

FRANZ JUNG · SPEYER

«DIE ZEIT ZUM SINGEN IST DA»

(Hld 2, 12)

*Das Hohelied Salomos und seine Bedeutung in Geschichte und Gegenwart*

*«Die Kirche ist Braut Christi» (LG 7) – Die Metapher von Braut und Bräutigam als Grundlage geistlicher Erneuerung der Kirche*

Eine Fülle von Verlautbarungen und Grundsatzpapieren zur diözesanen Neuordnung wird in diesen bewegten Tagen veröffentlicht. Das meiste davon hat man schon einmal gehört und liest es deshalb in aller Regel nur noch kursiv. Das gilt umso mehr, wenn sich die Ausführungen lediglich mit Fragen der Organisation und dem Umbau von Strukturen befassen. Aufhorchen lassen einen dagegen die pastoralen Leitlinien, die Ende Januar dieses Jahres der Trierer Bischof Dr. Reinhard Marx erlassen hat. Unter dem Stichwort geistliche Erneuerung heißt es da mit Verweis auf Lumen Gentium 7: «Die Kirche ist Braut Christi.» Für den Trierer Oberhirten folgt daraus: «Geistliche Erneuerung heißt mit diesem Bild der Kirche als Braut zunächst einmal, jeden falschen Aktionismus und Betrieb anzuhalten. Denn wir haben ein liebendes Gegenüber, das uns beschenken und nähren will. Gottes Liebe ist wahrzunehmen. Zum «Du» Gottes ist hinzutreten. Bevor wir als «Braut» antworten, sind wir eingeladen, zu empfangen. Im Glauben dürfen wir seine Gaben nehmen, Ihn selbst als Gabe empfangen.»

Unter den vielen Bildern, die die Tradition bereitstellt, um das Geheimnis der Kirche auszuloten (vgl. LG 6), wählt Bischof Marx das Bild von Braut und Bräutigam, um besonders zur geistlichen Erneuerung der Kirche aufzurufen. Damit reiht er sich ein in eine jahrhundertealte Tradition, die jedoch seit dem 19. Jahrhundert fast völlig abgebrochen ist. Das Bild von Braut und Bräutigam, um die Beziehung von Christus zur Kirche zu beschreiben, hat heute Seltenheitswert. Das ist nicht nur auf das gewandelte

*FRANZ JUNG, Jg. 1966, 1986-91 Studium der kath. Theologie in München und Rom; 1991-93 Lizentiatsstudium am Pontificio Istituto Biblico, Rom; 1994-97 Promotionsstudium im Fach Neues Testament in München (Arbeit zur neutestamentlichen Christologie); 1998-2002 Tätigkeit in der Seelsorge; seit 2003 Leiter der Abteilung Gemeindegeseelsorge im Bischöflichen Ordinariat der Diözese Speyer.*

Verhältnis der Geschlechter zueinander und auf die Krise der Ehe in der heutigen Gesellschaft zurückzuführen, sondern auch auf ein gewandeltes Verständnis dessen, was die Wirklichkeit von Kirche ausmacht und wie der einzelne Christ sein Verhältnis zur Kirche definiert.

Doch bevor wir uns fragen, welche Impulse von dem Bild von Braut und Bräutigam zur geistlichen Erneuerung ausgehen, möge ein Blick in die Heilige Schrift und die Tradition der Kirche helfen, sich noch einmal neu auf diese Metapher zu besinnen. Unser besonderes Augenmerk gilt dabei dem Hohenlied Salomos. Kein anderer Text der Heiligen Schrift wurde in der geistlichen Tradition so oft herangezogen wie das Hohelied, um die Brautmetaphorik zu entfalten und geistlich fruchtbar zu machen.

*«...Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue» (Hos 2,22)  
– Die Brautmetaphorik im Alten Testament*

Das große Wunder des Alten Bundes ist die Erwählung Israels durch Jahwe. Gott bindet sich aus freien Stücken, in ungeschuldeter Liebe an dieses Volk. So unansehnlich und klein Israel auch ist: Gott liebt dieses Volk und hat es ins Herz geschlossen. Er schenkt ihm seine unverbrüchliche Treue, die er seinerseits auch von Israel erwartet. Israel soll ihm ganz gehören und sein heiliges Volk werden (Dtn 7,6-11). Wie eifersüchtig Gott auf die Liebe Israels bedacht ist, macht das erste der zehn Gebote deutlich. Israel soll neben Jahwe keine anderen Götter haben (Ex 20,3-6). Die Liebesgeschichte zwischen Gott und seinem Volk wird besonders in prophetischen Texten immer wieder unter Zuhilfenahme des Bildes von Braut und Bräutigam geschildert. Erweist sich Israel in seiner Treue Gott gegenüber als schön geschmückte Braut, so gilt seine Untreue und sein Abfall von Gott als Hurerei. Am eindrücklichsten und schockierendsten wohl in der Zeichenhandlung des Propheten Hosea dargestellt, der von Gott aufgefordert wird, eine Kultdirne zu ehelichen und Dirnenkinder zu zeugen, um Israel des Ehebruchs zu zeihen (Hos 1-2). Nicht minder drastisch sind die Klagen eines Jeremia (Jer 2,1-3; 3,1-5) oder eines Ezechiel (Ez 16,15ff.), die in ihrer Bildhaftigkeit bis an die Grenze des Erträglichen gehen. Doch genauso hart wie das Urteil über Israels Ehebruch ausfällt, genauso zärtlich und wunderbar sind die Bilder, in denen das endzeitliche Heil beschrieben wird. Unsagbare Freude und Jubel herrschen in Zion, und weil die Stadt im Alten Testament als Frau personifiziert wird, kann der Prophet Jesaja singen, Gott freue sich über seine Stadt wie ein Bräutigam sich freut über seine Braut (Jes 62,5).

