

Cant. 1, 7f. in altchristlicher Auslegung

Autor(en): **Simke, Heinz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **18 (1962)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878862>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Cant. 1, 7f. in altchristlicher Auslegung

Wenn irgendwo im Alten Testament, so hat die Allegorese von jeher ihren festen Platz bei der Auslegung des Hohenliedes gehabt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Interpretation dieses Buches, das sich erst mühsam seinen Platz im Kanon hat erobern müssen, außerordentlich bunt gewesen ist¹. Die jüdischen Ausleger deuteten die Lieder auf das Verhältnis Jahves zu Israel; die christliche Auslegung bis hin zur neuesten katholischen Exegese² fand in ihnen das Verhältnis Gottes bzw. Christi zur Kirche bzw. zur frommen Seele abgebildet. Erst die neuere protestantische Forschung hat, nach dem Vorbilde Herders, den weltlichen Charakter dieser Hochzeitslieder erkannt. Indessen hat sich nun dagegen eine gesonderte Auslegung abgegrenzt, die diesen Liederzyklus ursprünglich im Hieros gamos des Tamuz und der Ištar beheimatet sieht³.

1.

Eine besonders interessante Auslegung haben die beiden Verse *Cant. 1, 7f.* in der alten Kirche gefunden. Diese lauten in der Übersetzung des hebräischen Textes von Haller⁴:

- (7) Sag mir, meiner Seele Liebster,
wo treibst du mittags zur Weide?
Denn was soll «schmachtend» ich weilen
bei den Herden deiner Gefährten?
- (8) «Wenn du's nicht weißt,
Schönste unter den Weibern,
so geh auf der Schafe Spur
und weide deine Zicklein!»

Der *masoretische* Text läßt zunächst nicht erkennen, inwiefern hier dafür Ansatzpunkte vorhanden sind. Es handelt sich bei den Versen um die geschlossene Einheit eines Hirtenliedes, das in Frage und Antwort die Suche der Hirtin nach dem Geliebten schildert. Um die Mittagszeit, wenn die Herde sich lagert, will sie ihn treffen. Aber sie findet ihn nicht unter den Herden seiner Gefährten und

¹ D. Lerch, Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes: Zeitschr. Theol. Ki. 54 (1957), S. 257–277; F. Ohly, Hohelied-Studien (1958).

² J. Fischer, Das Hohelied: Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung [Echter-Bibel] (1950), S. 6ff.

³ M. Haller und K. Galling, Die fünf Megillot (1940), S. 24, 36.

⁴ Haller (A. 3), S. 26.

gerät in die Gefahr, sich einem schlechten Rufe auszusetzen⁵. Darum bittet sie ihn, ihr seinen Aufenthaltsort zu nennen. Die Antwort des Geliebten, V. 8, ist dunkel und ausweichend. Er verweist sie auf den Instinkt ihrer Tiere, der sie zum rechten Ziel führen wird⁶. Abgesehen von einigen fraglichen Streichungen⁷, ist der Sinn dieser beiden Verse also klar. Ob man mit Haller dahinter Gestalten und Motive des Mythos zu vermuten hat, ist fraglich.

Die Geschichte der Auslegung dieser Verse beginnt eigentlich schon mit der Übersetzung der *Septuaginta*. Ihre Übersetzung hält sich eng an den masoretischen Text. Nur an einer Stelle verfällt sie einem – man möchte sagen – typisch griechischen Mißverständnis. אַם-לֹא תִדְעִי לָךְ ist zu übersetzen: wenn du es nicht weißt, wobei לָךְ als dat. eth. aufzufassen ist⁸. LXX aber interpretiert לָךְ als relativum reflexivum und übersetzt: ἐὰν μὴ γινῶς σεαυτήν = wenn du dich selbst nicht erkennst. Das Motiv der mangelnden Selbsterkenntnis ist hier aber durchaus fehl am Platze und ergibt gar keinen rechten Sinn. Die altchristlichen Ausleger mußten denn auch gewagte Spekulationen aufnehmen, um dem Text, der ihnen nun einmal in dieser Gestalt vorlag, gerecht zu werden. Die Septuaginta stellte damit nicht gerade die Weichen für die künftige Auslegung, aber sie übermittelte dem Exegeten doch schon ein Vorverständnis, das seinen Einfluß in den Ausführungen der altchristlichen Schriftsteller spürbar geltend machte.

