfluss der jahrelangen mythologischen Forschung des Autors.⁶⁹¹ Er weist nach, dass das Hohelied von Gott spricht, der der Braut die Tora als Hochzeitsgabe geschenkt hat und damit den Schlüssel zur königlichen Kammer („*royal chamber*“) liefert.⁶⁹²

Der em. Kieler Alttestamentler Rüdiger Bartelmus sperrt sich beim Hohelied gegen die Aufteilung in literalen und allegorischen Sinn, weil er der Meinung ist, dass das Hohelied „*nie in den Kanon aufgenommen worden wäre, hätte nicht die Möglichkeit bestanden, eindeutig erotisch besetzte, körperbezogene Lexeme theologisch zu lesen, d. h. auf Gott zu beziehen*“. ⁶⁹³

⁶⁸⁵ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 92f. Schwienhorst-Schönberger vertritt diese These ebenfalls (vgl. DERS., *Das Hohelied* (Zenger/Frevel), 480).

⁶⁸⁶ BASTIAENSEN, Antoon A. R., *Die Anfänge der christlichen Hoheliedauslegung*, in: BLÜMER, Wilhelm, HENKE, Rainer [u.a.] (Hg.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka* (Jahrbuch für Antike und Christentum Suppl. 33), Münster 2002, 25-33, 31f.

⁶⁸⁷ Vgl. bspw. B 1.3 in dieser Arbeit. Auch Hieronymus weist darauf hin, dass das Hohelied das letzte Werk der Bibel sein soll, das man liest (vgl. DERS., *Briefe Ilc, 107: An Laeta über die Erziehung ihrer Tochter* 21).

⁶⁸⁸ Vgl. AUWERS, Jean-Marie, *Anciens et moderne face au cantique des cantiques un impossible dialogue?*, in: LEMAIRE, André (ed.), *Congress Volume Leiden 2004*, Leiden 2006, 235-253., bes. 238-240; 253.

⁶⁸⁹ FISHBANE, Michael, *The Song of Songs and Ancient Jewish Religiosity: Between Eros and History*, in: VOIGTS, Manfred, *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, 69-82, 72f.

⁶⁹⁰ Vgl. FISHBANE, *The Song of Songs*, 70; 73-78.

⁶⁹¹ Zur Vertiefung empfehle ich FISHBANE, Michael, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford, NY 2005.

⁶⁹² Vgl. FISHBANE, *The Song of Songs*, 81.

⁶⁹³ BARTELMUS, Rüdiger, *Von jungfräulichen Huris zu »pflückreifen Trauben« (C. Luxenberg) oder: Vom myrrhegetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologi-*

Der ebenfalls in Norddeutschland dozierende Exeget Meik Gerhards gibt in der Einleitung seines Werkes *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt* von 2010 programmatisch an, dass er zwar die historisch-kritische Position vertreten wird, aber davon überzeugt ist, dass man um die Allegorese im Rahmen der Hoheliedauslegung nicht herum kommt.⁶⁹⁴ Er weist an dieser Stelle schon darauf hin, dass er ein ganzes Kapitel seines Werkes dem Thema „*Historisch-kritische Überlegungen zum Hohelied als einer allegorischen Dichtung*“ gewidmet hat.⁶⁹⁵ Als Ergebnis formuliert er folgende These: „*Das Hohelied kann von seinem Ursprung her als religiös-allegorische Dichtung verstanden werden.*“⁶⁹⁶ Das natürliche Hoheliedverständnis sieht er eher dort verankert, wo das Hohelied außerhalb des christlich-biblischen Kanons begegnet⁶⁹⁷ – eine Aussage, die er als Spitze gegen Keel eingeschoben haben dürfte.⁶⁹⁸ Dass der geistige Sinn auch heute noch den Menschen erschlossen werden kann, verdeutlicht er am Beispiel der Matthäuspasion und schafft damit einen Beleg für die bleibende Aktualität des Sinnpotentials geistlicher Schriftauslegung.⁶⁹⁹

Die Frage, was die Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses für die mystische Schriftauslegung bedeutet, ist im Grunde rhetorisch. Die mystische Auslegung des Hohenliedes ist selbst Teil der geistigen Schriftauslegung und damit zeigt sich deutlich, dass es sich bei ihr um kein veraltetes Modell handelt, sondern um ein bedeutendes – wenn nicht das bedeutendste – Sinnpotential für die Hoheliedauslegung des 21. Jahrhunderts. Doch bevor ein endgültiges Fazit gefällt werden kann, betrachten wir in einem letzten Schritt die weiteren exegetischen Zugänge zum Hohelied.

schen Lesung des Hohenlieds – ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme, in: F. HARTENSTEIN u. M. PIETSCH (Hg.), „*Sieben Augen auf einem Stein*“ (Sach 3,9), FS Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen 2007, 21-41, 21.

⁶⁹⁴ Vgl. MEIK Gerhards, *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35), Leipzig 2010, 20f. Er gibt an, dass der Ansatz von Ludger Schwienhorst-Schönberger ihn im Rahmen der Rezeptionsästhetik überzeugt habe (vgl. a.a.O. 22).

⁶⁹⁵ GERHARDS, *Das Hohelied*, 27.

⁶⁹⁶ GERHARDS, *Das Hohelied*, 543.

⁶⁹⁷ Vgl. GERHARDS, *Das Hohelied*, 548.

⁶⁹⁸ Die Einleitung von Keel beginnt mit den Worten: „*Wer das Hhld. in irgend einem anderen Zusammenhang als dem der Bibel anträfe, zögerte kaum, darin eine Sammlung von Liebesliedern zu sehen, was das Büchlein von Haus aus auch ist.*“ (vgl. KEEL, *Das Hohelied*, 9).

⁶⁹⁹ Vgl. GERHARDS, *Das Hohelied*, 544-548.

3. Weitere aktuelle Beobachtungen und Zugänge zum Hohelied

(a) „Die Frau als eroberte Stadt“ – Hld 2,4b metaphorisch gedeutet

Die metaphorische Deutung des Hohelieds findet als Mittelposition zwischen literaler und geistlicher Auslegung in der aktuellen Diskussion eine breite Akzeptanz.⁷⁰⁰ Barbiero begründet sie mit dem Ungenügen der beiden anderen Auslegungsvarianten:

„Both [ways of interpretation] show themselves to be incomplete. It is necessary to reconstruct the two meanings as two aspects of a single reality which is ambivalent in itself. The song is not an allegory, but it is a metaphor, a symbol which refers to something higher. It belongs to the logic of Incarnation: the divine is present in the human and inseparable from it because the love between man and woman is at the same time sensual and spiritual, human and divine.“⁷⁰¹

Wie diese Auslegung funktionieren kann, wird anhand von Hld 2,4b beispielhaft verdeutlicht. Aus der Gliederung heraus ergibt sich eine Abfolge von Monologen, die das Mädchen im Wechsel an den Geliebten und die Freundinnen richtet (Hld 2,1–7). Sie wechseln zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Innen und Außen, Stadt und Natur.⁷⁰² Dieses chaotische Element zwingt die Lesenden innezuhalten und zu fragen, wie eine solche Ebenenverschiebung möglich wird. Die Antwort von Zakovich, die durch andere Exegeten unterstützt wird, lautet: Es handelt sich um einen Tag- bzw. Wachtraum des Mädchens,⁷⁰³ der den besonderen „Rätselcharakter“ dieser Szene unterstreichen soll.⁷⁰⁴ Doch Stefan Fischer vermutet hin-

⁷⁰⁰ Vgl. BARBIERO, *The Song of Songs*, 89; DE ENA, Jean E., *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, Paris 2004, 223-227 (unter Berufung auf die „symbolische“ Auslegung nach Gianfranco RAVASI, *Il Cantico dei cantici* (1992) (vgl. a.a.O. 231)); FISCHER, *Das Hohelied*; GARETT, *Song of Songs*, 150; GRIFFITHS, *Song of Songs*, 54; NIEUVIARTS, Jacques et DEBERGÉ, Pierre, *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (Toulouse, septembre 2001)*, Paris 2002, 205; ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 140.

⁷⁰¹ BARBIERO, *The Song of Songs*, 41 (Herv. B.C.). Für ihn ist der metaphorische Weg eine Konsequenz aus der Mischung von intertextueller Methode und kanonischer Auslegung (vgl. a.a.O. 39; 44). Dies geht in die von Carr vorgeschlagene Richtung (vgl. Kap. A 2). Die Logik nach der Barbiero hier argumentiert entspricht der Darstellung eines *two-level-drama* einerseits und (!) der mariologischen Hoheliedauslegung (vgl. B 2.2; Anhang II – Rupert von Deutz) andererseits.

⁷⁰² Vgl. BARBIERO, *The Song of Songs*, 50; FISCHER, *Das Hohelied*, 60; 144; 174f.; 196; ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 140.

⁷⁰³ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 86; FISCHER, *Das Hohelied*, 60; 81; 94; 113. Ein weiterer Vorschlag wäre, den entropischen Zusammenbruch des settings als Schockerkenntnis anzusehen, die dem Modell eines buddhistischen Koan (Lehrgedicht) entspricht (vgl. REDEPENNING, Dorothea, *SHIR HASHIRIM von Hans Zender – Postmoderne Verknüpfung von Zen-Buddhismus und Hoheliedmystik*, in: HASTETTER, Michaela Ch., „Horch! Mein Geliebter!“: *Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedvertonungen des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien 2006, 348-445, bes. 407-415).