Was in den Schriften der Propheten als vereinzelt Motiv aufgegriffen wurde, sah man in Reinform im Hohenlied Salomos verwirklicht<sup>1</sup>. Das mag den unvoreingenommenen Betrachter erstaunen. Denn wenngleich im Hohenlied die Geliebte auch als «Schwester Braut» angedredet wird

(Hld 4,9.10.12; 5,1), deutet doch nichts auf eine Hochzeit hin. Zudem, und das wiegt schwer, lässt sich nirgends ein Gottesbezug ausmachen, ja wird Gott mit keinem Wort erwähnt<sup>2</sup>. Was bei den Propheten als Vergleich gekennzeichnet war, ergab sich bei der Auslegung des Hohenliedes als reines Interpretament, gleichwohl gestützt auf die geläufige Tradition der Braut-metaphorik. Die Selbstverständlichkeit, mit der man das Hohelied als Teil der heiligen Schriften akzeptierte, kam in dem Augenblick ins Wanken, als man in Zweifel zog, ob diese Auslegung tatsächlich dem Gehalt dieses Liedes aller Lieder entspreche.

*«...alles an dir ist schön, meine Freundin, kein Makel haftet dir an» (Hld 4,3) – Das Ringen um die rechte Auslegung des «Liedes der Lieder» und seine Stellung im hebräischen Kanon*

Im hebräischen Kanon gehört das Hohelied zu den Ketubim, den weisheitlichen und poetischen Schriften. Allerdings wechselte es im Lauf der Geschichte seine Stellung in der Reihenfolge der Bücher. Erst die Masoreten zählten das Hohelied den Megillot, den fünf Festrollen, zu, die bis heute jeweils an den jüdischen Hauptfesten gelesen werden (Rut, Hohelied, Kohelet, Klagelieder, Ester).

Für die Aufnahme in den Kanon sprach zum einen die Verfasserschaft Salomos, zum anderen das allegorische Verständnis dieses Textes als Beziehung Jahwes zu Israel. Wobei das eine aus dem anderen folgte, war man doch der Überzeugung, dass allein die Inspiration des Dichters Salomo dazu hinreichte (vgl. 1 Kön 5,12), die heilige Geschichte des Liebesbundes zwischen Jahwe und Israel in poetische Formen zu gießen.

An der Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert scheinen im rabbinischen Judentum Zweifel an der Auslegung des Hohenliedes aufgekommen zu sein, die in der Folge auch seine Stellung im Kanon berührten. Abgewehrt wurden sie durch die ausdrückliche Festlegung, das Hohelied dürfe nur allegorisch ausgelegt werden. Jedem profanen Verständnis und Gebrauch war damit der Boden entzogen worden<sup>3</sup>. Der Traktat Jadajim des Babylonischen Talmud spiegelt die Diskussion um die Bedeutung des Hohenliedes wider. Unter den Aussagen der Rabbinen, die für die Heiligkeit des Hohenliedes sprechen, ragen die vielzitierten Worte des Rabbi Aqiba heraus, der da sprach: «Behüte und bewahre, niemand in Jisrael streitet über das Lied der Lieder, ob es nicht die Hände unrein mache». Wobei der Ausdruck «die Hände unrein machen» synonym für die Heiligkeit und damit Unantastbarkeit einer Sache steht. Und Rabbi Aqiba fährt fort: «Die ganze Welt ist nicht so würdig, wie am Tage, an dem das Lied der Lieder verliehen wurde, denn sind auch alle Hagiographen heilig, aber das Lied der Lieder ist hochheilig.»<sup>4</sup>

Vier Werke der jüdischen Traditionsliteratur legen von der allegorischen Deutung des Hohenliedes Zeugnis ab: drei Midraschim, darunter ist vor allem die Hohelied-Rabba zu nennen, und dann der Targum zum Hohenlied<sup>5</sup>. Die Hohelied-Rabba deutet die einzelnen Verse des Hohenliedes auf Vollzüge des religiösen Brauchtums und stellt Bezüge zu den Institutionen des Judentums her als Orten der Gottesbegegnung. Ergänzend zu dieser Sicht des Hohenliedes als Anleitung und Vertiefung der Glaubenspraxis verfolgt der Targum zum Hohenlied eine konsequent historische Deutung. In dieser Perspektive lassen sich die Verse des Hohenliedes verstehen als Hinweise auf die Heilsgeschichte, vornehmlich den Exodus<sup>6</sup>. In der Befreiung Israels aus Ägypten, in der Gesetzgebung am Sinai und dem sich anschließenden, Jahrhunderte langen Ringen Jahwes um die Zuneigung des auserwählten Volkes zeigt sich die Liebe Gottes zu Israel. Heilsgeschichte wird zur Liebesgeschichte. Das erklärt auch, warum bis zum heutigen Tag das Hohelied in der Liturgie des Paschafestes gelesen wird. Unter allen Liedern Israels gilt das Hohelied als das preiswürdigste. Es enthält einen doppelten Lobpreis, den auf seinen Schöpfer und Erlöser und den auf das Volk selbst, das sich glücklich schätzen kann, einen solchen Herrn gefunden zu haben. Insofern hat Rabbi Jehuda Recht, wenn er darauf besteht, das Hohelied sei nicht in einem schlechten Sinne auszulegen, sondern nur in einem guten. «Denn es ist geoffenbart einzig zum Preis Israels.»<sup>7</sup>

*«...ich habe euch einem einzigen Mann verlobt, um euch als reine Jungfrau zu Christus zu führen» (2 Kor 11,2) – Die Brautmetaphorik im Neuen Testament als Basis christlicher Hohelieddeutung*

Die Metaphorik von Braut und Bräutigam ist auch dem Neuen Testament nicht fremd. Die neutestamentlichen Belege können als Ansatzpunkt und Legitimation christlicher Hoheliedauslegung betrachtet werden. An erster Stelle ist hier Jesus selbst zu nennen, der sich in der Auseinandersetzung um die rechte Fastenpraxis selbst als Bräutigam bezeichnet (Mt 9,15). Deutlicher könnte der messianische Anspruch Jesu kaum ausgedrückt werden, nimmt Jesus doch damit die Rolle Jahwes ein. In seiner Person ist Israel der eschatologische Bundesschluss angeboten. In ihm möchte Gott endgültig den Bund mit seinem Volk besiegeln. Dieses Bild wird aufgenommen und weitergeführt in Jesu Gleichnissen, wobei der drohende Unterton nicht zu überhören ist. Im Gleichnis von den törichten Jungfrauen macht Jesus darauf aufmerksam, dass man sehr wohl die Ankunft des Bräutigams verschlafen kann und für immer ausgeschlossen wird aus dem Hochzeitssaal (Mt 25, 1-13). In ähnlicher Weise thematisiert das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) die mangelnde Bereitschaft Israels, die Einladung des großen Königs zur Hochzeit seines Sohnes zur Kenntnis zu