⁵ Der Ausdruck עֲטִיָּה bietet die einzige Schwierigkeit in den beiden Versen. עֲטִיָּה I heißt «verhüllen», עֲטִיָּה: «die sich verhüllende», die Dirne, vgl. Gen. 38, 14. Aber עֲטִיָּה I wird niemals sonst in dieser Weise verwendet. Möglicherweise liegt auch eine Transposition für טַעָה, einer Nebenform von תַּעָה vor, das mit «umherirren» zu übersetzen wäre; Haller (A. 3), S. 26 (mit Berufung auf die syrische Übersetzung und die Vulgata). Die Bedeutung bleibt letztlich die gleiche. Gemeint ist die Frau, die entweder als Dirne oder als schmachend Umherirrende den ihr gegebenen Lebenskreis überschreitet und sich damit der Schande aussetzt.

⁶ Haller (A. 3), S. 27. W. Staerk, *Schriften des A.T.*, 3, 1 (2 1920), z. St. meint, unter Hinweis auf den Schluß des Verses 8 – Haller streicht ihn –, der Geliebte fordere sie auf, sich an seine Gefährten zu halten, wenn es ihr Herz ihr nicht sagt, wo er ist. Die feurige Anrede der Hirtin in V. 8 scheint doch aber dieser Auffassung nicht recht zu geben.

⁷ In V. 7: אֵיכָה תִרְעָה als Dittographie, in V. 8: עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרָעִים als überstehende Vershälfte.

⁸ G. Beer und R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, 2 (1955), § 107, 5.

2.

Die früheste Auslegung unserer Stelle findet sich bei *Hippolyt* in seinem Kommentar zum Hohenlied, der leider nur fragmentarisch in armenischer und syrischer Übersetzung erhalten ist. Wenn wir von unserem heutigen Überlieferungsstand ausgehen, so wäre er derjenige gewesen, der die jüdische Auslegung des Hohenliedes ins Christliche übertragen hat. Daher ist es denn auch nicht verwunderlich, daß er in unserem V. 7 die Synagoge sprechen hört. Sie ist die Braut, die Christus nach seinem Aufenthaltsort fragt; denn da er sie verlassen habe und unter die Heiden gegangen sei, sei sie als Waise zurückgeblieben (GCS 1, S. 345f.). In der Antwort Christi, V. 8, aber geht es darum, ob sie sich selbst erkennt als die Schöne, die ihre Schönheit von ihrem Herrn empfangen hat. Anderenfalls wird ihr angedroht, daß sie die Herde verlassen müsse, um ihre Böcke (die Seelen der Sünder) zu weiden unter den Heiden und «unter den Zerstreuten des Geschlechts», die zerstreut sind in der ganzen Welt unter den Reichen der Könige. Sie werden nämlich unter dem Bilde der Hirten hier bezeichnet.

Schon in dieser frühesten Erörterung über unsere Stelle sind Elemente vorhanden, die auch bei den anderen Exegeten wiederkehren. So denkt Hippolyt bei den Böcken sofort an die Rede vom Weltgericht in Matth. 25, daher die negative Beurteilung. Von hier auch entlehnt er den drohenden Charakter des «exi» aus V. 8. Auch seine Identifizierung der Hirten mit den Königen der Welt hat den einen oder anderen Nachahmer gefunden.

Ungefähr um die gleiche Zeit schrieb im Osten *Origenes* seinen Kommentar zum Hohenlied⁹. In breiter Ausführlichkeit trägt er seine Exegese vor. Bei ihm zum ersten Male und in einzigartiger Weise trägt dann auch das Mißverständnis der Septuaginta in V. 8 seine Frucht.

Nach einer kurzen Erörterung des *ordo historicus* (GCS 33, S. 134) wendet er sich dann der *intelligentia mystica* zu. Er beleuchtet dabei jeden Ausdruck, jede Passage der beiden Verse so intensiv, daß hier nur einzelne Proben seiner Auslegung gegeben werden können. Die Personen dieses *drama sponsale* ordnen sich folgendermaßen an:

⁹ Erhalten in der lateinischen Übersetzung des Rufinus, hrsg. von W. A. Baehrens, GCS 33. – Die von Hieronymus übersetzten zwei Homilien über das Hohelied sind hier nicht berücksichtigt.