⁷⁰⁴ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 140. Er macht bereits in seiner Einleitung deutlich, dass das Hohelied für ihn nicht zwingend allegorisch auszulegen ist, aber: dass es sich aber sehr wohl um ein weisheitliches Rätselgedicht handeln kann (vgl. a.a.O. 97). Dieses Element hat – wie bereits in der Auslegungsgeschichte festgestellt wurde – Tradition (vgl. B 1.3.4).

ter der Mischung der Orte noch eine weitere Dimension: Das Innere des Hauses bietet der antiken Frau Schutz durch die Konvention zum Preis der Unterordnung unter den Hausherrn.⁷⁰⁵ Wenn sie also von einem anderen Mann außerhalb dieser Mauern träumt, so scheint es sich um die den Geliebten erwartende Frau zu handeln.⁷⁰⁶

Nach dem Vergleich mit anderen Bibelstellen⁷⁰⁷, kommen die Exegeten zu dem Schluss, dass das Feldzeichen als Symbol der Eroberung über einer unterworfenen Stadt bzw. in diesem Fall über der Geliebten errichtet wird.⁷⁰⁸ Die Liebe als Symbol des Feldzeichens deuten alle Ausleger leicht abweichend voneinander: Zakovich sieht darin, unter Berufung auf zahlreiche Gegenbeispiele, eine Aufwertung des alttestamentlichen Liebesbegriffs.⁷⁰⁹ Duane meint es verdeutliche, dass der König nicht als Eroberer, sondern als Befreier und Alliiertes gekommen sei, dessen Liebe sogar den Tod überwindet (Hld 8,6).⁷¹⁰ Barbiero verweist auf das Zusammenspiel von Trinkraum (Hld 2,4a) und Kriegsmetaphern (Hld 2,4b) und darauf, dass die Frau dem altorientalischen Bild entspreche, welches die Kriegs- und Liebesgöttin immer als einer Person darstellt, die erobert werden muss,⁷¹¹ frei nach dem bekannten Sprichwort: „*All is fair in love and war.*“⁷¹²

Griffiths⁷¹³ formuliert die in sich schlüssigste These. Unter Bezugnahme auf die Schlacht gegen die Amalekiter in Num 24; Dtn, 25; 1 Sam 15,27 und 1 Chr 4 sieht er das Banner als ein göttliches Schutzsymbol an. Die „Liebe“ auf dem Banner begegnet nur in Hld 8,7 noch einmal („*Auch mächtige Wasser können die Liebe nicht löschen; auch Ströme schwimmen sie nicht weg. Böte einer für die Liebe den ganzen Reichtum seines Hauses, nur verachten würde man ihn.*“) und beweist sich im erneuten Erweisen ihrer Stärke weiterhin als göttlicher Schutz. Daraufhin kommt er zu dem Schluss, „*that we have a closely woven set of connections between*

⁷⁰⁵ Vgl. FISCHER, *Das Hohelied*, 175; 190-192; 196.

⁷⁰⁶ So zumindest möchte der evangelikale Preacher Barry Webb diese Perikope verstanden wissen (vgl. WEBB, Barry G., *Five festal garments. Christian reflections on The Song of Songs Ruth Lamentations Ecclesiastes Esther* (New Studies in Biblical Theology 10), Downers Grove, IL 2000, 21). Doch damit nicht genug betont er, dass die beiden Protagonisten nur ein Ehepaar sein können, dass sich der ständigen Gefährdung der Unkeuschheit nach Gen 1-3 bewusst ist (vgl. a.a.O. 30f.). Den Rest seiner wissenschaftlichen Integrität büßt er ein, als er daraus traditionalistisch überhöhte und dogmatisch eher fragwürdige Schlüsse zieht (vgl. 32f.). Wie schon der an anderer Stelle zitierte Kommentar eines evangelikalen Auslegers, ist auch dieser für wissenschaftliche Zwecke bestenfalls mit Vorsicht zu genießen.

⁷⁰⁷ S. dazu auch Anhang I.

⁷⁰⁸ Vgl. BARBIERO, *The Song of Songs*, 89; DUANE, *Song of Songs*, 150; FISCHER, *Das Hohelied*, 199; GRIFFITHS, *Song of Songs*, 54; NIEUVIARTS/DEBERGE, *Les nouvelles voies de l'exégèse*, 174f.

⁷⁰⁹ Vgl. ZAKOVICH, *Das Hohelied*, 35, 112. Die Gegenbeispiele lauten: Ri 14,16; 17,4,15; 1 Kön 11,1-2; Gen 34,3; 2 Sam 13, 1.4.15; Gen 29,18.30; 1 Sam 1,5; Est 2,17; 2 Chr 11,21.

⁷¹⁰ DUANE, *Song of Songs*, 150.

⁷¹¹ BARBIERO, *The Song of Songs*, 89f.

⁷¹² SMEDLEY, Frank E., *Frank Fairlegh: or Scenes from the life of a private pupil* (Classic Reprint Series), o. A. 2012.

⁷¹³ Vgl. für den Abschnitt GRIFFITHS, *Song of Songs*, 54.

the Lord as protective banner – vexillum as synecdoche for Dominus – and caritas“.⁷¹⁴ Von dort aus ist es – wie er selbst bemerkt – nur eine „Haaresbreite“ entfernt zu sagen, dass Gott der Bräutigam ist,⁷¹⁵ der sich auch in „*der Flamme des Jah*“ (Hld 8,6f.) offenbart.⁷¹⁶ Dieser Frage soll auch im letzten Kapitel noch einmal nachgegangen werden.

(b) Ist Gott im Hohelied?

Die Idee einer Götterhochzeit (hieros gamos) nach altorientalischem Muster als Vor–bild des Hohelieds kam erstmals nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf.⁷¹⁷ Martti Nissinen zieht von dieser Feststellung ausgehend die Linien der Theorie bis in die 60er-Jahre, wo sich mit dem Kommentar von Rudolph eine Krise der Theorie einstellt, die ihre Tragfähigkeit bis heute in Frage stellt.⁷¹⁸

Nichts desto trotz weist Nissinen nach, dass Pope, Keel und Müller einige Elemente der Theorie mit sich genommen haben, was darauf schließen lässt, dass sich ein Funken Sinnpotential erhalten haben muss.⁷¹⁹ In einem weiteren Schritt entschlüsselt er die altorientalischen Quellen von Sumer bis Akkad in der Zeit des ersten vorchristlichen Jahrtausends⁷²⁰ und weist nach, dass es die Vorstellung einer Personalunion von König und Gottheit gab.⁷²¹ Unter der Überschrift „*Bringing God back to the Song of Songs*“ entfaltet er nun die Theorie eines *two–level–dramas* von Sexualität und Spiritualität⁷²², die ihn zu drei Erkenntnissen führt: (1) Eine rein literale Deutung des Hohelieds erfasst nicht das gesamte vorhandene Sinnpotential, dass sich aus den Quellen rekonstruieren lässt. (2) Auch wenn das Hohelied im liturgischen Kontext zur Anwendung kommt, ist kein (sexuelles) Kultritual aus dem Hohelied zu erheben. (3) Liebe ist die einzige Möglichkeit, die prinzipiellen Unterschiede von Gott und Mensch, Gottheit und König, Mann und Frau zu egalisieren, daher kann eine göttliche Präsenz im Hohelied nicht ausgeschlossen werden.⁷²³

Diese Argumentation wird gestützt durch Beobachtungen von Cheryl Exum, die im Hohelied die Verhaltensweisen der weiblichen und männlichen Protagonisten vergleicht und zu dem

⁷¹⁴ GRIFFITHS, *Song of Songs*, 54.

⁷¹⁵ Vgl. Ib. 54.

⁷¹⁶ BARBIERO, *The Song of Songs*, 90.

⁷¹⁷ Vgl. NISSINEN, Martti, *Song of Songs and Sacred Marriage*, in: DERS., (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (Suppl. to Vetus Testamentum 148), Leiden, Boston 2012, 173-218, 175.

⁷¹⁸ Vgl. Ib. 180.

⁷¹⁹ Vgl. Ib. 191-196; 200.

⁷²⁰ Vgl. Ib. 205-207.

⁷²¹ Vgl. Ib. 202.

⁷²² Vgl. Ib. 212-214.

⁷²³ Vgl. Ib. 215-218.

Schluss kommt, dass nur eine „*figurative*“⁷²⁴ Vereinigung gemeint sein kann, die um der Möglichkeit einer Identifikation der Lesenden mit den Figuren klarstellt, dass nicht Salomo und die Königin von Saba gemeint sind.⁷²⁵ Darüber hinaus will die Autorin nicht entscheiden, ob es sich um eine Mann – Frau Konstellation handelt oder ob nicht doch Gott einer der Protagonisten ist.⁷²⁶ Auch wenn viele Fragezeichen hinter dieser These stehen, lässt sich nicht von der Hand wiesen, dass das figürliche Auftreten Gottes im Hohelied aus wissenschaftlicher Sicht nicht ausgeschlossen werden kann.

