

1 Der *fasciculus myrrhae* im Kontext – die Funktion von Ct 1,12

Als am 16. April 1874 der Generalvikar Abbé Vosdey als Präsident einer vom Bischof von Troyes ernannten Kommission zur Authentifizierung und Katalogisierung der Reliquien des heiligen Bernhard von Clairvaux die Holztruhe öffnete, in der die einzelnen Knochen – mittlerweile gemischt mit denjenigen anderer Heiliger und Märtyrer – aufbewahrt wurden, fand er inmitten der Gebeine ein kleines pergamentüberzogenes Holztäfelchen von zwölf mal neuneinhalb Zentimetern mit Holzgriff, das vermutlich Bernhard bei der Grablegung in die auf der Brust gefalteten Hände gelegt worden war.¹ Das auf das Täfelchen genagelte Pergament, von dem noch etwa die Hälfte erhalten geblieben ist, trägt in einer schönen karolingischen Minuskel die Aufschrift *Fa[sciculus m]yrre | dil[ectus meus mih]i | inter u[bera me]a | commo[r]abi[tu]r* (Ct 1,12).²

Bernhards von Clairvaux (1090/91–1153) Vorliebe für den Vers 12 aus dem ersten Kapitel des *Canticum Canticorum* zeigt sich nicht nur in diesem *post mortem* bezeugten, möglicherweise im Kontext der Heiligenverehrung legendarisch ge-

-
- 1 Vgl. GUIGNARD, Lettre, Sp. 1697C–1702C; Lalore (1877), S. 63 und I–VII, und STÜRZER (1930), S. 253–255. – Die Gebeine der hl. Bernhard, Malachias und Eutropius sowie diejenigen von anderen Märtyrern gelangten nach dem Verkauf der Abtei von Clairvaux 1793 in drei Truhen in die Kirche von Ville-sous-la-Ferté (Aube) (vgl. O'HANLON [1859], S. 203–207, und LALORE [1877], S. 34–45) und werden heute in einem Schrein in der Schatzkammer der Kathedrale von Troyes aufbewahrt; vgl. HAMMER (2009), S. 9. Entgegen der neueren Forschungsmeinung lässt sich nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden, ob sich das Täfelchen ursprünglich im Grab des hl. Bernhard oder in einem der beiden anderen Gräber befunden hat; vgl. z. B. KNOTZINGER (1961), S. 40; SCHAWÉ (1989/1990), S. 183; PRESSOUYRE/KINDER (1990), S. 294; DINZELBACHER (1998), S. 361, und KEMPER (2006), S. 60, Anm. 36, (zurückhaltender äusserten sich noch LALORE [1877], S. 60f., und VACANDARD [1910], S. 528). Wie der Augenzeuge der Graböffnung von 1793 in Clairvaux, M. Delaine, in einer vor 1842 geschriebenen Notiz berichtet, haben nämlich beide Gräber – dasjenige Bernhards sowie dasjenige des Malachias – Pergamentstreifen mit unleserlichen Aufschriften enthalten; vgl. LALORE (1877), S. LXIII.
- 2 Textverlust in den Klammern ergänzt. Zum Täfelchen siehe O'HANLON (1859), S. 206f.; LALORE (1877), S. VI f., und DIETRICH (1936), S. 18. Eine Abbildung des Täfelchens, das noch heute zum Kirchenschatz von Ville-sous-la-Ferté gehört, findet sich bei PRESSOUYRE/KINDER (1990), S. 294 (Abb. 256), eine Nachzeichnung des Textes bei GUIGNARD, Lettre, Sp. 1700C.

deuteten Fund,³ sondern v. a. in Bernhards vermutlich ab 1135 bis kurz vor seinem Tod verfassten, für den Vortrag innerhalb der Klostersgemeinschaft konzipierten Predigten zum Hohelied,⁴ die – bereits zu Lebzeiten ihres Verfassers – in unterschiedlichen Zusammenstellungen voneinander abweichender Fassungen als »Markstein in der Geschichte der Hoheliedauslegung«⁵ über die Ordens- und Landesgrenzen hinweg eine »ausserordentlich reiche Verbreitung« erfahren haben.⁶

1.1 Bernhard von Clairvaux: 43. Predigt zum Hohelied

In der 43. Ansprache zum Hohelied, der die *fasciculus-myrrhae*-Stelle als Motto voran steht, ruft Bernhard von Clairvaux seine Brüder dazu auf, in der Nachahmung der Besonnenheit der *sponsa* aus dem Hohelied das Leiden Christi – und zwar analog zum aus einzelnen Zweigen bestehenden Myrrhenbüschel – in seiner Vielfältigkeit von der Kindheit bis zur Kreuzigung zu sammeln, es ständig im