nehmen. Wenn Israel dieses Bundesangebot leichtfertig ausschlägt, muss es damit rechnen, dass andere den Platz einnehmen, den Gott einst ihm zuge-dacht hatte. Im Johannesevangelium wirkt Jesus wohl nicht zufällig sein erstes Zeichen bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-12), bei der er sich ge-mäß der Logik des johanneischen Rollentauschs vom Gast zum Gastgeber wandelt. Explizit als Bräutigam wird Jesus jedoch erst von Johannes dem Täufer bezeichnet. Als «Freund des Bräutigams» steht dieser neben Jesus, von dem gilt: «Wer die Braut hat, ist der Bräutigam» (Joh 3,29). In Jesus Christus ist Gottes Wort Fleisch geworden. In ihm spricht Gott sein Ja-Wort zu Israel, wenn es denn bereit ist, diesen Menschen anzunehmen als Messias und Heiland.

Auch im paulinischen Schrifttum wird die Christusbeziehung mehrfach durch das Bild des Ehebundes näher beschrieben. Auf das Individuum ge-wendet im ersten Korintherbrief (1 Kor 6,16-17), wo Paulus ausführt, dass der Glaube an Christus bedeutet, ein Geist mit dem Herrn zu sein und somit das gesamte Personsein affiziert. Von daher verbietet es sich, Unzucht mit einer Dirne zu treiben. Im zweiten Korintherbrief hingegen, in dem Paulus um die Treue der Korinther kämpft, erfährt das Bild vom Ehebund eine kollektive Wendung (2 Kor 11,2-3). Paulus sieht sich als Brautführer, dessen Aufgabe es ist, die Gemeinde wie eine Jungfrau in ungeteilter und reiner Hingabe dem Bräutigam Christus zuzuführen. Unter paränetischer Rücksicht greift der Verfasser des Epheserbriefes auf Gen 2,24 zurück. Die Liebe von Mann und Frau, die beide ein Fleisch werden lässt, wird auf das Verhältnis von Christus zur Kirche übertragen: Die Kirche ist der Leib Christi. Aus dieser Zuordnung ergeben sich in den Haustafeln weitreichende Konsequenzen für den sorgenden Umgang der Ehepartner miteinander.

Ganz in der prophetischen Tradition steht das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes. Sie bedient sich des Stilmittels der Personifikation von Städten als weibliche Figuren, wie im Alten Testament geläufig. Die Apostrophierung der Frauen als Braut oder Hure kennzeichnet darüber hinaus das Gottesverhältnis und wird zum Ausdruck für die Treue oder Untreue gegenüber Gott. Dementsprechend gestaltet die Offenbarung des Johannes das endzeitliche Heilsdrama als Kampf der Hure Babylon – der Personifikation Roms – gegen die reine Braut, das himmlische Jerusalem. Indem die verworfene Stadt dem Untergang geweiht wird, ist der Boden bereitet, damit vom Himmel her das neue Jerusalem auf die Erde herab-kommen kann. Als reine Braut gehört das himmlische Jerusalem einzig und allein Gott und dem Lamm. Zusammen mit dem Geist ruft die Braut: Komm! und lädt alle bräutlichen Seelen ein, in die heilige Stadt einzutreten (Offb 22,17), die sich als gottgegebener Raum unerschöpflicher Lebensfülle erweist. Im Zeichen der Brautmetaphorik setzt die Offenbarung des Johan-nes somit einen glanzvollen Schlusspunkt hinter die gesamte Heilige Schrift.

Ob christologisch wie in den Evangelien, individualethisch-mystisch wie bei Paulus oder kollektiv-ekklesiologisch wie beispielsweise in der Apokalypse, alle drei Weisen der Anwendung der Metapher von Braut und Bräutigam im Neuen Testament finden sich auch in der christlichen Deutung des «Liedes der Lieder» wieder. Ihr wollen wir uns nun zuwenden.

*«...Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir» (Hld 7,11)  
– Kurze Geschichte der Hohelieddeutung in der christlichen Tradition*

Die Grundlage für die christliche Hoheliedauslegung bildete der Text der Septuaginta (die griechische Übersetzung des Alten Testaments). Auch die Septuaginta ordnete das Hohelied den Lehrbüchern zu. Allerdings stellte sie das Hohelied an das Ende der Reihe der drei Bücher, die man direkt der Verfasserschaft Salomos zuschrieb. So entstand die Abfolge Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied, eine Tatsache, der die Väter hohes Gewicht beimaßen. Dass aus heutiger Sicht der griechische wie auch später der lateinische Text mangelhaft waren und das hebräische Original teilweise nur unzureichend wiedergaben, spielte für die Exegese keine Rolle. Wie so oft bei den Vätern sind es gerade die dunklen Stellen der Heiligen Schrift gewesen, die zur geistlichen Deutung anregten und die Suche nach einem tieferen Sinn herausforderten. Einen Streit um die Kanonizität des Hohenliedes wie im Judentum scheint es im Christentum nicht gegeben zu haben. Die allegorische Deutung und damit die Zugehörigkeit zum Kanon hat wohl nur Theodor von Mopsuestia bestritten. Nach seiner Verurteilung durch das zweite Konzil von Konstantinopel 553 berief sich nur noch die pelagianische Hohelieddeutung des Julian von Aeclanum auf Theodor, wogegen sich noch Beda Venerabilis im 8. Jahrhundert mit Entschiedenheit wandte<sup>8</sup>.