4. Fazit und Ausblick

Mit den vorhergegangenen Sätzen endet die Untersuchung dieser Arbeit und es ist an der Zeit das Fazit zu ziehen. Die Ausgangsfrage war, ob theologische Exegese noch zeitgemäß ist. Kurz gesagt ist die Antwort ja. In der Methodendiskussion wurde nachgewiesen, dass die theologische Exegese in Form der patristischen Schriftauslegung noch nicht ad acta zu legen ist. Auch der Aspekt der Inspiration wurde näher beleuchtet und führte zu der Erkenntnis, dass die partielle Inspiration von Bibelkommentaren und Übersetzungen nicht auszuschließen ist. Die textkritische Untersuchung des exemplarischen Verses Hld 2,4 ergab, dass die Vulgata-Übersetzung denkbar, wenn auch unwahrscheinlich ist. Es besteht also die Möglichkeit, dass eine Inspiration Origenes bzw. Hieronymus dazu brachte den Vers auf eine bestimmte Weise zu lesen, damit eine sonst vielleicht niemals gefundene Sinnnuance niemals hätte entfaltet werden können. Wichtig ist diese Feststellung auch deshalb, weil die Sinnoffenheit des biblischen Textes m. E. nicht gleichgesetzt werden kann mit einem selbstständigen entdecken von Sinnpotentialen. Darum ist ein gewisser systematischer Zugang im Herangehen an die Arbeit wichtig gewesen. In der Auslegungsgeschichte habe ich wichtige Persönlichkeiten und ihre Hoheliedauslegungen vorgestellt. Origenes, Beda, Bernhard, Wilhelm u.v.a. hatten jeweils einen ganz speziellen Zugang zu Hld 2,4. Dennoch zieht sich der Gedanke der mystischen Annäherung an Gott durch ihre Kommentare. Egal welche Nuance sie aus Hld 2,4 herauslasen, es ging ihnen immer darum die Liebe Gottes den Suchenden näherzubringen. Die Gedanken, die diese Menschen hatten, waren nicht einfach nur interessant oder von weltliterarischem Wert, sondern sie wollten existentiell weiterhelfen. Sie sahen und sehen die Aufgabe der Exegese darin, den Menschen

⁷²⁴ EXUM, Cheryl J., *The Poetic genius of the Song of Songs*, in: HAGEDORN, Anselm, C. (Hg.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346), Berlin, New York 2005, 78-96, 84.

⁷²⁵ Vgl. Ib. 83-87.

⁷²⁶ Vgl. Ib. 84.

einen Weg zum Heil zu zeichnen, den jeder für sich erfahren muss. Die Gedanken sind damals so aktuell wie heute und deshalb gehe ich davon aus, dass die Auslegungsgemeinschaft, die diesen Vers – immer in Treue zu den Glaubenssätzen und in keinerlei schismatischen Tendenzen – ausgelegt hat vom Heiligen Geist inspiriert ist.

Im dritten und letzten Teil untersuchte ich die Frage, inwieweit heute noch das Motiv der *ordinatio caritatis* und theologische Formen von Schriftauslegung rezipiert bzw. angewandt werden. Im Hintergrund steht der Auftrag von DV 12 die traditionellen mit den einzelwissenschaftlichen Methoden zu kombinieren und so zu einer umfassend gültigen Erkenntnis über den Bibeltext zu gelangen. Das Ergebnis ist durchwachsen: Es gibt sowohl Gegner der traditionellen Auslegung als auch Ablehner einer Synthese und Befürworter derselben. Die *ordinatio caritatis* wird noch rezipiert – allerdings weit weniger als es möglich wäre. Nach diesen Rekapitulationen der Arbeitsergebnisse möchte ich gerne mit offenen Fragen für künftige Exeget*innen schließen:

- (a) Die Auslegung von Hld 2,4 zeigt, dass noch lange kein Ende der geistigen Schriftauslegung abzusehen ist. Es ist fraglich, ob nicht in der Exegese ein Umdenken einsetzen muss, zurück zum Denken der Väter. Die Bedeutung der Auslegungsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Inspiration.
- (b) Die Frage, wie einzelwissenschaftliche Methodik, theologische Erkenntnis und aus spiritueller Erfahrung gewonnenes Wissen in der Auslegung biblischer Texte zusammengeführt werden, ist noch lange nicht ausreichend beantwortet. Es sollte aber eine Aufgabe künftiger Exegese sein, sich mit dieser Frage zu beschäftigen, weil die historische Methode nicht ausreichend dem Menschen auf seiner Suche zu helfen und rein erfahrungsbetonte Exegese unwissenschaftlich wird.
- (c) Welchen Stellenwert hat die Exegese innerhalb der Theologie? Dazu gehört die Frage: Wie sieht Theologie im 21. Jahrhundert aus? Hat sie noch einen Mehrwert für den sie entsteht oder ist der Dialog mit anderen Wissenschaften nichts anderes mehr als das Beatmen einer altersschwachen Disziplin, die ihr Ende hinausschleichen will?

Für diese Arbeit soll es damit genug sein. Wichtig ist sich am Ende bewusst zu halten:

„*Finis est dilectio Dei*“⁷²⁷.

⁷²⁷ *Glossa ordinaria* (PL 113 ci 128).

Anhang und Verzeichnisse

Anhang I – Übersicht über lexematische Verknüpfungen von Hld 2,4

Wort	EÜ	Vg	LXX	MT
Weinhaus	/	/	/	Est 7,8 (Raum für Trinkgelage)
geführt (werden)	63x im AT: Themen: Tora=Gott rettet aus Ägypten 31x Geschichtsbücher & Schriften=9x s.o. Propheten 4x=Rechtsterminus → hier führt immer Gott den Menschen 19x führt der Mensch (meist negativ konnotiert) Fazit: zu führen scheint ein göttliches Privileg zu sein	Dtn 9,4 Hld 1,4 Ez 8,7.16; 11,1 (in Ez 40f. gehäuft; 42–45 erwähnt) MT & Vg agieren parallel In Ez 40–45 ist ein Hauptthema die Rückkehr aus dem Exil. Es geht also um <u>Wiedervereinigung</u> . Das passt zu Hld 1,4 & 2,4.	1 Kön 12,24 (verwendet als einzige Stelle auch den Imperativ) Es lässt sich <u>keine Besonderheit</u> feststellen	Dtn 9,4 Hld 1,4 Ez 40,2 Die drei weiteren Erwähnungen handeln vom Auszug aus Ägypten, der Rückkehr aus dem Exil und der ersten Kammer. Es scheint immer um <u>einen Neuanfang</u> zu gehen
Liebe	AT 140x (400x in der Bibel) ⁷²⁸ – gehäuft in den Büchern der Weisheit – 17x Hld – 13x Hos Fazit: Liebe ist ein <u>wichtiges Thema</u> z. Zt. des Hld.	Caritas 8x – Spr 10,2; 15,17 – Hld 2,4; 3,10; 8,7 – Jer 2,33; 31,3 – Hos 11,4 Auch hier tritt der Terminus <u>in Spätschriften</u> auf; oft im Hld (37%)	Agape 20x – 10x Hld – Koh 9,1 – 9x Sonstige Fazit: Fokus auf den <u>weisheitlichen Schriften</u> ; wichtig im Hld (50%)	14x TNK – 6x Hld – 2 Sam 13,15 – Koh 9,1 Fazit: Das <u>Hld.</u> verwendet den Begriff am meisten (43%)
<i>ordinavit</i>	/	<i>Nur in 2,4 (insg. 13 verwandte Begriffe im AT)</i> <i>Fazit: als hapax legomenon nicht speziell genug</i>	<i>Ἔταξε</i> <i>Hag 1,5</i> <i>τάξις</i> ⁷²⁹ Fazit: es gibt <u>keine augenfälligen Gemeinsamkeiten</u>	/
Feldzeichen, Banner	21x im AT: – Ex 17,15f. – Num 2&10 (mehrfach) – Jes 5,26; 13,2; 30,17; 31,9 – Jer 51,12.27 Fazit: passt thematisch zur Eroberung	Aspectus (VgN) – 13x AT – 2x Jes – Nah 2,4 – 13x Ez – 3x Dan – Joe 2,4 Fazit: wahrscheinlichere Übersetzung	/	גִּלְגָּל Num 1,52; 2,2f.; 2,10.18.25; 10,14.18.22.25 Fazit: es geht um <u>Sieg und Eroberung</u>

⁷²⁸ Da das Deutsche nicht zwischen verschiedenen Liebesbegriffen unterscheidet, wäre hier eine Untersuchung aufwendiger, als es dieser Rahmen erlaubt.

⁷²⁹ REHKOPF, Friedrich, *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen 1989, 283. Er zählt das Wort τάξις „Ordnung“ 19x in der Bibel und Hld 2,4 zählt dazu.

Anhang II – Auswahlbibliographie zu weiteren mystischen Auslegungen im Mittelalter

Rupert von Deutz (ca. 1070–1129)

Es handelt sich hier um den ersten konsequent marianischen Kommentar. Durch den starken Bezug auf Maria durchbricht dieser Kommentar das kollektive Denken und eröffnet eine neue Freiheit im Umgang mit der Auslegung, die es bspw. Bernhard erlaubt freier zu sprechen. Dieser Kommentar markiert damit den Übergang von der karolingischen Zeit ins Hochmittelalter auf Seiten der monastischen Hohelied–Auslegungen.

DINZELBACHER, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, München [u.a.] 1994 (bes. 103–104; 354).