Christus ist natürlich der Bräutigam (S. 136). Alle die weiblichen Personen des Hohenliedes aber, die dem Hofstaat des Bräutigams angehören (Königinnen, Nebenfrauen, Mädchen, vgl. *Cant.* 6, 8), versinnbildern die an Christus glaubenden Seelen, die, je nach ihrer Liebe zum himmlischen Herrn, entweder die Stellung von Königinnen oder von Nebenfrauen oder von Mädchen bei ihm einnehmen (S. 135). Die Letzten in dieser Stufenreihe aber sind die «Herden der Gefährten», die vielen Heiden. Wie aber deutet er dann die sodales des Bräutigams? Die Braut fürchtet, unter den Herden dieser sodales wie eine «Verhüllte» (*adoperta*) zu erscheinen. In der Betrachtung darüber, was denn unter diesem Ausdruck zu verstehen sei, stößt er auf 1. Kor. 11, 10, also auf des Apostels Gebot, daß die Frau ein velamen auf dem Haupte haben soll, «um der Engel willen». Von da aus wird es verständlich, daß Origenes schließlich nach langer Erörterung die sodales selbst als die Völkerengel deutet, die einem jeden Volke «der Kinder Adams» zugeteilt sind (vgl. *Deut.* 32, 8; *Orig.* S. 136).

Die Braut erfragt den Ort, wo der Bräutigam weidet. Origenes weist darauf hin, daß schon der Prophet diesen selben Ort beschreibt, nämlich in Ps. 23 (S. 138). Was heißt aber dann *meridies* in diesem Zusammenhang? Was meint die Braut, wenn sie den Aufenthaltsort des Bräutigams zur Mittagszeit erfragt? Origenes meint, unter dem Mittag seien zu verstehen *illa cordis secreta, quibus clariorem scientiae lucem a Verbo Dei anima consequitur* (S. 139). So ist der tiefe Sinn dessen, was die Braut erbittet: die Bitte um die *plenitudo scientiae*, damit sie nicht erscheine wie *una ex philosophorum scholis, quae «adoperta» nominatur*, «deswegen nämlich, weil die Fülle der Wahrheit bei ihnen bedeckt und verhüllt ist» (S. 141).

Noch aber ist von der Braut selbst sehr wenig gesagt. Darüber berichtet nun in der gleichen Ausführlichkeit die Auslegung zu V. 8¹⁰. Die Antwort des Bräutigams Christus richtet sich an die Kirche, oder genauer gesagt, an die Seelen der Gläubigen (S. 142). Nicht also die Kirche als eine einzige, geschlossene Größe ist angesprochen, sondern als die Summe der vielen einzelnen gläubigen Seelen, und das so sehr, daß schließlich die einzelne Seele selbst als Ge-

¹⁰ Vgl. S. 143: *Quomodo igitur anima cognoscat semet ipsam, nec facile puto nec breviter explicari posse.*

sprächspartner, als Braut erscheint. Worin besteht ihre *pulchritudo*? Darin, daß sie nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Diese ihre Schönheit gehört nun auch zu dem, was sie an sich und in sich erkennen muß. Denn in der Antwort Christi geht es ja um Selbsterkenntnis als um die *summa salutis et beatitudinis* (S. 142). Selbsterkenntnis aber entfaltet sich nun in einer doppelten Weise, nämlich in der Betrachtung dessen, *quidve sit ipsa (scil. anima) et qualiter moveatur, id est quid in substantia et quid in affectibus habeat* (S. 143).

Es geht Origenes bei der ersten *species* der Selbsterkenntnis darum, daß die Seele ihrer Bestimmung, also ihrer Gottebenbildlichkeit gemäß leben soll. Das kann sie nur, wenn sie sich ihrem Wesen nach erkennt und ein Auge dafür und darauf hat, «was im einzelnen festgehalten, was betrieben werden muß, wovor sich zu hüten ist, was dir fehlt und was reichlich vorhanden ist, was auszustoßen und was zu bewahren ist» (S. 144). Mangelt es an dieser Selbsterkenntnis, ist die Seele indifferent und geht lieber mit der großen Menge, so wird die Drohung des Bräutigams in Erfüllung gehen und sie ausgestoßen werden, hin auf den allerletzten Platz, «in die Fußtapfen der Herden», wo sie von einem Irrtum in den anderen fällt, wo sie die Böcke (*lascivos scilicet et inquietos sensus atque ad peccatum deputatos*) weiden muß (S. 145).