Bei den Auslegungen ist zu unterscheiden zwischen regelrechten Kommentaren zum Hohenlied und Autoren, die einzelne Verse oder Passagen aus dem Hohenlied deuten, verstreut über ihr gesamtes Œuvre. Unter letzteren wäre vor allem Ambrosius zu nennen, der die Geschichte der Hoheliedauslegung nachhaltig beeinflusst hat, auch wenn er keinen eigenen Kommentar vorlegte. Der erste Kommentar zum Hohenlied ist uns von Hippolyt überliefert. Seine Deutung verdient besonderes Interesse, weil sie die Einflüsse der jüdischen Hoheliedexegese verrät. Das Werk jedoch, das wie kein anderes die Deutung des Hohenliedes für Jahrhunderte beeinflusst hat, ist – wie zu erwarten – der Kommentar des Origenes. Zu den antiken Auslegungen, die neben vielem Fragmentarischem vollständiger auf uns gekommen sind, zählen neben Hippolyt und Origenes dann noch die 15 Homilien, die Gregor von Nyssa dem Hohenlied gewidmet hat. Eine Zusammenfassung der altkirchlichen Deutung des Hohenliedes bietet Gregor

der Große, der uns eine kurze Auslegung zum Hohenlied hinterlassen hat. Auch wenn dieser selbst keine weitere Verbreitung beschert war, haben doch die zahlreichen Exzerpte aus dem Werk Gregors und seine Autorität dazu beigetragen, dass seine Gedanken in späteren Jahrhunderten weiterwirken konnten. Nach Gregor vermittelte Beda Venerabilis mit seinem Hoheliedkommentar das Wissen der Antike an das frühe Mittelalter.

Eigenständige Kommentare zum Hohenlied wurden nach 400 Jahren erst wieder in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts an den Kathedralschulen verfasst. Waren diese wie auch die Auslegungen, die im 13. Jahrhundert an den Universitäten entstanden, ganz der traditionellen ekklesiologischen Deutung verpflichtet, so brach sich mit der monastischen Auslegung des Hohenliedes eine neue Entwicklung Bahn. Hier stand nun nicht mehr die Beziehung vom Bräutigam Christus zur Braut Kirche im Vordergrund. Die Beschäftigung der Mönche mit dem Hohenlied führte zu einer subjektiv gefärbten Interpretation, die in der Braut die Seele sah und sich deshalb vornehmlich mit dem inneren Erleben des gläubigen Menschen befasste. Das 12. Jahrhundert kann als die fruchtbarste Epoche in der Geschichte der Hoheliedexegese gelten. Mehr als die Hälfte aller erhaltenen Kommentare zum «Lied der Lieder» wurden in diesem Zeitraum verfasst, über 30 an der Zahl. Dazu gehört das bedeutendste Werk der Hoheliedauslegung, die 86 Predigten, die der Heilige Bernhard von Clairvaux im Zeitraum von 1135–1153 gehalten hat. Aber auch andere klingende Namen sind hier zu nennen wie der Kommentar Wilhelms von St. Thierry, Isaacs von Stella und weiterer bedeutender Autoren des Zisterzienserordens, dazu die Werke der Victoriner und natürlich die Auslegung des Rupert von Deutz.

Bis zum 18. Jahrhundert, ab dem die allegorische Auslegung des Hohenliedes vor allem von protestantischer Seite mehr und mehr in Zweifel gezogen und schließlich ganz verworfen wurde, wirkte diese Tradition nach. Die Brautmetaphorik blieb eine wichtige Deutungskategorie der Ekklesiologie wie auch des geistlichen Lebens. Neben weiteren Kommentaren zum Hohelied wie dem von Jean Gerson im späten Mittelalter zitiert beispielsweise der Heilige Bonaventura in seinen mystischen Schriften beständig das Hohelied, und verfasste somit – Ambrosius vergleichbar – indirekt einen Kommentar zum Hohenlied, über seine einzelnen Schriften verteilt. Unter den Autoren, die das Motiv der geistlichen Hochzeit ihrer Einführung in das geistliche Leben zugrunde legten, zählt Jan van Ruusbroec im 14. Jahrhundert mit zu den bekanntesten durch sein Werk «Die Zierde der geistlichen Hochzeit». Im 16. Jahrhundert erreichte die Liebesmystik in Spanien mit Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz einen neuerlichen Höhepunkt. Teresa hat uns ihre «Gedanken zum Hohenlied» hinterlassen neben vielen Bezügen zum Hohenlied in ihren sonstigen Schriften. Johannes vom Kreuz schuf mit seiner geistlichen Lyrik originelle Nachdichtungen des

Hohenliedes, anhand derer er seine Betrachtungen zum geistlichen Leben anstellte. Innerhalb der protestantischen Tradition gehörten vor allem die Vertreter einer innerlichen, pietistisch beeinflussten Frömmigkeit zu den Kommentatoren des Hohenliedes. Mit diesen kurzen Bemerkungen zur Geschichte der Hoheliedexegese wollen wir es bewenden lassen und uns jetzt den Motiven zuwenden, die in der Auslegung des Hohenliedes erarbeitet wurden.

«...Horch! Mein Geliebter! Sieh da, er kommt.» (Hld 2,8)

– *Zentrale Themen der christlichen Hohelieddeutung*

In der kanonischen Abfolge von Buch der Sprichwörter, Kohelet und Hoheslied sieht Origenes einen Stufenweg der Erkenntnis vorgezeichnet. Handelt das Buch der Sprichwörter vom rechten Lebenswandel und der Moral, so hilft der Prediger, die Eitelkeit der Welt und die Vergänglichkeit der irdischen Dinge zu durchschauen. Geordneter Lebenswandel wie rechter Umgang mit der Welt sind die Voraussetzungen für eine fruchtbare Lektüre des Hohenliedes, das zur höchsten Form der Erkenntnis führt, welche in der Kontemplation der Gottheit besteht. Dieser Stufenweg entspricht der griechischen Wissenschaftseinteilung in Ethik, Physik und Enoptik, wobei Origenes wie selbstverständlich davon ausgeht, dass die Griechen ihre Wissenschaftslogik Salomo verdanken. Das Hohelied avanciert nach dieser Zuordnung zum Höhepunkt menschlicher Weisheit, die in der Betrachtung der göttlichen Liebe gipfelt.