FINGER, Heinz (Hg.), *Rupert von Deutz – ein Denker zwischen den Zeiten?. Internationales Symposium der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln und des Instituts für Christliche Philosophie der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck (20. bis 22. September 2007). Tagungsband* (Libelli Rhenani 31), Köln 2009 (bes. 185–199; 200–214).

MEIER, Christel, *Ruperts von Deutz Befreiung von den Vätern : Schrifthermeneutik zwischen Autoritäten und intellektueller Kreativität*, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 73, 2 (2006), 257–289.

OHLY, Friedrich, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957 (bes. 122–132).

RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (bes. 212).

RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik I*, München 1990 (bes. 253).

SALGADO, Jean M., *Les considérations mariales de Rupert de Deutz (+ 1129 ... 1135) dans ses "Commentaria in Canticum Canticorum"*, in: *Divinitas* 32, 3 (1988), 692.

SCHREIBER, Edith M.: *Inkarnation bei Rupert von Deutz : Zum Verhältnis von Vorherbestimmen und Vorherwissen Gottes*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 115, 2 (1993), 121–138.

VAN ENGEN, John H., *Rupert von Deutz*, Berkley, Los Angeles [u.a.] 1983 (bes. 291–298; 368f.).

DERS., *Rupert of Deutz and William of Saint-Thierry*, in: *Revue bénédictine* 93, 3 (1983), 327–336.

VON DEUTZ, Rupert, *Commentaria in Canticum Canticorum. Kommentar zum Hohenlied. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Helmut (†) und Ilse Deutz (FC 70/1)*, Turnhout 2005 (bes. 11–34; 55–60; 98; 204–207).

Das sog. St. Trudperter Hohe Lied (THL, um 1150)

Dieses Werk steht am Beginn der deutschen Mystik und ist eines der ersten volkssprachlichen Dichtungen. Es kommentiert das Hohelied für eine Gruppe benediktinischer Nonnen und steht in großer Nähe zu anderen deutschen Mystikern wie Williram von Ebersberg, dem es eine Zeit lang zugeschrieben wurde.

- DINZELBACHER, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, München [u.a.] 1994 (bes. 25; 135).
- HUMMEL, Regine, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert. ‚St. Trudperter Hoheslied‘, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry*, Göttingen 1989 (bes. 17–41; 78–79; 85–87; 99; 103).
- JEEP, John M., *Remaning Friends: A reappraisal of a Passage in the St. Trudperter Hohelied*, in: *Women in Germany Yearbook* 26, Nebraska 2010, 197–199.
- KÖPF, Ulrich, Art. *‚Hoheslied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/I‘*, in *TRE* 15, 508–513 (bes. 509–510).
- KELLER, Hildegard E., *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hohesliedes im Horizont der Inkarnation*, Berlin, New York [u.a.] 1993.
- KNOCH, Otto B. u. SCHOLTISSEK, Klaus, Art. *‚Bibelübersetzungen‘*, in: *LTHK*³ 2, Freiburg i.Br. 1994, 382–396.
- KÜSTERS, Urban, *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied–Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985.
- LANDGRAF, Margot, *Das St. Trudperter Hohelied. Sein theologischer Gedankengehalt und seine geschichtliche Stellung, besonders im Vergleich zu Williram von Ebersberg*, Erlangen 1935.
- MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland II. Entfaltung*, Freiburg i. Br. 1996 (bes. 530).
- MENHARDT, Hermann, *Das St. Trudperter Hohe Lied. Kritische Ausgabe* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 21), Halle (Saale) 1934.
- DERS., *Das St. Trudperter Hohe Lied. Kritische Ausgabe. Text, Wörterverzeichnis und Anmerkungen* (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 22), Halle (Saale) 1934.
- OHLY, Friedrich (Hg.), *Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hrsg. von Friedrich Ohly unter Mitarbeit von Nicola Kleine* (Bibliothek des Mittelalters 2), Frankfurt/M. 1998.
- DERS., *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957 (bes. 8; 280–302).
- DERS., *Eine Lehre der liebenden Gotterkenntnis. Zum Titel des St. Trudperter Hohenlieds*, in: *Aufsätze. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 121 (1992), 300–404.
- RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik. Zweiter Band. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993 (bes. 22–52).
- SAUER–GEPPERT, Waldtraut–Ingeborg, *Wörterbuch zum St. Trudperter Hohen Lied. Ein Beitrag zur Sprache der mittelalterlichen Mystik*, Berlin, New York 1972.
- SPITZ, Hans–Jörg, *‚Spiegel der Bräute Gottes‘. Das Modell der vita activa und vita contemplativa als strukturierendes Prinzip im St. Trudperter Hohen Lied*, in: RUH, Kurt (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg* 1984, 481–493.

DERS., *Zur Lokalisierung des St. Trudperter Hoheliedes im Frauenkloster Admont*, in: Aufsätze. Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 121 (1992), 174–177 (bes. 176f.).

WISNIEWSKI, Roswitha, *Das frühmittelhochdeutsche Hohe Lied – sog. St. Trudperter Hohes Lied –. Mit dem Text der Klosterneuburger Handschrift* (Information und Interpretation 1), Frankfurt/M. 1995.

WRITZE, Maria, „*Das Weinmotiv im St. Trudperter Hohelied*“, Diplomarbeit Wien 2009 (bes. 9; 29; 109–111).

Die Schule von St. Victor, im Bes. Thomas Gallus von Vercelli (1200–1246)

Die Mitglieder der Schule von St. Victor haben sich ebenfalls stark mit der Mystik und teilweise auch mit dem Hohen Lied befasst. Das besondere an ihnen ist, dass sie weniger affirmativ, als spekulativ vorgegangen sind und deshalb von Origenes und vor allem Bernhard von Clairvaux quasi unberührt bleiben und einen eigenen Weg beschreiten.

ASTELL, Ann W., *Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, London 1990, 74–88.

BARBET, Jeanne u. RUELLO, Francis, *Un commentaire vercellien du Cantique des cantiques: «Deiformis anime gemitus»*, Turnhout 2005.

BERNDT, Rainer, *Schrift – Schreiber – Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*, Berlin 2005 (bes. 11–27).

DINZELBACHER, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, München [u.a.] 1994 (bes. 25; 73; 141–143; 383; 392).

FEISS, Hugh, *On love. A selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St Victor* (Victorine texts in translation 2), Turnhout 2011 (bes. 113–182; 148; 338).

HARKINS, Franklin T., *Interpretation of Scripture. Theory. A selection of works of Hugh, Andrew, Richard and Godfrey of St Victor, and of Robert of Melun*, Turnhout 2012 (bes. 203–252; 280–282; 478–494).

KÖPF, Ulrich, Art. „*Hohes Lied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/1*“, in TRE 15, 508–513 (bes. 510).

LAWELL, Declan A. arbeitet gerade an der Reihe „*Thomae Galli opera*“, in welcher auch eine neue Übersetzung des Hohelied-Kommentars angedacht ist.

MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland 2. Entfaltung*: Freiburg i. Br. 1996 (bes. 553–638).

DERS., *Die Mystik im Abendland 3. Blüte: Männer und Frauen der neueren Mystik (1200–1350)*, Freiburg i. Br. 1999 (bes. 152–213).

DERS., 'Thomas Gallus and Dionysian Mysticism', in: *Studies in Spirituality*, 8, (1998), 81–96.

OHLY, Friedrich, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957 (bes. 218–228).

RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (bes. 152; 181–185; 227f.; 238f.; 312; 317).

ROREM, Paul, *Bonaventure's ideal and Hugh of St. Victor's comprehensive biblical theology*, in: *Franciscan studies* 70 (2012), 385–397.

RUH, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik I*, München 1990 (bes. 358–408).

DERS., *Geschichte der abendländischen Mystik III*, München 1996 (bes. 57–81).

SICARD, Patrice (Hg.), *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout 1991.

Petrus Johannes Olivi (1247/48–1296/98)

In diesem Kommentar wird der Versuch einer Verbindung von zisterziensischer und victorinischer Auslegung unternommen. Vor allem Bernhard von Clairvaux und Thomas Gallus von Vercelli werden in Beziehung gesetzt.

BORZUMATO, Francesca, *Spunti di ricerca dall' Expositio in Canticum Canticorum di Pietro di Giovanni Olivi*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 91,1 (1998), 551–570.

DINZELBACHER, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, München [u.a.] 1994 (bes. 176).

KÖPF, Ulrich, Art. „*Hoheslied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/1*“, in *TRE* 15, 508–513 (bes. 510).

MCGINN, Bernard, *Die Mystik im Abendland 3. Blüte: Männer und Frauen der neueren Mystik (1200–1350)*, Freiburg i. Br. 1999 (bes. 228–236).

SCHLAGETER, Johannes, *Die Bedeutung des Hoheliedkommentars des Franziskanertheologen Petrus Johannis Olivi (+1298). Argumente für eine neue Edition*, in: *WiWe* (1995), 137–151.

DERS., *Von göttlicher in menschlicher Liebe: Petrus Johannes Olivi: Expositio in Canticum Canticorum*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 91,1 (1998), 517–532.

DERS. (Hg.), *Expositio in Canticum Canticorum* (Collectanea Oliviana 2), Grottaferrata 1999.

Richard Rolle of Hampole (1290/1300–1349)

Dieser Autor ist ein berühmtes Beispiel englischer Mystik und des Eremitentums. Gerade in ihm zeigt sich noch einmal ein ganz eigener Zugang zum Hohenlied.