Die zweite Art der Selbsterkenntnis aber bezeichnet Origenes selbst als bedeutend tiefer und schwieriger. Die Seele müsse sich nämlich bemühen, ein Wissen von sich selbst zu haben. Origenes erlegt es ihr auf, sich in dem Irrgarten philosophischer Theorien über Wesen und Entstehung der Seele, die er dem Leser aufzählt, durchzuarbeiten zu einem Wissen und Erkennen, ob sie körperlich oder unkörperlich, geschaffen oder ungeschaffen sei, auf welche Weise sie sich mit dem Leibe vereinige, wie es sich mit der Seelenwanderung verhalte, ob es noch andere *rationabiles spiritus* gebe usw. (S. 146ff.). Das *movens*, das hinter dieser geforderten Selbsterkenntnis und damit hinter dem Streben nach der noch nicht besessenen Vollkommenheit steht, ist wieder die Drohung, daß bei der Vernachlässigung der Erkenntnispflicht das «*exi*» des Bräutigams ertönen wird. Die Gefahr also ist gewaltig, daß die Seele dann den Lehren anderer folgen muß, «die auch selbst Sünder bleiben und kein Heilmittel gegen die Sünde vorweisen können» (S. 148), daß sie die Böcke, die das Kennzeichen der Sünde an sich tragen, weiden

muß und um die Zelte der Hirten, d. h. um die verschiedenen Sekten der Philosophen, herumgehen muß.

Die Frage, die sich bei dieser Auslegung beim Leser ergibt, stellt Origenes selbst, nämlich die: Besteht denn die Drohung des Bräutigams gegen alle in der Selbsterkenntnis nachlässigen Seelen zu Recht? Bezüglich der ersteren, ethischen Ausrichtung der Selbsterkenntnis müsse man das bejahen, meint unser Schriftsteller. Bezüglich der zweiten aber suche man einen Ausweg und bedenke, daß das vorliegende Wort ja nicht zu allen Seelen gesprochen wird (also weder zu Mädchen noch zu Nebenfrauen noch zu Königinnen), sondern allein zu der schönsten unter den Frauen, also zu denen, die fähig zur Erkenntnis und zum Wissen sind, aber dies wegen Leichtsinns vernachlässigen und damit viele, denen sie Wegweiser sein sollten, ins Verderben ziehen (S. 149).

Je nachdem, auf wen also die Stelle bezogen wird, ändert sich auch die Deutung der *pastores* in V. 8. Wird also *Cant. 1, 7f.* auf die ganze Kirche bezogen, so sind die *pastores* die *principes huius mundi* oder die Völkerengel. Wird es auf die einzelne Seele bezogen, so sind es die Weisen dieser Welt, die die Weisheit dieser Welt lehren, zu denen die nachlässige Seele hingezogen wird, um bei ihnen vom Geiste der Furcht umgetrieben zu werden (S. 150).

So stellt sich die Exegese des Origenes als die umfassendste und tiefst Sinnigste dar, die wir aus der Frühzeit der Kirche haben. Schon dieser kleine Ausschnitt seines Werkes zeigt uns seine Eigenart, in allem die biblische Erkenntnis mit der griechischen Philosophie zu kombinieren oder zu konfrontieren. Daß es in seiner Exegese dazu kommen konnte, bewirkte die Übersetzung der Septuaginta an unserer Stelle. Das $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ der Griechen, das er in seiner Bibel vorfand, beflügelte seine ganze Auslegung dieser salomonischen Liedstrophe, dieses selbe «Erkenne dich selbst», das er auf Salomo zurückführt, der sowohl in der Zeit als in der Weisheit als in der Wissenschaft den sieben griechischen Weisen vorangegangen sei, von denen einer diesen außergewöhnlichen Satz geprägt haben soll (S. 141).

3.

Wir wenden uns den großen Lateinern des 4. und 5. Jahrhunderts zu und betrachten zunächst, was *Ambrosius* über unsere Stelle zu sagen hat. Bei der Lektüre seiner Schriften kann man es immer wie-

der erfahren, daß seine Exegese zu einzelnen Bibelstellen nicht einheitlich ist, sondern außerordentlich variiert. Auch im vorliegenden Falle bestätigt sich das. Ein langer Abschnitt über Cant. 1, 7f. in der Erklärung zu Ps. 119 faßt die beiden Verse als ein Zwiegespräch zwischen Christus und der Synagoge auf (Exp. Ps. CXVIII, 2, 11ff.) Diese deutet ihre Lage an, wenn sie jenen als den bezeichnet, welchen sie einst liebte (Perf.!). Nun sei er zu den Heiden gegangen, weil sie seinem Kreuz nicht geglaubt hat. Dort aber, wo dieses Kreuz aufgenommen würde als Ursache des Heils, da erstrahlte er den Seinen im hellen Mittag (CSEL 62, S. 26f.).