Unter literarischer Rücksicht bestimmt Origenes das Hohelied als Epithalamium und damit als Hochzeitslied, auch wenn der Text selbst nicht auf eine bevorstehende Hochzeit schließen lässt. Allerdings gilt dies nur auf der Ebene des Literalsinns. Für das Verständnis der übertragenen Bedeutung des Liedes ist es wesentlich, den dramenhaften Aufbau zu beachten. Hier interessiert nicht die Hochzeitsfeier, sondern die sehnsüchtige Liebe, mit der Braut und Bräutigam einander begehren. Die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam schwankt zwischen Zeiten erfüllten Beisammenseins und Zeiten, in denen vor allem die Braut sehnsüchtig nach dem Geliebten Ausschau hält, zwischen suchen, sich finden und einander verlieren. Das Ringen um die Liebe, die kein fester Besitz ist, sondern immer wieder neu erkämpft werden will, fasziniert die Ausleger. Denn dieser Vorgang wird zum Gleichnis für die Gottesbeziehung der Kirche wie des einzelnen Christen, die ebenso wenig fester Besitz ist, sondern höchst unterschiedliche Phasen der Intensität kennt. Dementsprechend versucht Origenes auch eine allegorische Zuordnung der Personen vorzunehmen, die im Hohelied Erwähnung finden. Der Bräutigam steht für Christus, den wahren Salomo und endzeitlichen Davidsohn. Der Braut entsprechen im kollektiven Sinn die

Kirche wie in der individuellen Deutung die Einzelseele. Die Mädchen im Umfeld der Braut erscheinen demgegenüber als Gläubige, die noch nicht diese reife Gottesliebe erlangt haben; die Gefährten des Bräutigams hingegen stehen für die vollkommenen Engel.

Origenes wie die nachfolgenden Interpreten unterscheiden übrigens nicht streng zwischen der kollektiv-ekklesiologischen Deutung der Braut auf die Kirche oder der eher individuell-mystischen Deutung auf die einzelne Seele. Beides wird in der Regel zusammen gesehen. Wahre Frömmigkeit jenseits der Überlieferung und des Lebensraums Kirche sind undenkbar. Deshalb geht es im letzten immer um die *anima ecclesiastica*, die Seele, die ganz Kirche sein möchte und ein lebendiges Glied am Leib Christi bildet. Akzente setzen die Interpreten jedoch verschieden. So bevorzugt Gregor von Nyssa die Deutung auf die Einzelseele. Das Hohelied wird ihm dabei zum Inbegriff seiner Lehre von der Epektasis, dem unendlichen Fortschreiten und Wachsen der Seele in der Vereinigung mit Gott. Ähnlich legen Jahrhunderte später die Zisterzienser den Akzent auf die Erfahrungen des Individuums. Eindrücklich erzählt Bernhard beispielsweise immer wieder von Momenten tiefsten Glücks im Glaubensleben<sup>9</sup>, die er mit der Einkehr des Bräutigams bei der Braut gleichsetzt. Ebenso kennt er Augenblicke der Niedergeschlagenheit und Finsternis, in denen er sich der Braut verwandt fühlt, die unter dem Fernbleiben des Geliebten leidet. Den Erwartungen seiner Mitbrüder scheint dies entsprochen zu haben, die ihn mehrfach auffordern, über die heilsgeschichtlich-allegorische Auslegung hinauszugehen und zum moralischen, also dem geistlichen Sinn individueller Glaubenserfahrung vorzustoßen<sup>10</sup>.

Eine ständische Einschränkung erfährt die Brautmetapher durch den Bezug auf die christliche Jungfräulichkeit. Demzufolge verkörpert der Stand der Jungfrauen in besonderer Weise die Forderung nach einer jungfräulichen Seele. Die Jungfrauen sind die bevorzugten Bräute des Bräutigams Christus, dem sie ganz und ungeteilt anhängen. Neben vielen anderen sind Ambrosius und Methodius von Olympos herausragende Vertreter dieser Deutung. Beschäftigte sich Plato in seinem Dialog «Symposion» mit der Liebe und der Kraft des Eros, so legt Methodius mit seinem gleichnamigen Werk eine christianisierte Fassung des heidnischen Symposions vor, das im Lobpreis der Jungfrauen auf den Geliebten Christus endet und von der Vollendung der Liebe in Christus kündigt.

Wenn Rupert von Deutz und Alanus ab Insulis im Mittelalter das Hohelied ausschließlich mariologisch deuteten, dann konnten sie an eine Tradition anknüpfen, die bis auf Ambrosius und Hieronymus zurückführte. Die mariologische Auslegung verbindet das asketische Motiv der Jungfräulichkeit mit der ekklesiologischen Auslegung, insofern die Jungfrau und Mutter Maria als Typus der Kirche betrachtet werden kann<sup>11</sup>.

Aber das Hohelied ist auch christologisch interpretiert worden. Das Lied der Lieder erzählt dann vom Geheimnis der Inkarnation. Unter der Braut lässt sich in dieser Perspektive die menschliche Natur verstehen, die sich danach sehnt, mit dem göttlichen Logos vereinigt zu werden.

Die Hochzeit mit dem Bräutigam Christus wird liturgisch sichtbar und erfahrbar in den Feiern der Taufe und dem Zutritt zum Tisch des Herrn in der Eucharistie. Von daher nimmt es kaum Wunder, wenn in den katechetischen Homilien eines Cyrill von Jerusalem oder des Ambrosius ein Bezug hergestellt wird zwischen der Vermählung und der Vereinigung mit Christus im Bad der Taufe und in der Kommunion. Liest man das Liebeswerben des Hohenlieds in diesem Kontext, erscheint es wie das Verlangen der Seele nach der Gottesbegegnung, die dann in der christlichen Initiation Realität wird<sup>12</sup>.

Abschließend lässt sich sagen, dass die allegorische Deutung des Hohenliedes über den langen Zeitraum von nahezu 1600 Jahren eine erstaunlich hohe Konstanz aufweist. Der Kreis der einzelnen Themen, die in den ersten christlichen Jahrhunderten schon vorliegen, erfährt im Laufe der Spiritualitätsgeschichte kaum eine Erweiterung. Neuerungen ergeben sich höchstens durch Variationen bereits vorhandener Motive oder durch Akzentsetzungen und Präferenzen für eine bestimmte Weise der Interpretation.

Was den Umfang der Kommentierung angeht, sei noch bemerkt, dass – von den Werken der Scholastik einmal abgesehen – die wenigsten der Kommentare der Antike und des Mittelalters das gesamte Hohelied bearbeiten. Bernhard kommt beispielsweise in seinen 86 Predigten nur bis Hld 3,1, ähnlich Wilhelm von St.Thierry. Begründen lässt sich dies mit der besonderen Zielsetzung der Kommentare, vor allem denjenigen der monastischen Tradition<sup>13</sup>. Sie wollen weniger den Text im Literalsinn erklären als vielmehr zur Gottesliebe anregen und den ganzen Menschen ansprechen. Dazu genügen oftmals wenige Verse, in denen die Ausleger in nuce das ganze Geheimnis des christlichen Lebens einbeschlossen sehen. Die unvollendeten Kommentare werden damit zum Spiegelbild der menschlichen Unvollkommenheit. Denn das Maß, Gott zu lieben, ist und bleibt – wie Bernhard einmal bemerkt – die Maßlosigkeit, die stets weiterer Vervollkommnung harret.