ASTELL, Ann W., *Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, London 1990 (bes. 105–158; 160–176).

CLARK, John P. H., *Richard Rolle*, in: *The Downside review* 101 (1983, 343) 108–139.

DERS., *Richard Rolle as a biblical commentator*, in: *The Downside review* 104 (1986, 356) 165–213.

RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (bes. 375f.).

RIEHLE, Wolfgang, *Englische Mystik des Mittelalters*, München 2011.

DERS., *Wesenszüge der eremitischen Mystik in England*, in: RUH, Kurt (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, 300–312 (bes. 304–310).

SOHN, Frank: *Richard Rolle and the medieval doctrine of election*, in: *The Downside review* 122 (2004, 429), 235–258.

DERS. *The contemplative vocation in two works of Richard Rolle*, in: *The Downside review* 123 (2005, 431), 79–108.

WAKELIN, Martyn F., *Richard Rolle and the language of mystical experience in the fourteenth century*, in: *The Downside review* 97 (1979, 328), 192–203.

Jean Gerson (1369–1429)

Jean Gerson wird hier stellvertretend für die vielen Kommentatoren genannt, die im 14. und 15. Jahrhundert die Hoheliedauslegung an ihren großen Vorgängern ausrichteten. Es kam wenig eigenständiges Denken auf, da man bemüht war ganz im Geiste der Vorgänger zu bleiben und diese(n) richtig zu deuten. Es handelt sich um eine ähnliches Phänomen wie in der karolingischen Zeit, in welcher auch das Bewahren dem Spekulieren vorgezogen wurde.

BAUER, Martin, *Johannes Gerson: Begriff und vermittelte Erkenntnis der Wirklichkeit*, in: *Franziskanische Studien* 59,1 (1977) 15–28.

DIEZ, Karlheinz, *Das Kirchenväterverständnis bei Johannes Gerson*, in: ARNOLD, Johannes, *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, 2004, 823–840.

KÖPF, Ulrich, Art. „*Hoheslied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/1*“, in *TRE* 15, 508–513 (bes. 510).

MACGUIRE, Brian P.: *Gerson and Bernard. Languishing with Love*, in: *Cîteaux* 46, 1/2 (1995), 127.

RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (bes. 377–379).

Dionysius Carthusianus (1402/03 –1471)

Der bedeutendste Summenkommentar am Übergang von Mittelalter und Neuzeit. Von ihm sagt Riedlinger am Ende seines Werkes: „*Wie ein mit Früchten beladener, herbstlicher Baum steht er am Ende eines ganzen Zeitalters der Hoheliederklärung.*“ (RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche*, 398).

DINZELBACHER, Peter, *Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Paderborn, München [u.a.] 1994 (bes. 386f.).

KÖPF, Ulrich, Art. „*Hoheslied III. Auslegungsgeschichte im Christentum/1*“, in *TRE* 15, 508–513 (bes. 510).

LÖFSTEDT, Bengt, *Zu den Quellen des Dionysius Carthusianus*, In: *Sacris erudiri* 40 (2001), 469–485.

- MACKEN, Raymond, *The intellectual intuition of the infinity of God in the philosophy of Denys the Carthusian*, in: Franziskanische Studien 68, 3 (1986), 237–246.
- MANGEL, Johannes, *Kartäuserorden und Visionsliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: SÖNKE, Lorenz (Hg.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski*, Stuttgart 2002, 289–316.
- PODELECH, Stefan, *Discretio: Zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser*, Salzburg 2002.
- RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958 (bes. 396–398).
- WASSERMANN, Dirk, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, Salzburg 1996.

Literaturverzeichnis⁷³⁰

Primärliteratur

(a) Ausgaben der Bibel und anderer Heiliger Schriften

Biblia Sacra Vulgata Nova. Pontifica Commissio pro nova vulgata bibliorum editione. Libri Sapientiales, Roma 1977.

Die Bibel. Übersetzt von Hans Bruns, Gießen ¹⁵2009.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Aus der Vulgata mit Bezug auf den Grundtext übersetzt von Dr. Joseph Franz von Ullioli, weiland katholischer Domprobst in Augsburg. Text der vom apostolischen Stuhle approbierten Ausgabe, Dinglingen (Baden) 1937.

Elberfelder Bibel, Wuppertal 2006.

GRYSON, Roger u. WEBER, Robert, *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart ⁵2007.

HAMP, Vinezenz, STANZEL, Meinrad, KÜRZINGER, Josef, *Die Bibel*, Gießen 2007.

Koran. Der Heilige Qur-ân. Arabisch und Deutsch. Achte überarbeitete Taschenbuchauflage. Herausgegeben unter der Leitung von Hadhrat Mirza Masroor Ahmad, Frankfurt 2009.

Lutherübersetzung 1844. Die Bibel oder: die ganze Heilige Schrift des Alten Testaments und Neuen Testaments; nach der Übersetzung von D. Martin Luther von Ehrenfeld Liebich, Hirschberg ²1844.

Lutherübersetzung 1914: Die Heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Neu durchgesehen (1914) nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text, Wien 1954.

Original Lutherübersetzung: Evangelisch Deutsche Original-Bibel von 1741. Hebräischer und Griechischer Originaltext mit der Deutschen Originalübersetzung Martin Luthers, Bd. 1, Berlin 1986.

SCHENKER, Adrian [u.a.] (Hg.), *Biblica Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata*, Stuttgart ⁵1997.

SCHULZ-FLÜGEL, Eva, *Epithalamium sive explanatio in canticis canticorum (Vetus Latina 26)*, Freiburg 1994.

ZENGER, Erich (Hg.) *Stuttgarter Altes Testament: Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart ³2005.

⁷³⁰ Die in der Arbeit verwendeten literarischen Abkürzungen folgen SCHWERTNER, Siegfried M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Ausgabe 2 (IATG2)*, Berlin 1992.

(b) *Monographien und lehramtliche Schreiben*

- AMBROSIUS VON MAILAND, *Qua continentur libri Exameron, de paradiso, de Cain et Abel, de Noe, de Abraham, de Isaac, de bono mortis* (CSEL 32), Wien 1896.
- BEDA VENERABILIS, *Opera. Pars II, Opera exegetica 2B. In Tobiam. In Proverbia. In Cantica canticorum. Cura et studio D. Hurst. In Habacuc. Cura et studio J. E. Hudson* (CCSL 119B), Turnhout 1983 (bes. 213–215).
- DERS., *On the Song of Songs and selected writings. Translated, edited and introduced by Arthur Holder. Prefaced by Benedicta Ward* (The Classics of Western Spirituality), Mahwah, NJ 2011.
- DE LUBAC, Henri, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen Übertragen und eingeleitet von Rudolf Voderholzer* (Theologia Romanica XXIII), Fribourg 1999.
- FRANK, K. Suso, *Origenes und Gregor der Große. Das Hohelied*, Einsiedeln 1987.
- FRANZISKUS [Papst], Enzyklika „*Lumen Fidei*” (29.06.2013).
- GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Introduction, Traductions, Notes et Index par Rodrigue Bélanger* (SC 29), Paris 1984.
- DERS., *Moralia in Job. Introductions et Traductions par Robert Gillet* (SC 32), Paris 1974.
- GREGOR VON NYSSA, *In Canticum canticorum Homiliae. Homilien zum Hohenlied. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl*, Freiburg, Basel [u.a.] 1994.
- GUGLIEMO DI SAINT-THIERRY. *Commento Ambrosiano al Cantico die cantici. Introduzione, traduzione e note di Gabriele Banterle* (Tutte le Opere de Sant’ Ambrogio. Extra 27), Milano 1993.
- JOHANNES PAUL II. [Papst], „*Scripturam Thesaurus*” (25.4.1979).
- DERS., *Katechismus der Katholischen Kirche (Catechismus Catholicae Ecclesiae)*, München, Wien [u.a.] 1993.
- KÖNIG, Barbara, *Apponius. Die Auslegung zum Lied der Lieder. Die einführenden Bücher I–III und das christologisch bedeutsame Buch IX eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 21), Freiburg i. Br. 1992.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques. Introduction, Traduction et Notes de Dom Olivier ROUSSEAU* (SC 37), Paris ²1966.
- DERS., *Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, Traduction, Notes et Index par Luc BRESARD et Henri CROUZEL avec la collaboration de Marcel BORRET* (SC 375–376), Paris 1991–1992.

- DERS., *The Song of Songs Commentary and Homilies. Translated and Annotated by R. P. Lawson* (Ancient Christian Writers 26), New York, NY 1956.
- DERS., *In Lucam Homiliae. Homilien zum Lukasevangelium I. Übersetzt und eingeleitet von Hermann–Josef Sieben* (FC 4, I–II), Freiburg 1991.
- PAUL VI. [Papst], *Ansprachen*, AAS 59 (1065).
- PIUS XII. [PAPST], Enzyklika „*Mystici corporis*“ (29.06.1943).
- RAHNER, Karl, *Zur Theologie und Spiritualität in der Pfarrseelsorge*, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich 1980.
- RAHNER, Karl u. VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. ³⁵2008.
- ROBERT VON TUMBLANIA, *Expositio beati Gregorii papae super Cantica canticorum*, Inkunabel angekauft in Wien 1899, Blatt 12.
- WILHELM VON SAINT–THIERRY, *Auslegung des Hohenliedes. Herausgegeben von der Zisterzienserinnen Abtei Eschenbach* (Texte der Zisterzienser–Väter 3), Eschenbach 1990.
- WINKLER, Gerhard B. (Hg), *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke lateinisch/deutsch V*, Innsbruck 1994.
- DERS., *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch VI*, Innsbruck 1995.