Auch Ambrosius erinnert sich bei der Antwort Christi natürlich sofort der heidnisch-griechischen Parallele dieses Wortes, geht aber nun doch etwas radikaler als Origenes vor und bezieht die Griechen des Diebstahls mit dem Hinweis auf das größere Alter des Mose. Selbsterkenntnis ist nun für ihn zunächst das Wissen des Menschen um seine Gottebenbildlichkeit¹¹ und damit zusammenhängend die Pflicht, «den niedrigen Teil seiner selbst der Herrschaft des Geistes zu unterwerfen» (S. 27). Auf das Hohelied Salomos angewendet, verbietet Christus der Synagoge damit, sich auf die Abstammung von Abraham und auf die Verheißungen an ihn zu berufen. Stattdessen wird es auch ihr auferlegt, sich selbst zu erkennen als eine, die der Sünde verfallen und der Bekehrung schuldig ist. Andernfalls drohe ihr das Gericht. Ihr Heil liegt darin, ad tabernacula pastorum zu gehen, d. h. ad gentes, ad dispersionem der Herde Christi und sich ihr anzuschließen (S. 28f.).

An anderer Stelle bietet Ambrosius eine gänzlich andere Auslegung, De Isaac vel anima 4, 14ff. Hier ist es die Seele und das Wort Gottes, die miteinander reden (CSEL 32, 1, S. 652ff.). Der Schwerpunkt der Auslegung liegt hier ganz woanders als in der Erklärung zu Ps. 119. Die Forderung der Selbsterkenntnis wird auch hier ausgelegt, aber sie wird im Grunde nur gestreift in dem Aufruf des Wortes Gottes an die Seele, ihre bessere Abkunft zu erkennen. Alles konzentriert sich hier vielmehr auf das Wörtchen «exi» und die folgende Satzhälfte, die Ambrosius ganz und gar ihres drohenden Charakters, den andere Ausleger darin fanden, entkleidet. Exi tu in calcaneis gregum, d. h. nach Ambrosius auf die Seele angewendet:

¹¹ Vgl. dazu auch Exp. Ps. CXVIII, 10, 10, CSEL 62, 208: cognosce te, anima, quia non de terra, non de luto es... opus es magnificentum, dei generatione inspiratum.

Löse dich von den Fesseln des Fleisches, laß die Spuren des Geistes nicht von den leiblichen Fesseln verhüllt sein! Wenn von «Herden» die Rede ist, so zeige das ja schon, daß, da ja eine Herde nie ohne Hirten ist, hier auf eine Form der Herrschaft angespielt ist. Diese Herrschaft aber habe jeder in sich selbst an seinem Fleische auszuüben. Denn da es heiße: «Weide deine Böcke», so gelte es, daraus zu folgern: *rege ea quae in sinistra tua sunt. nam si non regantur, facile labuntur* (S. 654).

So ist nach Ambrosius *Cant. 1, 8* eigentlich ein einziger Aufruf zur sittlichen Aktivität, zum Kampfe des Geistes wider das Fleisch. Der logische Zusammenhang innerhalb unserer beiden Verse ist damit allerdings völlig zerrissen. Stattdessen übt Ambrosius eine punktuelle Exegese, die ganz und gar in den Dienst seiner Paränese gestellt ist.

In der *Exhortatio virginitatis* gewinnt seine Auslegung nun noch eine dritte Nuance. Ambrosius wandelt hier ganz in den Bahnen der zuerst skizzierten Form seiner Auslegung, findet nun aber darin noch eine Abzweckung für seine Ermahnung an die Jungfrauen. Die Synagoge sucht und erfragt den Bräutigam; auch die Jungfrau soll es lernen, so zu fragen: *ubi pascis, ubi manes in meridiano* (*Exh. virg. 56/57*).¹² Aber wegen ihres Unglaubens wird die Synagoge von der Herde Christi getrennt. Warum aber wird sie trotzdem *decora in mulieribus* genannt? Beachte, daß sie nicht die schönste unter den Jungfrauen, sondern unter den Frauen ist, *quia Evam mulierem sequebatur, per quam lapsus advenit, Ecclesia autem decora in virginibus est, quia virgo sine ruga est* (66/67)¹³.