*«...Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut» (Hld 4,12)  
– Die moderne Exegese und das Hohelied*

Lieferte die allegorische Auslegung die Schlüssel, um immer neue Zugänge zum Lied der Lieder zu eröffnen, so scheint die historisch-kritische Exegese diesen Reichtum verloren zu haben. Nachdem Herder in seiner Abhandlung über die «Lieder der Liebe» (1778) vehement für das Ernstnehmen des Literalsinns plädiert hatte, machte sich die historisch-kritische Exegese seinen

Standpunkt zu eigen. Das Hohelied gilt ihr bis heute als ein weltliches Liebeslied, das keiner allegorischen Deutung bedarf, um seinen Platz im Kanon zu behaupten. In der Forschung standen und stehen nun die Fragen nach der Gliederung des Textes, nach seiner Datierung, seinem Sitz im Leben und seiner theologischen Aussageabsicht im Vordergrund. Die Antworten schwanken stark je nach Einschätzung des jeweiligen Exegeten. Ein Konsens scheint sich heute insofern abzuzeichnen, als man von dem Versuch abgerückt ist, in dem Text eine stringente Gliederung ausmachen zu können. Das Hohelied gilt als Sammlung von Liedern, die später redaktionell zusammengefügt wurden. Allenfalls ist eine nachträgliche Kompositionsstruktur aufzuweisen. Allerdings konnte auch in dieser Frage noch keine Übereinstimmung erzielt werden. Erfolg beschieden war hingegen dem Bemühen, die einzelnen Liedgattungen zu unterscheiden. Was die Datierung anbelangt, teilt das Gros der Ausleger die Meinung, es handle sich um einen nachexilischen Text, wenngleich auch andere Hypothesen teils in die frühe Königszeit, teils in die Zeit um 700 weisen. Die Frage nach dem Sitz im Leben und nach der Aussageintention wird jedoch immer noch kontrovers diskutiert.

Die religionsgeschichtliche Deutung des Hohenliedes als kultisches Götterlied vermag kaum zu überzeugen. Ebenso wenig lässt das Hohelied eine apologetische Funktion erkennen, nach der es die Aufgabe gehabt hätte, angesichts der Ablehnung kultischer Sexualität das Recht Israels auf Liebe zu verteidigen. Doch was ist dann der theologische Gehalt dieses schönsten aller Lieder? Will es jeder Leibfeindlichkeit entgegentreten? Aber wo wäre die in der Bibel gegeben? Will es die Liebe aus der patriarchalischen Dominanz über die Frau befreien? Erzählt es von der Rückkehr ins Paradies? Und wenn ja, wo? Besingt es die göttliche Macht der Liebe? Und wenn es schon schwer ist, den theologischen Gehalt zu ermitteln, was war dann der Grund für die Kanonisierung? Letztlich bleibt als Antwort auf diese Frage nur der Hinweis auf die Verfasserschaft Salomos.

All die Antworten der jüngeren Kommentare<sup>14</sup> wollen nicht recht überzeugen und bleiben blass gegenüber dem Reichtum der traditionellen Auslegung allegorischer Art. Feierte man im 19. und 20. Jahrhundert die Befreiung des Textes aus der theologischen Überfremdung einer pruden Kirche, so fragt man sich, ob der Siegesjubel nicht ein wenig verfrüht war. Es fällt zumindest schwer, den Gewinn der neuen, profanen Lesart auszumachen – jenseits der poetischen Schönheit dieses Textes, den aber auch die Ausleger anderer Jahrhunderte zu schätzen wussten.

Was führt zu dieser mageren Ausbeute angesichts des Lebensreichtums dieses Liedes? Antwort: Die Weigerung, das Hohelied im Rahmen des Kanons der alttestamentlichen Schriften zu lesen und damit im Rahmen der biblischen Brautmetaphorik. Die historisch-kritische Betrachtungsweise

fragt nur nach den Entstehungsbedingungen des Liedes und isoliert somit das Lied der Lieder von dem Kontext, in dem es situiert ist und in dem es der Überlieferung nach gelesen werden will. Erst im Rahmen des biblischen Kanons wurde das Hohelied zum Hohenlied, zum höchsten Ausdruck des Geheimnisses, von dem die Offenbarung handelt, nämlich der ungeschuldeten Liebe Gottes zu seinem Volk.

Die Fixierung auf die rückwärtsgewandte Produktionsästhetik und das Absehen von der Rezeptionsgeschichte beraubten das Hohelied des Hintergrundes, vor dem es zum Klingen gebracht werden konnte. Denn nur von der Offenbarung her ist es möglich, die Liebe zwischen Mann und Frau zu transzendieren. Erst mit der Zuwendung Gottes zum Menschen zeigt sich, dass die unendliche Sehnsucht nach Liebe, die in diesem Lied wie in keinem anderen besungen wird, nicht ins Leere läuft, sondern tatsächlich ein Ziel hat und von Gott her eine gültige Antwort findet.

Im Blick auf die neuere Literaturwissenschaft und die Erkenntnis, dass ein Text immer ein offenes Kunstwerk darstellt, welches auf keine eindeutige Auslegung festgelegt werden kann, weil diese je nach Kontext differiert, erscheint die allegorische Methode als geradezu modern. Vor einer anarchischen Intertextualität und einer völligen Willkür wurde die allegorische Auslegung bewahrt durch den Bezug und die Verpflichtung auf die Glaubensregel. Diese gab den Rahmen möglicher Interpretationen vor und eröffnete dennoch weite Deutungsspielräume. Diese Spielräume gilt es auch heute wieder auszuloten und zurückzugewinnen.

«...die Zeit zum Singen ist da» (Hld 2,12)  
– *Impulse des «Liedes der Lieder» für die Kirche heute*

Ohne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder Vollständigkeit zu erheben, knüpfen die nachfolgenden Überlegungen jeweils an Verse des Hohenliedes an und setzen sie in Beziehung zu aktuellen Problemen und Fragen der Kirche.