Sekundärliteratur

(a) *Monographien, Zeitschriftenartikel und (Beiträge in) Sammelbände(n)*

- ASTELL, Ann W., *Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca, London 1990.
- AUWERS, Jean–Marie, *Anciens et moderne face au cantique des cantiques un impossible dialogue?*, in: LEMAIRE, André (ed.), *Congress Volume Leiden 2004*, Leiden 2006.
- BAIER, Karl, POLAK, Regina, SCHWIENHORST–SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Text und Mystik. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis* (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaften 6), Wien 2013.
- BARTELMUS, Rüdiger, *Von jungfräulichen Huris zu »pflückreifen Trauben« (C. Luxenberg) oder: Vom myrrhegetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Lesung des Hohenlieds – ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme*, in: F. HARTENSTEIN u. M. PIETSCH (Hg.), „*Sieben Augen auf einem Stein*“ (Sach 3,9), *FS Ina Willi–Plein zum 65. Geburtstag*, Neukirchen 2007, 21–41.

- BASTIAENSEN, Antoon A. R., *Die Anfänge der christlichen Hoheliedauslegung*, in: BLÜMER, Wilhelm, HENKE, Rainer [u.a.] (Hg.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnllka* (Jahrbuch für Antike und Christentum Suppl. 33), Münster 2002.
- BIRNBAUM, Elisabeth u. SCHWIENHORST–SCHÖNBERGER, Ludger (Hg.), *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Kohéletkommentar des Hieronymus* (BETL 268), im Erscheinen begriffen.
- BRESARD, Luc, *Bernard e Origène commentent le Cantique. I. Introduction I*, in: *Collectanea Cisterciensia* 44,1 (1982), 111–130.
- Ders., *Bernard e Origène commentent le Cantique. II. Bernard s'inspire d' Origène 1* in: *Collectanea Cisterciensia* 44,2 (1982), 183–292.
- Ders., *Bernard e Origène commentent le Cantique. III. Bernard s'inspire d' Origène 2*, in: *Collectanea Cisterciensia* 44,2 (1982), 293–308.
- BROWN, Peter, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.
- DASSMANN, Ernst, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), Münster 1965.
- DERS., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
- DELFGAAUW, Pacifique, *La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard*, in: *Analecta Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 234–252.
- DEMURA, Miyako, *Origen's allegorical interpretation and the philological tradition of Alexandria*, in: HEIDL, György u. SOMOS, Robért (ed.), *Origeniana Nona. Origen and the religious practice of his time. Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005* (BETL 228), Leuven 2009, 149–158.
- DESELAERS, Paul, *Einübung und Weisung. Das Hohelied Salomos*, in: *Geist und Leben* 79 (1998), 442–453.
- FEUILLET, André, *Comment lire le Cantique des Cantiques. Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953.
- DERS., *La double insertion de Cantique des Cantiques dans la vie communauté chrétienne et dans la tradition religieuse de l'ancien testament*, in: *DIVINITAS* 35 (1991), 3–18.
- FIEDROWICZ, Michael, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Traditio Christiana 10), Bern, Berlin [u.a.] 1998.
- DERS., *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg, Basel [u.a.] 2007.

- FISHBANE, Michael, *The Song of Songs and Ancient Jewish Religiosity: Between Eros and History*, in: VOIGTS, Manfred, *Von Enoch bis Kafka. Festschrift für Karl E. Grözinger zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, 69–82.
- FRANK, K. Suso, *Das Hohelied in der frühen Mönchsliteratur*, in: *Erbe und Auftrag* 61 (1985), 247–260.
- GABEL, Helmut, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1991.
- DERS., *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011.
- GERHARDS, Meik, *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 35), Leipzig 2010.
- HAGEDORN, Anselm, C. (Hg.), *Perspectives on the Song of Songs. Perspektiven der Hoheliedauslegung* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346), Berlin, New York 2005.
- HASTETTER, Michaela Ch., „Horch! Mein Geliebter!“. *Die Wiederentdeckung der geistlichen Schriftauslegung in den Hoheliedversionen des 20. Jahrhunderts*, St. Ottilien 2006.
- HEITHER, Theresia, *Origenes' „Mystikverständnis“ in seinem Hohenliedkommentar*, in: KAF-FANKE, Jakobus (Hg.), „Neige das Ohr deines Herzens!“. *Gebet und Meditation bei den Wüstenvätern*, Freiburg i. Br. 1999, 95–111.
- HEITHER, Theresia u. REEMTS, Christiana, *Das Lied singen lernen. Die Schönheit christlichen Lebens*, Trier 1998.
- HÖFFKEN, Peter, *Das Hohelied und Salomoliteratur*, in: GRAUPNER, Axel, DELKURT, Holger [u.a.], *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 125–135.
- HUMMEL, Regine, *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert. ‚St. Trudperter Hohelied‘, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry*, Göppingen 1989.
- JANOWSKI, Bernd, „Verstehst du auch, was du liest?“. *Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel*, in: HÄRLE, Wilfried, HEESCH, Matthias [u.a.] (Hg.), *Befreiende Wahrheit. Festschrift für Eilert Herms zum 60. Geburtstag* (Marburger Theologische Studien 60), Marburg 2000, 3–21.
- JUNG-KAISER, Ute, *Das Hohelied. Liebeslyrik als Kultur(en) erschließendes Medium? 4. Interdisziplinäres Symposium der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Frankfurt am Main 2006*, Bern 2007.
- KEHRER, Bartholomäus, *Zum geistesgeschichtlichen Aussagewert des Hohelied-Kommentars Roberts von Tumulania im Vergleich mit dem Williram v. Ebersberg*, Marburg 1966.

- KING, J. Christopher, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture. The bridegroom's perfect Marriage-Song*, Oxford, NY 2005.
- KIRCHGESSNER, Bernhard, *Deus meus, amor meus. Mein Gott, meine Liebe. Florilegien aus den Hohelied-Predigten des Bernhard-von-Clairvaux (1090/91–1153). Mit einer Neuübersetzung von Ludger Schwienhorst-Schönberger und einer theologischen Einführung in die Cantica Canticorum*, Heiligenkreuz 2012.
- KOLLMANN, Bernd, *Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte*, Darmstadt³ 2014.
- KOBUSCH, Theo, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.
- KÖPF, Ulrich, *Zentrale Gedanken der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, Cistercienser Chronik 111,1 (2004), 49–64.
- LECLERQ, Jean, *Le commentaire bref du cantique attribué à Saint Bernard*, in: *Analecta. Sacri Ordini Cisterciensis IX* (1953), 105–125.
- DERS., *Recherches sur les sermons sur les Cantiques*, in: DERS., *Recueil d'études I*, Paris 1959, 175–352.
- DERS., *Le mariage vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris 1982.
- DERS., *Bernhard von Clairvaux. Ein Mönch prägt seine Zeit*, München 2005.
- LANGER, Otto, *Wissen und Weisheit, Ratio und Affekt in den Hohelied-Predigten Bernhards von Clairvaux*, in: *rhs* 42 (1999), 341–349.
- MAIER, Gerhard, *Heiliger Geist und Schriftauslegung*, (Theologie und Dienst 34), Wuppertal 1983.
- MANNS, Frédéric, *Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène*, in: *ANTONIANUM* 65, 1 (1990), 3–22.
- MARKSCHIES, Christoph, *Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter*, in: BIENERT, Wolfgang A. u. KÜHNEWEG, Uwe (Hg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999, 545–570.
- MCGINN, Bernard *The presence of God. Vol. 1. The sources*, London 1992.
- DERS., *Die Mystik im Abendland. Band 2: Entfaltung*, Freiburg, Basel [u.a.] 1996.
- DERS., *Die Mystik im Abendland. Band 3: Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*, Freiburg, Basel [u.a.] 1999.
- DERS., *Die Mystik im Abendland. Band 4: Fülle. Die Mystik im mittelalterlichen Deutschland (1300–1500)*, Freiburg, Basel [u.a.] 2008.
- MEIS, Anneliese, *Das Paradox des Menschen im Canticum-Kommentar Gregors von Nyssa und bei Origenes*, in: BIENERT, Wolfgang A. u. KÜHNEWEG, Uwe (Hg.), *Origeniana*

- Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (BETL 137), Leuven 1999, 469–496.
- MÜLLER, Susanne, „*fervorem discamus amoris*“. *Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen*, St. Ottilien 1991.
- NISSINEN, Martti (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010* (Suppl. to *Vetus Testamentum* 148), Leiden, Boston 2012.
- NISSINEN, Martti u. RISTO, Uro (ed.), *Sacred Marriages. The Divine–human sexual metaphor from Sumer to Early Christianity*, Winona Lake, IN 2008.
- NORRIS, Richard A., *The Song of Songs. Interpreted by early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids, MN 2003.
- OEMING, Manfred, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt ²2007.
- OHLY, Friedrich, *Hoheliedstudien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1957.
- PACKER, James I., *Wie Gott vorzeiten geredet hat... Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift*, Bad Liebenzell 1988.
- PIZZOLATO, Luigi F. e RIZZI, Marco, *Origene maestro di vita spirituale. Origen: Master of spiritual life. Milano, 13–15 Settembre 1999*, Milano 2001.
- PRÜGL, Thomas, „*Die Bibel als Lehrbuch. Zum ‚Plan der Theologie nach mittelalterlichen Kanonauslegungen*“, in: *Archa Verbi* 1 (2004), 42–66.
- DERS., *Medieval Biblical Principia as Reflections on the Nature of Theology*, in: OLSZEWSKI, Mikołaj (ed.), *What ist “Theology” in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th – 15th Centuries) as reflected in their Self–Understanding* (*Archa Verbi. Subsidia* 1), Münster 2007, 253–275.
- PRÜGL, Thomas u. SCHLOSSER, Marianne, *Kirchenbild und Spiritualität. Dominikanische Beiträge zur Ekklesiologie und zum kirchlichen Leben im Mittelalter. Festschrift für Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag*, Paderborn 2007.
- REEMTS, Christiana, *Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken*, Würzburg 2004.
- RIBI, Alfred, *Eros und Abendland. Geistesgeschichte der Beziehungsfunktion*, Bern 2005.
- RIEDLINGER, Helmut: *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster 1958.
- RIEHLE, Wolfgang, *Englische Mystik des Mittelalters*, München 2011.
- RUH, Kurt, *Amor deficiens und Amor desiderii in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry*, in: *Ons Geestelijk Erf* (DEEL 63), Antwerpen 1989, 70–88.