Motive aus dieser letzten Auslegung finden sich nun bei dem zweiten großen Lateiner, *Hieronymus*, in einem ganz ähnlichen Zusammenhang. In einem Brief an Eustochium ermahnt er diese, ihre Freundinnen nur unter denen zu suchen, «welche du vom Fasten mager werden siehst, deren Gesicht blaß aussieht, . . . die alle Tage in ihrem Herzen singen: Wo weidest du? Wo lagerst du zur Mittagszeit?» (*Ep. 22, 17*)¹⁴. Weiter unten weist er die Möglichkeit zurück, die Jungfrau möchte sich etwa auf diese Worte berufen und sich

¹² MSL 16, 368.

¹³ MSL 16, 371f.

¹⁴ CSEL 54, 164. Ähnlich: *Commentatorium in Isaiam prophetam lib. 16* zu Jes. 58, 10: *Lasset uns sagen mit der Braut: Wo weidest du...*, MSL 24, 570.

damit, daß sie sie zu Christus spricht, als Liebende Christi ausweisen. Es gelten auch ihr die Zornesworte Christi: *si non cognoveris temet ipsam...* Hieronymus umschreibt sie: *sis inquit pulchra et inter omnes mulieres species tua diligatur ab sponso, nisi te cognoveris et omni custodia servaveris cor tuum, nisi oculos iuvenum fugeris, egredieris de thalamo meo et pasces haedos, qui staturi sunt a sinistris.* Denn: *zelotypus est Iesus* (Ep. 22, 25)¹⁵. Damit ist Cant. 1, 7f. zu einem Zwiegespräch zwischen Christus und der *virgo Eustochium* geworden. Es hat seinen Platz und seine Verwendung in der persönlichen Seelsorge gefunden.

Aber Hieronymus zeigt uns noch eine weitere Verwendung unserer Verse. Was heißt *daemonium meridianum*? fragt er in der Erklärung zu Ps. 91, 6 (Tract. de Ps. XC)¹⁶. Mit dem Mittag habe es eine besondere Bewandtnis, dahinter steckt eine mystischer Sinn, wie Ambrosius in einem andern Zusammenhang sagt¹⁷. Abraham empfing die drei Engel zur Mittagszeit, Joseph bewirtete seine Brüder zum Mittag (vgl. Gen. 43, 16), die Braut fragt den Bräutigam: Wo lagerst du zur Mittagszeit? Am Mittag heiße darum: «In vollkommener Weisheit, in guten Werken, im hellen Licht.» Wie aber soll das in Verbindung zum Teufel gebracht werden? Dieser selbst verwandelt sich in einen Engel des Lichts, und seine Genossen, die Häretiker, spiegeln vor, sie brächten in Heiligkeit, in Enthaltbarkeit usw. den Mittag; aber dies sei nicht der Mittag Christi, sondern *daemonium meridianum*. *Daemonia meridiana* sind die Häupter der Häretiker, *Arrius sive alteri qui de Alexandria processerunt haeretici* (Tract. de Ps. XC)¹⁸.

Ein Stichwort ist es, das hier vier gänzlich verschiedene Verse aneinanderreihet, um einem von ihnen die rechte Auslegung zu geben. Überall, wo es bei der Auslegungsgeschichte einzelner Bibelstellen an Kommentaren zu dem betreffenden biblischen Buch fehlt, wird man bei den altchristlichen Schriftstellern auf diese Verwendungsmöglichkeit stoßen. Daher kann es vorkommen, daß einer Schriftstelle die verschiedensten Nutzenwendungen oder dogmatischen Beweisgänge entnommen werden können und so immer neue Nuancen in die Auslegung hineinkommen. Es kann aber auch sein,

¹⁵ CSEL 54, 180.

¹⁶ *Anecdota Maredsolana* 3, 2, S. 116.

¹⁷ *De Is. v. anima* 4, 14, CSEL 32, 1, S. 652.

¹⁸ *Anecd. Mareds.* 3, 3, S. 69f.

daß bei einem Stichwort immer wieder dieselben Verse und Gedankenverbindungen anklingen.