«Eine Lilie unter Disteln ist meine Freundin» (Hld 2,2)  
– *Liebe setzt Reife voraus*

Entgegen antiker Gepflogenheiten weist Origenes im Prolog zu seinem Hoheliedkommentar nicht auf den Nutzen dieses biblischen Buches hin, sondern auf seine Schädlichkeit, falls der Leser noch nicht die nötige Reife erlangt hat, um es gefahrlos lesen zu können. Origenes weiß sich darin eins mit den jüdischen Gelehrten, die der Ansicht waren, man solle das Hohelied nicht vor dem 30. Lebensjahr zur Hand nehmen. Auch Hieronymus stellt in dem biblischen Leseplan, den er für die kleine Paula erarbeitet, das

Hohelied ganz ans Ende. Und noch Bernhard mahnt, das Hohelied sei nicht für kindliche Seelen gedacht, sondern nur für solche, die bereits das heiratsfähige Alter – im übertragenen Sinne – erreicht hätten. Die Beschäftigung mit dem Hohenlied setzt also einen reifen Glauben voraus. Er zeichnet sich durch ein umfassendes Glaubenswissen aus, die innige Vertrautheit mit den Urkunden der Offenbarung wie dem Leben der Kirche. Darüber hinaus misst sich die Reife im Glauben jedoch daran, inwieweit ein Mensch wirklich in der Lage ist, auf die Liebe Gottes mit der Hingabe des eigenen Lebens zu antworten. Bis dahin ist es ein langer Weg, wie Bernhard von Clairvaux immer wieder klar macht. Er führt im Stufenweg des Glaubens vom Knecht, der nur aus Gehorsam dient, über den Lohnarbeiter, der auf den Lohn schießt, zum Sohn, der auf das Erbe spekuliert. Die Reife der Braut hingegen erreichen nur ganz wenige. Diese Diagnose scheint zeitlos gültig zu sein. Kirche lebt aber von diesen bräutlichen Seelen, den Menschen, die Gott einfach und allein aus Liebe anhängen, um dem Herrn etwas von dem zu vergelten, was er Gutes an uns getan hat. Verfolgt man die Diskussion um das, was Kirche ausmacht und was man heute für wesentlich erachtet, überkommt einen bisweilen das Gefühl, von dieser Reife noch weit entfernt zu sein. Zeit also, sich zu fragen, wo man selbst steht und welchen Platz der Herr in meinem Leben einnimmt.

*«Sein Mund ist voll Süße, alles ist Wonne an ihm» (Hld 5,16)*

*– Die persönliche Beziehung zu Christus ist entscheidend, denn Liebe verlangt nach Eindeutigkeit*

Wer sich die Mühe macht, einmal die Leitbilder kirchlicher Institutionen durchzuschauen, der wundert sich. Da ist oft die Rede vom Einsatz für das Reich Gottes. Was aber mit der Chiffre «Reich Gottes» genau gemeint ist, bleibt im Ungefähren. Und so muss das Reich Gottes für so allerhand gehalten, bei dem man sich immer wieder fragt: Ist das jetzt typisch christlich? Hat das ein erkennbar katholisches Profil? Was unterscheidet diese Institution eigentlich von anderen Anbietern – außer der Tatsache, dass man sich auf das Reich Gottes beruft? Nicht abstrakte Programme entscheiden darüber, ob eine Institution kirchliches Profil hat, sondern Menschen, die erfüllt und geprägt sind von ihrer persönlichen Beziehung zu Christus. Nicht nur Mitarbeiter, sondern Zeugen sind gefragt.

*«Was hat dein Geliebter den andern voraus, dass du uns so beschwörst?» (Hld 5,9) – Liebende können Auskunft übereinander geben*

Liebende können übereinander Auskunft geben, sind einander vertraut. Solche Liebenden braucht die Kirche heute; Menschen, die aus ihrer Glau-

benserfahrung reden, die davon Zeugnis geben können, wie Christus ihr Leben verändert und bereichert hat; Menschen, die aus der Kraft des Gebetes leben. Zwar gibt es viele, die Auskunft geben. Der Markt religiöser Publikationen ist gesättigt, ja übertoll. Und doch überkommt einen oftmals nach dem Lesen nur weniger Zeilen ein Gefühl der Leere. Man spürt schnell, ob der, der da schreibt, wirklich etwas erfahren hat, oder ob er nur Angelesenes reproduziert.

*«Wende dich, wende dich, Schulammit, damit wir dich betrachten» (Hld 7,1)  
– Liebende freuen sich an der Schönheit des Geliebten*

Liebende freuen sich an der Schönheit des anderen. Liebende singen und jubeln. Wer die kirchliche Landschaft derzeit betrachtet, der wird die Freude am Glauben am schmerzlichsten vermissen, die Freude an Jesus Christus, die Freude über das Geschenk der Erlösung. Nicht dass die innerkirchlichen Probleme nicht schwer wiegen, dass der Abbau einstiger Strukturen nicht auch ein gehöriges Maß an Trauerarbeit verlangt. Aber Kirche ist kein Selbstzweck, und Wandlung ist die Herzmitte des Glaubens. Wenn man nur noch um die eigenen Probleme kreist, gerät schnell in Vergessenheit, wofür Kirche gestiftet wurde. Eines ist sicher: Die Menschen draußen kümmern die innerkirchlichen Probleme nicht. Sie werden sie vielleicht kopfschüttelnd zur Kenntnis nehmen. Von Interesse ist nur, ob Kirche ihrer Zeit etwas Substantielles zu sagen hat oder nicht; ob Christen erfüllt sind von einer Botschaft, die sie weitergeben wollen, oder nicht. Eine Kirche die jammert, ist jämmerlich.

*«Schwarz bin ich, aber schön» (Hld 1,5)  
– Wer liebt, nimmt den anderen an mit allen seinen Schwächen*

Die Kirche ist heilig und damit schön, und zugleich ist sie die Kirche der Sünder, die ihre Schönheit verdunkeln. Wer liebt, kann damit angemessen umgehen. Er weiß um die Fehler des anderen, aber er kann sie ertragen. Gerade hierin erweist Liebe ihre Echtheit. Das Annehmen der Endlichkeit und Fehlbarkeit von Kirche, der keuschen Hure, wie die Väter sie nannten, will auch in unseren Tagen wieder gelernt werden. Trotz aller Fehler, die Kirche in der Vergangenheit gemacht hat: sie ist und bleibt liebenswert. Das verlangt dem einzelnen Christen eine gehörige Portion Demut ab. Nichts schadet der Kirche mehr als die Selbstgerechten, die in ihrer Enttäuschung darüber, dass Kirche so ganz anders ist, als sie es sich wünschen, sich zum Maß aller Dinge machen und den Keil der Spaltung in die Kirche treiben. Schließlich hat Christus unser aller Schwärze neuen Glanz verleihen.