- DERS., (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, Frankfurt/M. 1984.*
- SALVESEN, Alison (ed.), *Origen's Hexapla and Fragments presented at the Rich Seminar on the Hexapla, Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, 25th–3rd August 1994, Tübingen 1998.*
- SCHENKL, M. Assumpta, *Bernhard und die Entdeckung der Liebe*, in: rhs 42 (1999), 350–354.
- SCHNABEL, Eckhard, *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, Wuppertal ²1997.
- SCHOLZ, Stefan u. WISCHMEYER, Oda (Hg.), *Die Bibel als Text. Beiträge zu einer textbezogenen Hermeneutik*, Tübingen 2008.
- SCHREINER, Stefan, *Das Hohelied. Lied der Lieder von Schelomo* (Verlag der Weltreligionen 1), Berlin 2007.
- SCHROER, Silvia u. STAUBLI, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt ²2005.
- SCHROTTROFF, Luise u. WACKER, Marie–Theres, *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Darmstadt ²2003.
- SCHWIENHORST–SCHÖNBERGER, Ludger *Studien zum Alten Testament und seiner Hermeneutik* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 40), Stuttgart 2005.
- DERS., *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Bibel unter neuen Blickwinkeln“*, BiKi 3 (2008), 179–183.
- DERS., *Die Hoheliedauslegung Bernhards von Clairvaux im Gespräch mit neueren Entwicklungen in der Bibelwissenschaft*, in: BUCHMÜLLER, Wolfgang (Hg.), *Von der Freude sich Gott zu nähern. Beiträge zur cisterciensischen Spiritualität*, Heiligenkreuz 2010, 77–107.
- DERS., *Die Wiederentdeckung des geistigen Schriftsinns. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: ThGl 101 (2011), 402–425.
- DERS., *Nicht–Eindeutigkeit der Schrift. „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“ (Ps 62,12). Sinnoffenheit als Kriterium biblischer Theologie*, in: EBNER, Martin (Hg.), *Wie biblisch ist die Theologie?* (JBTh 25), Neukirchen–Vluyn 2011, 45–61.
- DERS., *Zwei antagonistische Modelle der Schriftauslegung in Dei Verbum?*, in: TÜCK, Jan–Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg. i. Br. 2012, 449–461.
- DERS., *Alttestamentliche Weisheit im Diskurs*, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 125,1 (2013), 118–142.

- DERS., *Buch der Schöpfung. Das Fremdgötterverbot der Bibel und die Verachtung der Welt bei Augustinus*, in: *Res et signa* (9) 2013, 47–65.
- DERS., „Keine rein akademische Angelegenheit“. *Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, in: TÜCK, Jan–Heiner (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 184–206.
- DERS., *Das Hohelied. Ausgelegt in der Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (CiG, Arbeitstitel)*, Publikation in Vorbereitung.
- SCHWILLUS, Harald, *Bernhard von Clairvaux und das Hohelied der Liebe. Anmerkungen zu einer religionspädagogisch und historisch verantworteten Ausstellung im Kloster Lehnin*, in: *Cistercienser Chronik* 111,1 (2004), 91–94.
- SMEDLEY, Frank E., *Frank Fairleigh: or Scenes from the life of a private pupil* (Classic Reprint Series), o.A. 2012.
- SÖDING Thomas, *Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Dei Verbum*, in: TÜCK, Jan–Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweiten Vatikanische Konzil*, Wien 2012, 423–449.
- STAUBLI, Thomas, *Von der Heimführung des Hohenliedes aus der babylonischen Gefangenschaft der Allegorese*, in: *BiLi* 70 (1997), 91–99.
- STOOP – VAN PARIDON, Petronella W.T., *The Song of Songs. A Philological Analysis of the Hebrew Book* (Ancient Near Eastern Studies Suppl. 17), Louvain, Paris [u.a.] 2005.
- THÖNE, Yvonne Sophie, *Liebe zwischen Stadt und Feld. Raum und Geschlecht im Hohenlied* (Exegese in unserer Zeit 22), Berlin 2012.
- UEHLINGER, Christoph, *Anthologie oder Dramaturgie?*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 3 (2001), 35–39.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften* (Christliche Meister 43), Einsiedeln ³1991.
- ZENGER, Erich u. FREVEL, Christian, (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁸2011.

(b) *Hoheliedkommentare*⁷³¹

ASSIS, Ellie, *Flashes of fire. A literal analysis of the Song of Songs*, New York, NY 2009.

⁷³¹ Die mit (!) versehenen Kommentare sind m. E. tendenziös und genügen den wissenschaftlichen Kriterien der heutigen Zeit nicht.

- BARBIERO, Gianni, *Song of Songs. A close reading* (Vetus Testamentum Supplement), Boston 2011.
- BUTTRICK, George A. (ed.), *Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah* (The Interpreters Bible Vol. 5), London 1956.
- CLAUDEL, Paul, *Interroge le Cantique des Cantiques*, Paris 1948.
- DE ENA, Jean E., *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, Paris 2004.
- FISCHER, Stefan, *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*, Tübingen 2010.
- GARETT, Duane / HOUSE, Paul R., *Song of Songs/Lamentations* (Word Biblical Commentary Vol. 23B), Nashville 2004.
- GRIFFITHS, Paul J., *Song of Songs* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Grand Rapids, MI 2011.
- HESS, Richard S., *Song of Songs* (Baker Commentary), Grand Rapids, MI 2005.
- JENSON, Robert W., *Song of Songs. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, KN 2005.
- KEEL, Othmar, *Das Hohelied* (Züricher Bibelkommentare), Zürich 1986.
- KRINETZKI, Günter, *Das Hohelied* (NEB-AT), Würzburg 1980.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Das Hohelied* (ATD 16/2), Göttingen 1992.
- MURPHY, Roland E., *The Song of Songs. A commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, Minneapolis MN, 1990.
- NIEUVIARTS, Jacques et DEBERGE, Pierre, *Les nouvelles voies de l'exégèse. En lisant le Cantique des cantiques. XIXe congrès de l'Association catholique pour l'étude de la Bible (Toulouse, septembre 2001)*, Paris 2002.
- POPE, Marvin H., *Song of Songs. A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), Garden City, NY 1977.
- ROBERT, André M. E., TOURNAY, Raymond [u.a.], *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire*, Paris 1963.
- SCHWAB, Gustav, *The Song of Songs' Cautionary Message Concerning Human love* (Studies in biblical literature 41), New York, Bern [u.a.] 2002.
- WEBB, Barry G., *Five festal garments. Christian reflections on The Song of Songs Ruth Lamentations Ecclesiastes Esther* (New Studies in Biblical Theology 10), Downers Grove, IL 2000. (!)
- WIERSBE, Warren W., *Sei hingegeben. Gottes Willen tun, was es auch kosten mag*, Dillenburg 2006. (!)

ZAKOVICH, Yair, *Das Hohelied* (HTHK–AT), Freiburg 2004.

(c) *Arbeitsbücher, Lexika, Medien und Nachschlagewerke*

Bibleworks 9. Software for Biblical Exegesis and Research, Norfolk 2011.

DENZINGER, Heinrich u. HÜNERMANN, Peter, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann*, Freiburg, Basel [u.a.]³⁸1999.

<http://www.bibleserver.com>⁷³² (zuletzt abger. am 13.05.2014 14:00Uhr).

<http://dl.dropboxusercontent.com/u/15897409/origenhexapla02unknuoft.pdf> (zuletzt abgerufen am 06.05.2014 um 12:00Uhr)

KASPER, Walter (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche (LTHK³)*, Freiburg i.Br. 1993–2001.

BALZ, Horst, MÜLLER, Gerhard [u.a.], *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Berlin 1977–2004.

NÜNNING, Ansgar (Hg.), *Metzler Lexikon Literatur– und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Vierte akt. und erw. Auflage*, Stuttgart⁴2008.

UTZSCHNEIDER, Helmut u. NITSCHKE, Stefan A., *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.