Das bestätigt sich bei dem letzten altchristlichen Zeugen, der hier zu Worte kommen soll: bei *Augustin*. Seine Auslegung zu Cant. 1, 7f. muß aus der Fülle seiner Schriften hervorgeholt werden, da es keinen Kommentar zum Hohenlied von ihm gibt. Obgleich nun aber unsere Schriftstelle recht häufig von ihm zitiert wird, bleibt seine Auslegung, wenn auch in Nuancen schwankend, einförmig. Das erklärt sich daraus, daß Augustin bezüglich der Canticumstelle immer in apologetische Defensive gezwungen wird. Wenn es um Cant. 1, 7f. geht, hat er immer Gegner im Auge, nämlich die Donatisten. Unsere Stelle gehört mit in das Arsenal von Schriftargumenten, mit denen er seine donatistischen Gegner zur Strecke bringen will¹⁹. Die Donatisten scheinen diese Stelle zuerst auf sich angewendet zu haben. Denn in Sermo 138, 9, legt Augustin ausführlich ihre falsche Exegese dar²⁰. Sie fassen nämlich diese Stelle als ein testimonium für sich selbst auf und legen so aus: Die Kirche fragt den Herrn: Wo lagerst du? Und dieser antwortet: in meridie, d. h. in Afrika, denn Afrika ist Mittagsland²¹. Augustin möchte dagegen erst in Frage stellen, ob hier wirklich Afrika gemeint ist oder nicht vielmehr Ägypten (Serm. 138, 10)²². Dann aber weist er darauf hin, daß von einer Antwort Christi in V. 7 gar keine Rede sein kann. Vielmehr, wenn man die Auslegung von meridies auf Afrika akzeptiert, müsse man es doch so verstehen: Es fragen die Gläubigen jenseits des Meeres, die nach Afrika kommen und dort den Glaubenszwiespalt vorfinden, in ihrer Verwirrung den himmlischen Bräutigam, wo er

¹⁹ A. Kunzelmann, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus: *Miscellanea Agostiniana*, 2 (1931), S. 436.

²⁰ MSL 38, 768. Es kann aber auch sein, daß Augustin selbst ihnen erst mit der Verwendung von Cant. 1, 7 einen Schriftbeweis in die Hand gegeben hat. Denn in Ep. 93, die nach Kunzelmann (A. 19), S. 436, zum ersten Mal Cant. 1, 7f. im antidonatistischen Sinne verwendet, fehlt jeder Hinweis auf einen donatistischen Gebrauch dieser Stelle.

²¹ Eine ähnliche Darlegung auch in Sermo XII der Sammlung Michael Denis = G. Morin, *S. Aug. Sermones post Maurinos reperti: Miscellanea Agostiniana*, 1 (1930), S. 52. Vgl. auch Ep. ad cath. 40 = CSEL 52, S. 284.

²² MSL 38, 768. In Ep. ad cath. 41, deren Echtheit umstritten ist, wird dieser Gedanke weiter ausgeführt und so dargelegt, daß Christus ausgefragt wird, wo er denn seine geheime Lagerstätte habe, wenn anders man einen bestimmten Ort annehmen soll. Dieser antwortet: In Ägypten unter denen, die dort in der Wüste in heiliger Gemeinschaft leben, CSEL 52, S. 286.

denn eigentlich nun in Afrika gefunden würde, in der Catholica oder bei den Donatisten, damit sie sich dort nicht verirren²³ (*latens fiam... super congregationes haeticorum, sodalium tuorum, Donatistarum, Maximianistarum, Rogatistarum, Serm. 138, 10*).²⁴

Die Auslegung der Antwort Christi ist genau so antidonatistisch ausgerichtet wie die der Frage der Braut. Angeredet wird die *pulchra inter mulieres*, d. h. die *catholica pulchra inter haereses*. Hier einige Stellen, die nun den Inhalt der geforderten Selbsterkenntnis aufdecken. *Nisi cognoveris temet ipsam: quia utique foedam te invenit quia de foeda pulchram fecit, quia de nigra dealbavit* (Serm. 285, 6)²⁵, *quia una es, quia per omnes gentes es, quia casta es* (Serm. 138, 8)²⁶, *cuius sis, quid credas, ad quem pertineas, ...cuius sanguine redempta sis*²⁷. *Nisi cognoveris te in speculo scripturae divinae*, die dir unzählige Zeugnisse zuspricht, wie die aus Ps. 57, 12b (!), Ps. 2, 8 (Serm. 146, 2)²⁸, Gen. 22, 18, Ps. 50, 1, Ps. 19, 5 (Serm. 295, 5)²⁹. So vielfältig soll die Selbsterkenntnis der *ecclesia sponsa* sein! Der Generalnenner, auf den alle diese seine Aussagen gebracht werden können, ist doch die Forderung: *Erkenne dich selbst als die Schöne, als die vom Herrn Ausgezeichnete*.