*«Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze, ihn suchen, den meine Seele liebt» (Hld 3,2)*

*– Liebe lässt sich mit nichts vertrösten, was der Geliebte nicht ist*

In unseren Breiten wird es immer schwieriger, flächendeckend die Eucharistie zu gewährleisten. Es gibt weniger Priester, aber auch weniger Gläubige. Entscheidet man sich dazu, die Versorgung der Gläubigen dennoch im gleichen Umfang aufrecht zu erhalten, ist man gezwungen, die Eucharistie durch andere Gottesdienstformen zu ersetzen. Wahre Liebe aber lässt sich nicht ohne weiteres mit einem Ersatz vertrösten. Jeder Pragmatismus ist ihr fremd. Der Streit darum, wie man die pastorale Notlage meistert, macht deutlich, was man für wesentlich betrachtet. Ob nur die Quantität ein Kriterium ist, also der Umfang der kirchlichen Dienstleistung, oder ob auch die Qualität von Belang ist. Wenn die Eucharistie die höchste Form der Christusbegegnung darstellt, dann gibt es für sie keinen adäquaten Ersatz. Folglich sollte man alle Anstrengungen unternehmen, die Hochschätzung der Eucharistie zu fördern. Daraus folgt auch das Bekenntnis zum Beruf des Priesters, der für die Kirche unabdingbar bleibt und durch nichts anderes zu ersetzen ist.

*«Die Quelle des Gartens bist du, ein Brunnen lebendigen Wassers» (Hld 4,15)*

*– Die Liturgie der Kirche als höchster Ausdruck der Liebe*

In der Diskussion um das «Kerngeschäft» von Kirche wird immer wieder ins Feld geführt, Kirche dürfe sich nicht nur auf ihre liturgische Kompetenz zurückziehen, sondern sei gefordert, auch ihre Aktivitäten auf anderen Feldern, vor allem im sozial-karitativen Bereich, weiterzuführen. Dabei entsteht manchmal der Eindruck, als seien Liturgie und Caritas zwei eigenständige Bereiche, die nebeneinander existierten. Unausgesprochen hört man heraus: Liturgie ist gut und schön, aber der Dienst der Nächstenliebe ist wichtiger und bringt mehr. Das kommt zwar der Ansicht der meisten Zeitgenossen entgegen, die Kirche nur noch als sozialen Dienstleister wahrnehmen. Wer aber so denkt, zeigt, dass er an die verändernde Kraft der Liturgie nicht mehr glaubt. Liturgie sinkt dann herab zu einem kultischen Vollzug, der sich ablöst von den Erfordernissen des eigentlichen Lebens. Die Geschichte der Heiligen lehrt da etwas anderes. Das Leben der Menschen, die der Liturgie im Leben den höchsten Stellenwert eingeräumt haben, wurde selbst zur Liturgie, zum Dienst am Mitmenschen um Gottes willen. Weil die Liturgie der Ort ist, an dem wir der Liebe Gottes inne werden, bleibt sie der Grund allen kirchlichen Handelns, aus dem sich wie aus einer Quelle alles andere speist.

«Stört die Liebe nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt» (Hld 2,6)  
– Liebe ist nicht zu erzwingen

Staunt die Bibel über das unergründliche Wunder der Liebe Gottes zu uns Menschen, so fragt sie zugleich, ob Gott Menschen finden wird, die sich ihm und seiner Liebe öffnen, und sie durch ihr Leben erwidern. So etwas lässt sich nicht erzwingen. Liebe bleibt das freieste Geschenk. Nicht umsonst durchzieht der Vers Hld 2,6 wie ein Refrain das gesamte Hohelied. Wenn auch offen bleiben muss, ob Liebe auf Gegenliebe stößt, hilft die Meditation dieses schönsten aller Lieder, die Sehnsucht in uns wach zu halten, bis es dem Bräutigam selbst gefällt, die Liebe zu wecken. Uns ist einstweilen aufgetragen, uns wie die Braut ein wachsameres Herz zu bewahren: «Ich schlief, aber mein Herz war wach» (Hld 5,2).

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> In ähnlicher Weise wurde auch der Psalm 45 gedeutet, der jedoch tatsächlich ein Hochzeitslied ist.

<sup>2</sup> Eine Ausnahme bildet der V. 8,6: «Ihre Gluten sind Feuergluten, gewaltige Flammen», wobei das Adjektiv «gewaltig» im hebräischen Text mit «Gottesflamme» (hebr.: schalhevet-Jah) ausgedrückt wird. Allerdings dient das theophore Element nur der Steigerung ins Unermessliche, ohne einen direkten Gottesbezug zu implizieren. Vgl. Zakovitch, Das Hohelied, Freiburg 2004, 273.

<sup>3</sup> Vgl. bSanh 101a: «Wer einen Vers aus [dem Buche] «Lied der Lieder» als Lied singt, oder in einem Gasthaus einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt.»

<sup>4</sup> bJad III.5. Vgl. dazu Lenhardt/von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva, Berlin 1987, 251ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>8</sup>1992, 309f.313.

<sup>6</sup> Textbeispiele sind leicht zugänglich bei Stemberger, Midrasch, München 1989, 116–123.

<sup>7</sup> Zit. nach Frank, Art. Hohelied, in RAC XVI, 64.

<sup>8</sup> Ohly, Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958, 56–58.65f.

<sup>9</sup> Bernhard v. Clairvaux, SC 74.5ff. und 54.8.

<sup>10</sup> Bernhard v. Clairvaux, SC 80.1.

<sup>11</sup> Vgl. die Hinweise bei de Lubac, Die Kirche, Einsiedeln 1968, 317ff.

<sup>12</sup> Ausführlich dazu Daniélou, Liturgie und Bibel, München 1963, 193–208.

<sup>13</sup> Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963, 99–102.

<sup>14</sup> Vgl. dazu im Überblick Zenger, u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 270–277.