3 Nicht erwähnt wird das Täfelchen in der bereits ab 1145 vom Sekretär Bernhards, Gottfried von Auxerre († um 1188), vorbereiteten, von verschiedenen Autoren verfassten und einige Jahre nach Bernhards Tod vollendeten sogenannten »Vita prima« des Heiligen. Es wird darin jedoch berichtet, dass dem Abt nach eigenem Wunsch eine Kapsel mit Reliquien des hl. Judas Thaddäus, die Bernhard von seiner Jerusalemfahrt mitgebracht habe, auf die Brust gelegt worden sei; vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, »Vita prima«, lib. V, cap. II, Nr. 15, Sp. 360D. Zur Autorschaft der »Vita prima« vgl. BREDERO (1992); KÖPF (1994), S. 29f.; BREDERO (1996), S. 86–124, und DINZELBACHER (1998), S. 365f. Auch auf den bekannten Darstellungen zu Bernhards Tod und Begräbnis in der Buchmalerei wird der Heilige – falls mit Beigabe dargestellt – nicht mit einem Täfelchen, sondern mit einem seiner Hauptattribute, dem Abtstab abgebildet; vgl. die Abbildungen bei HAMMER (2009), S. 504–523, sowie innerhalb der Sammlung von FRANCE (2007). Darstellungen Bernhards mit den Arma Christi in der Buchmalerei, in Glasgemälden, Plastiken und auf sakralen Gegenständen, die z. T. mit der *fasciculus-myrrhae*-Stelle in Verbindung gebracht werden, finden sich erst im späteren 16. Jahrhundert; vgl. BERLINER (1955), S. 182; SCHAWÉ (1989/1990), S. 170, Abb. 8, und PAFFRATH (1990), S. 108 (Nr. 59), 162, 164 und 166.

4 Obwohl im 12. Jahrhundert die literarischen Gattungsgrenzen zwischen dem klassischen Kommentar und der Homilie noch nicht festgelegt waren (vgl. BEUMER [1954], S. 425f.), war die Wahl der Predigtform für Bernhards Hoheliedpredigten, die gemäss ULRICH KÖPF »durch die nachträgliche Zusammenfassung und Überarbeitung fast den Charakter eines fortlaufenden Hoheliedkommentars erhalten« haben (vgl. KÖPF [1987], S. 65, Zit. ebd.), nach KURT RUH »von überragender Bedeutung für die Geschichte der Hoheliedexegese wie für die Geschichte der Mystik.« Dies v. a. deshalb, weil »die Predigt die Form ist, die das Grundanliegen der mystischen Sprachwerdung am vollkommensten erfüllt«; vgl. RUH (1990a), S. 18, Zit. ebd.

5 KÖPF (1994), S. 45.

6 Vgl. TALBOT (1955), S. 202–205; LECLERCQ (1955); OHLY (1958a), S. 136f., Zit. S. 137, und RUH (1990c), S. 250 und 254.

Gedächtnis (*memoria*) zu behalten und zu betrachten, wie er selbst dies seit Beginn seiner *conversio* in der Nachahmung der *sponsa* getan habe:⁷

Tu quoque, si sapis, imitaberis sponsae prudentiam, atque hunc myrrhae tam carum fasciculum de principali tui pectoris, nec ad horam patieris auferri, amara illa omnia quae pro te pertulit, semper in memoria retinens et assidua meditatione revolvens, quo possis dicere et tu: FASCICULUS MYRRHAE DILECTUS MEUS MIHI, INTER UBERA MEA COMMORABITUR.

Et ego, fratres, ab ineunte mea conversione, pro acervo meritorum quae mihi deesse sciebam, hunc mihi fasciculum colligare et inter ubera mea collocare curavi, collectum ex omnibus anxietatibus et amaritudinibus Domini mei, primum videlicet infantilium illarum necessitatum, deinde laborum quos pertulit in praedicando, fatigationum in discurrendo, vigiliarum in orando, tentationum in ieiunando, lacrimarum in compatiendo, insidiarum in colloquendo, postremo periculum in falsis fratribus, convicio- rum, sputorum, colaphorum, subsannationum, exprobrationum, clavorum horumque similium, quae in salutem nostri generis silva evangelica copiosissime noscitur protulisse. Ubi sane inter tot odoriferae myrrhae huius ramusculos minime praetermittendam putavi etiam illam myrrham, qua in cruce potatus est; sed neque illam, qua unctus est in sepultura. Quarum in prima applicuit sibi meorum amaritudinem peccatorum, in secunda futuram incorruptionem mei corporis dedicavit. Memoriam abundantiae suavitatis horum eructabo, quoad vixero; in aeternum non obliviscar miserationes istas, quia in ipsis vivificatus sum.