[www.openlibrary.org/books/OL7028049M/Origenis Hexaplorum quae supersunt](http://www.openlibrary.org/books/OL7028049M/Origenis_Hexaplorum_quae_supersunt) (zuletzt abger. am 06.05.2014 um 12:00Uhr).

⁷³² Dieser Internetseite war beim Vergleichen und Durchsehen von Belegstellen eine gute Hilfestellung.

Verzeichnis der Bibelstellen

<u>Altes Testament</u>		32,1-44	59
<i>Gen</i>			
1,27	47	<i>Ri</i>	
1-3	32; 54	5,1-31	59
2,7	110	14,17	132
3	47	17,4	132
9,21	64	17,15	132
18	72		
24	49	<i>1 Sam</i>	
28,11-13	54	1,5	101; 132
28,12	59	1,12-16	101
29,18	132	14	59
29,30	132	15,27	132
34,3	132		
		<i>2 Sam</i>	
<i>Ex</i>		13,1	132
3	72	13,4	132
14,31-15,21	59	13,15	132
32,32	112	22,1-51	59
33,20-23	93		
		<i>1 Kön</i>	
<i>Lev</i>		11,1-2	132
19,18	65	19,10-13	72
		<i>2 Kön</i>	
<i>Num</i>		2,11	72
21,16-18	59		
24	132		
		<i>1 Chr</i>	
<i>Dtn</i>		4	132
6,4	104	16,7-31	59
6,5	65		
25	132	<i>2 Chr</i>	
11,21	132	11,21-31	132

<i>Tob</i>		1,1-8,14	57
4,16	103	1,2-4	57
		1,2-2,6	82
<i>Est</i>		1,2-2,7	17; 18; 76
2,17	132	1,2-2,8	108
7,8	32; 37; 42	1,3	89; 98
		1,3-4	76
<i>Ps</i>		1,4	18; 37; 43; 60; 64; 68; 85; 100f.; 110
3,3	110	1,4-1,9	98
22,5	112	1,5	57; 109
23,5	64	1,7	102
34,3	110	1,8	61; 83
35,9	112	1,9-2,6	82
38,5	110	1,10	98
59,5	112	1,11-2,14	98
102,1	110	1,12	18
103,15	112	1,12f.	89
118,14	110	1,13	61
118 (119)	74	1,15-2,9	57; 61
118 (119), 104	82	1,16f.	98
119,5	110	1,16-2,5	76
136,4	110	2,1-7	131
138	103	2,3	82; 98
		2,3-7	31
<i>Spr</i>		2,5	58; 67; 75; 109
14,13	59	2,9-3,5	108
		2,11	60; 98
<i>Koh</i>		2,11-12	60
1,2	53	2,14	62
		2,15-17	99
<i>Hld</i>		3,1	98; 99
1,1	15; 59	3,2	99
1,1-2,15	56f.	3,3	98; 99
1,1-3,4	97f.	3,4	45; 107

3,6-8,4	108	<u>Neues Testament</u>	
7,10	99	<i>Mt</i>	
8,5-14	108	3,8	110
8,6	112; 127; 132	7,12	103
8,6f.	133	7,21	103
8,7	132	9,17	89
8,9f.	127	10,37	65; 89
		21,42-44	90
<i>Weish</i>		22,37	65
1,1	111	22,39	65
8,7	102	25,34-46	82
		25,40	65
<i>Sir</i>		26,27-29	72
39,26	59	26f.	89
		26,29	112
<i>Jes</i>			
5	59	<i>Mk</i>	
7,9	24	12,30par	62
19,25	66	13,23-25	72
33,6	111	14,25	64; 112
55,11	8		
		<i>Lk</i>	
<i>Ez</i> 1-3	54	6,35	103
16	129	6,48f.	89
		10,29	66
<i>Hos</i>		12,36	90
2,14	110	20,17	90
11,1	127	22,17	72
		25,1	67
<i>Joel</i>		25,6	67
3,1	101		
		<i>Joh</i>	
<i>Zach</i>		1,1-5	120
9,17	112	2	112

4,14	72	<i>1 Petr</i>	
6,35	72	2,4-8	90
12,32	110		
13,1	90	<i>1 Joh</i>	
14,2	102	4	76
14,19	103	4,8	58; 94
15,16	90	4,10	90

Apg

2,15-17	101
4,11	90
17,34	77

Röm

7,20	103
8,17	51
8,28	112
8,35	112
8,38f.	112
9,3	112
9-11	112
12,20	103

1 Kor

12,12	66
13,13	76; 82
16,25-29	72

2 Kor

6,15	67
------	----

Gal

3,19	103
------	-----

Abstracts

(a) Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich – ausgehend von der Frage nach dem Verhältnis von literaturwissenschaftlicher Methodik und Theologie – mit Hld 2,4 und dem Motiv der *ordinatio caritatis*. Es wird die These aufgestellt, dass es sich bei diesem Vers um einen Schlüsselvers der (liebes-)mystischen Auslegung des Hohenliedes handelt, der besonders aufgrund der vom hebräischen Urtext abweichenden Vulgatafassung seine Wirkungsgeschichte entfalten konnte. Ausgehend von dieser These werden in einem ersten Teil die Grundlagen geklärt. Darunter fallen die Klärung des terminologischen Instrumentariums nebst Methodendiskussion, die Vorstellung der Grunddaten des Hohenliedes nach aktuellem Forschungsstand und eine textkritische Analyse, die durch einen Ausblick in die Rezeptionsgeschichte der Übersetzung endet.

Im zweiten Teil wird die Auslegungsgeschichte des geistlich(–tropologischen) Schriftsinns exemplarisch entfaltet, um die Vielfalt des mystisch–theologischen Verständnisses des Verses zu klären. Beginnend bei den berühmten Hohelied–Auslegungen des Origenes, werden die Entwicklungsstränge bis ins hohe Mittelalter weiterverfolgt. Dort laufen sie bei den beiden großen zisterziensischen Mystikern Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry ein weiteres Mal zusammen. Das Geschichtskapitel schließt mit einem Ausblick in die neuzeitliche Exegese und Hoheliedauslegung, die sich in einem Paradigmenwechsel dem historischen Denken zuwendet.

Der letzte Teil untersucht die Hoheliedkommentare der letzten Dekaden, um die groben Linien der aktuellen Hoheliedauslegungen zu ziehen. Daraus resultierend ergibt sich einerseits die bleibende Relevanz des geistlichen Schriftsinns allgemein und der Vulgatafassung von Hld 2,4 im Besonderen, sowie offene Fragen, die für die zukünftige theologische und literaturwissenschaftliche Bibelforschung von Bedeutung sein sollten.

(b) abstract

The present work is about SoS 2:4 and its mystic way of exegetical interpretation to find out exemplarily how the proportion of literary studies and theology might be. The main thesis is that SoS 2:4 is the key to the bridal or love–mystical understanding of the Song of Songs. The translation of this verse by the Vulgate should aid especially the exegetes because it differs from the Hebrew “Endtext”. So the focus lies on a special aspect of love called *ordinatio caritatis*.

Based on that thesis there are three parts. In the first part the basics are introduced to the reader. This includes the terminological instruments, a method discussion and hard facts of the Song of Songs. The text-critical question is reviewed and a look-out to the translation's reception history is given concluding this chapter.

The second part is called "Auslegungsgeschichte" and it investigates the verses history; especially the (tropological-) spiritual reading of the Song of Songs by showing elected examples. This serves the understanding of the (mystical-) theological access and diversity of the Bible. Beginning with the famous writings of Origenes the development of SoS 2:4 will be traced until late medieval times, where the reader ends up with the great Cistercian mystics Bernard of Clairvaux and William of St. Thierry. The chapter concludes with an outlook to the modern age exegesis, which turned in a paradigm shift towards a historical analysis of the bible.

The last part of this work examines the latest decades' commentaries on the Song of Songs and figures out the main lines of interpretation. As a result the relevance of the Scripture's spiritual reading in common and the Vulgate translation of SoS 2:4 in special is shown. In addition open questions to the future theologians and literature scholars concerning the Bible are formulated.

Curriculum Vitae

Benedikt Collinet

*12.04.1989 in Trier (Deutschland)

2008

Abitur am privaten Martin–Butzer–Gymnasium in Dierdorf.

2008–2011

Studium der katholischen Theologie an der Theologischen Fakultät Trier.

2011–2014

Studium der katholischen Theologie an der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien.

seit 2012

Studium der katholischen Religionspädagogik an der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien.

seit 2014

Studium der Philosophie an der Fakultät für Bildungswissenschaften und Philosophie der Universität Wien.

Wissenschaftliche Erfahrungen

2011–2013

Freier Dienstnehmervertrag über spezialisierte Transkriptionsarbeiten für eine blinde Studentin an der Theologischen Fakultät Trier bzw. Universität Tübingen.

2012–2013

Werkvertrag am Institut für Praktische Theologie (Lehrstuhl Pastoraltheologie) der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien.

2013

Studienassistent am Institut für Bibelwissenschaften (Lehrstuhl Altes Testament) der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien.

2013–2014

Studentischer Projektmitarbeiter am Projekt *Predigtforschung: Erforschung einer Trauerkultur in postmoderner Gesellschaft* des Instituts für Praktische Theologie.

seit 2013

Studentischer Projektmitarbeiter am Forschungsschwerpunkt *Text und Mystik* der Katholisch–Theologischen Fakultät der Universität Wien.