Lange verweilt Augustin immer bei der Frage, was denn hinter dem Wörtchen «*exi*» stecke. Er empfindet einerseits dabei den drohenden Charakter der Ausweisung (Serm. Denis XII, 5)³⁰, andererseits aber wird er nicht müde, darauf hinzuweisen, daß hier ein «*hinausgehen*» vorliege, kein «*hinausstößen*» (Serm. 285, 6)³¹, dasselbe «*hinausgehen*», das in 1. Joh. 2, 19 von den Irrlehrern gesagt wird (ebd.) und das sich zwangsläufig bei denen vollzieht, die sich selbst nicht als Glied der *catholica pulchra* verstehen. Weil sie einstmals drinnen gewesen sind, weil sie die gleichen Sakramente haben, darum können sie auch jetzt noch als *sodales des Bräutigams* bezeichnet werden (Serm. 295, 5)³².

²³ Morin (A. 21), S. 52f.

²⁴ MSL 38, 769.

²⁵ MSL 38, 1296.

²⁶ MSL 38, 767.

²⁷ Sancti Aurelii Augustini tractatus sive sermones inediti ex cod. Guelferbyitano 4096, ed. G. Morin (1917), S. 66, Serm. XVII.

²⁸ MSL 38, 797.

²⁹ MSL 38, 1351.

³⁰ Morin (A. 21), S. 54.

³¹ MSL 38, 1296; auch Serm. 295, 5, ebd. 1351; Ep. 93, CSEL 34, 475.

³² MSL 38, 1351; auch Ep. 93, 28, CSEL 34, 473.

Der Hinweis auf die Böcke in V. 8 ruft nun bei Augustin an allen bisher zitierten Stellen die Erinnerung an Petrus hervor, dem aufgetragen wird, die Schafe zu weiden (vgl. Joh. 21, 15ff.). Hic oves, ibi haedos; hic meas, ibi tuos. Die einen zur Rechten, die andern zur Linken (vgl. Matth. 25, 31ff.) (Serm. 146, 2)³³.

4.

Fragen wir nach diesem Gang durch die Auslegungsgeschichte von Cant. 1, 7f., ob sich irgendwelche Linien entdecken lassen, die sich durch diese Geschichte ziehen, so wird sich dazu schwer etwas sagen lassen. Wohl bilden sich bei der Auslegung des Hohenliedes gewisse Traditionen heraus. So deutet Hippolyt noch die Braut als Synagoge, und Ambrosius folgt ihm darin in seiner hier zuerst dargestellten Auslegung. Aber immer stärker schwindet doch daran das Interesse. Die einzelne Seele oder die Kirche sind es, die hier wiedergefunden werden. Kann man also bei der Auffassung des Hohenliedes als Gesamtheit und damit unsere Stelle als Teil dieses Ganzen noch gewisse Linien feststellen, die sich durch die Geschichte der Auslegung ziehen, so wird das bei der Einzelexegese erschwert, wenn nicht ganz unmöglich gemacht. Jeder Schriftsteller drückt seiner Exegese so sehr die Eigenart auf, daß sich in ihr irgendwie – und sei es noch so schwach – ein Abglanz seiner Persönlichkeit und seiner Zeit findet. Die Exegese des Origenes läßt sich einfach nicht vertauschen mit der Augustins. Dabei wiegen dann Übereinstimmungen oder Diskrepanzen in einzelnen Zügen relativ gering. Darauf allerdings mag abschließend noch einmal hingewiesen werden – als auf das Band, das alle Auslegungen in ihrer Eigenart umschließt –, daß die Auslegungsgeschichte von Cant. 1, 7f. manches, wenn nicht vieles von ihrem Reiz verloren hätte, wenn – die Septuaginta richtig übersetzt hätte.

Heinz Simke, Großbeutersdorf (über Jena)

³³ MSL 38, 797.