Has olim sanctus David cum lacrimis requirebat: VENIANT MIHI, INQUIENS, MISERATIONES TUAE, ET VIVAM. Has et alius quidam Sanctorum cum gemitu memorabat, dicens: MISERICORDIAE DOMINI MULTAE. Quam multi reges et prophetae voluerunt videre, et non viderunt! Ipsi laboraverunt, et ego in labores eorum introivi: ego messui myrrham, quam illi plantaverunt. Mihi hic salutaris fasciculus servatus est; nemo tollet eum a me: INTER UBERA MEA COMMORABITUR.

Weiter ermahnt Bernhard seine Mitbrüder in einem erneuten Aufruf zum Schluss der Predigt, die gesammelten Leiden Christi ständig vor Augen zu haben und empfiehlt ihnen neben der *sponsa* aus dem Hohelied auch Simeon, der Jesus bei dessen Beschneidung in den Armen hielt (vgl. Lc 2,27), die Gottesmutter Maria, den Propheten Sacharja, in dessen Hand das Myrrhenbüschel zum Wort geworden sei (vgl. Za 1,1), sowie Josef, den Ehemann Marias, als Vorbilder der rechten Zuwendung zum leidenden Gottessohn:⁸

Hunc et vos, dilectissimi, tam dilectum fasciculum colligite vobis, hunc medullis inserite cordis, hoc munite aditum pectoris, ut et vobis inter ubera commoretur. Habete illum semper non retro in humeris, sed ante prae oculis, ne portantes et non odorantes, et onus premat, et odor non erigat. Mementote, quia accepit eum Simeon in ulnis suis, Maria gestavit in utero, fovit in gremio, sponsa sibi inter ubera collocavit. Et, ne quid praetermittam, factum est verbum in manu Zachariae necnon et quorundam

7 BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo XLIII, S. 42, Z. 12 bis S. 43, Z. 10. – Zum »Rückgriff auf die Erfahrung« bei Bernhard vgl. KÖPF (1980), S. 148–161, und KÖPF (1987), S. 68f., Zit. S. 68.

8 BERNHARD VON CLAIRVAUX, Sermo XLIII, S. 43, Z. 28 bis S. 44, Z. 10.

aliorum. Arbitror et Ioseph virum Mariae super genua illi frequenter arrisisse. Hi omnes ante se eum habuerunt, et nullos retro. Exemplo ergo sint vobis, ut et vos similiter faciatis. Si enim ante oculos habueritis quem portatis, pro certo, videntes angustias Domini, levius vestras portabitis, ipso auxiliante Ecclesiae sponso, qui est Deus benedictus in saecula. Amen.

Bernhard spricht in den genannten Passagen seiner Ansprache mehrere Themen an, die – wie im Folgenden gezeigt wird – für die Auseinandersetzung mit der Passion Christi im Anschluss an den Zisterzienserabt von Clairvaux mit einem auf die Passion Christi gerichteten Fokus während des gesamten späteren Mittelalters von zentraler Bedeutung wurden. Besonders hervorzuheben sind in unserem Zusammenhang (1) die Leiden des menschengewordenen Gottes als Betrachtungsgegenstand, die durch die Vergegenwärtigung der Passion Christi (*memoria passionis Christi*) zur Nachahmung der Frömmigkeitshaltung (*imitatio pietatis*) biblischer Figuren und – im Anschluss daran – vorbildlicher Menschen führen soll, (2) die Betonung einer *conversio* als Ort und Zeitpunkt der bewussten Hinwendung zum leidenden Christus sowie (3) die Vermittlung einer didaktischen Anleitung oder Technik zur Passionsmeditation (*imitatio passionis Christi*) in Form des Sammels und Gedenkens der Leiden Christi.

Die ›Sermones super Cantica Canticorum‹ Bernhards von Clairvaux begründen – mit dem Ziel der Nachahmung und Nachfolge – innerhalb der viel zitierten neuen Tradition der Passionstheologie und -frömmigkeit⁹ einen intensivierten Fokus auf das meditative Sammeln der Ereignisse des gesamten Lebens Christi,¹⁰ der zur Verselbstständigung des Motivs des *fasciculus myrrhae* ausserhalb exegetischer Kommentare zum Hohelied geführt hat.¹¹ Die Verbreitung der *fasciculus-myrrhae*-Stelle im Vers Ct 1,12, in der schon ERICH AUERBACH den »Hauptausgangspunkt der cisterziensischen Passionsmystik« gesehen hat,¹² wurde allerdings nicht

9 Vgl. dazu z. B. ZINGEL (1956), S. 19f.; KÖPF (1987), S. 71; RUH (1990c), S. 234, 242–244 und 249f.; KÖPF (1993), S. 29f.; KÖPF (1996), S. 198f., und KEMPER (2006), S. 58f. (Lit.). – Eine Reihe von unechten, jedoch Bernhard zugeschriebenen Werken, welche die Passion Christi thematisieren, verzeichnen KÖPF (1994), S. 43, Anm. 177 (S. 43f.); RUH (1990c), S. 243f., und KEMPER (2006), S. 63–67.

10 Vgl. KÖPF (1985), S. 67f., und KEMPER (2006), S. 61. – Im Zentrum von Bernhards Passionstheologie steht noch die *humanitas Christi* und mit Augustinus besonders die Nachahmung der »Demut und Geduld« des vom Kreuz hinabsteigenden und sich dem Menschen zuwendenden Christus; vgl. RICHTÄTTER (1949), S. 99–113, Zit. S. 112.

11 Vgl. dazu KEMPER (2006), S. 61–64, und PALMER (2015), S. 402–408.

12 AUERBACH (1941), S. 1185. – Mit Verweis auf die 43. Predigt nennt auch ULRICH KÖPF Bernhard von Clairvaux den »Begründer einer Passionsfrömmigkeit im eigentlichen Sinn«; vgl. KÖPF (1997), S. 725f., Zit. S. 726. Und auch TOBIAS A. KEMPER konstatiert hinsichtlich der entsprechenden Stelle: »Mit dem Bild des Myrrhenbüschels und der damit verbundenen Aufforderung zu einer fortgesetzten und vertieften Passionsbetrachtung scheint Bernhard von Clairvaux besonders nachhaltig auf die

nur durch Bernhards 43. Predigt gefördert, sondern – in vielen Fällen jedoch davon abhängig – zudem durch eine grosse Anzahl von lateinischen und volkssprachigen Texten unterschiedlicher Gattungen (Kommentar, Predigt, Leben Jesu-Betrachtung, liturgischer Text, Gebet und geistliche Vita) innerhalb verschiedener Gebrauchszusammenhänge und Kontexte wie beispielsweise in der Bibelexegese, der Unterweisung und – ausserhalb von religiösen Gemeinschaften – in der öffentlichen Erbauung oder aber in der Privatandacht.¹³

Die folgenden Untersuchungen sollen im Hinblick auf die theologie-, frömmigkeits- und literaturgeschichtliche Verortung der ›Vierzig Myrrhenbüschel vom Leiden Christi‹ die Entwicklung und Entfaltung des Bildes vom Myrrhenbüschel aus Ct 1,12 sowie dessen Funktion in unterschiedlichen Textgattungen darstellen. Dabei stehen neben dem theologie- und spiritualitätsgeschichtlichen Hintergrund der von Bernhard von Clairvaux angesprochenen, später erweiterten Themen in den exemplarisch ausgewählten Texten¹⁴ auch die ihnen zugrundeliegenden Textstrategien zur Vermittlung von theologischem Wissen sowie der Prozess ihrer Rezeption im Blickpunkt der Untersuchungen.¹⁵

1.2 Ct 1,12 innerhalb der Hoheliedexegese

Mit der Deutung der *sponsa* aus dem *Canticum Canticorum* als Seele des Menschen steht Bernhard von Clairvaux in der langen Tradition einer Hoheliedexegese,¹⁶ die mit den Übersetzungen der Werke des Origenes († 253/54) zum Hohe-

Passionsliteratur und Passionsfrömmigkeit des Mittelalters eingewirkt zu haben«; KEMPER (2006), S. 62.

- 13 Ein Grossteil der Fundstellen mit dem *fasciculus-myrrhae*-Motiv wurde in den folgenden, jeweils unterschiedlich akzentuierten Einzeluntersuchungen zusammengetragen: AUERBACH (1958), S. 57f.; STAMMLER (1964), S. 414f.; SCHMIDTKE (1987a/2004); SCHAWÉ (1989/1990); OHLY (1998), S. 656–661; KEMPER (2006), S. 60–62 und 161–163, und OLIVER (2006). – Zu den lateinischen Predigten von 1150–1500 zu unterschiedlichen Anlässen, denen der Vers Ct 1,12 als Motto voransteht, vgl. SCHNEYER I, Bd. 10 (Index der Textanfänge A–L), S. 362, und SCHNEYER II. Kein Eintrag zur entsprechenden Bibelstelle findet sich hingegen in den Registern mit den Mottos der deutschen Predigten bei SCHIEWER Handbuch und MORVAY/GRUBE.
- 14 Der Abdruck der Texte erfolgt – sofern nicht anders vermerkt – nach der Texteinrichtung der jeweils zitierten Textedition (vgl. dazu Kap. 1 im Quellen- und Literaturverzeichnis).
- 15 Der von TOBIAS A. KEMPER als lohnend erachteten Aufarbeitung der Traditionen der Exegese von Ct 1,12 (vgl. KEMPER [2006], S. 60, Anm. 37) wird somit ausschliesslich im Rahmen des gesteckten Ziels nachgegangen.
- 16 Die im Folgenden genannten Autoren sollen lediglich die Hauptströmungen der Auslegung innerhalb der Kommentare zum *Canticum Canticorum* markieren; umfassendere Untersuchungen zur Hoheliedexegese bieten z. B. SIMON (1951); OHLY (1958a); SCHEPER (1971), S. 321–584, und MATTER (1990).

lied durch Hieronymus († 419/420) (Homilien) und Rufinus von Aquileia († 411/412) (Kommentar) bereits im frühen Mittelalter einsetzte und mit einer Intensivierung im 12. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte.¹⁷

1.2.1 Die Hoheliedkommentare des Origenes

In seinen ›Homiliae in Canticum Canticorum‹ und im ›Commentarium in Canticum Canticorum‹ legt der alexandrinische Theologe Origenes innerhalb des höheren, geistlichen Sinnes des Schriftwortes (*sensus spiritualis*) auf der heilsgeschichtlich ausgerichteten typologischen Deutungsebene (*sensus allegoricus/typologicus*), die den Zusammenhang zwischen der Vorprägung/Präfiguration (*typos/figura* oder *forma*) im Alten Testament und deren »Ergänzung und Erfüllung«¹⁸ in der entsprechenden Ausprägung (*antitypos*) innerhalb des Neuen Testaments beschreibt, den Bräutigam Salomon (*sponsus*) als Christus aus. Die Braut (*sponsa*) wiederum deutet er im Anschluss an das jüdische Deutungsmodell ekklesiologisch als alttestamentliches Bundesvolk oder als christliche Kirche mit ihren einzelnen Gliedern. Auf der tropologischen Sinnebene des Wortes (*sensus tropologicus/moralis*), die den Bestimmungsweg der Seele zu ihrem Heil anzeigt, bezeichnet Origenes den *sponsus* hingegen als den Logos (*verbum Dei, sermo Dei*), welcher der vollkommenen menschlichen Seele (*anima perfecta*) in ihrer Funktion als individueller Vertreterin der Kirche begegnet und mit ihr ins Gespräch kommt, insofern sie die Rolle der *sponsa* übernimmt und sich – ergriffen vom *amor spiritualis* – zur Braut Christi macht.¹⁹

17 Vgl. z. B. SIMON (1951), Bd. 1, S. 15f. und 56f.; OHLY (1958a), ab S. 17; KÖPF (1987), S. 55–67, und RUH (1990c), S. 253. – Laut Origenes behandeln die drei Salomon zugeschriebenen alttestamentlichen Bücher *Liber Proverbiorum*, *Ecclesiastes* und *Canticum Canticorum*, die er den griechischen Disziplinen (*Generales disciplinae*) Ethik, Physik und Logik (*ethicam, physicam* und *enopticen*) gegenüberstellt (ORIGENES, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, Prolog [lateinische Fassung durch Rufinus], S. 75, Z. 6–8), unterschiedliche Stufen auf dem Aufstiegsweg der Seele zu Gott, der vom Moralischen (*moralem*) (Prv) über die Naturerkenntnis (*naturalem*) (Ecl) hin zur Beschauung (*inspectivam*) (Ct) führt (vgl. ORIGENES, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, Prolog [lateinische Fassung durch Rufinus], S. 75, Z. 17–23, und S. 76, Z. 5–16); vgl. dazu auch SIMON (1951), Bd. 1, S. 34, und KÖPF (1987), S. 63f.

18 HANSEN/VILLWOCK (1988), S. 7. Vgl. dazu auch OHLY (1988), S. 23.

19 Vgl. dazu SIMON (1951), Bd. 1, S. 16–56; SCHMID (1954), Sp. 558; OHLY (1958a), S. 17–22 und 35; RIEDLINGER (1958), S. 23–42, und KÖPF (1987), S. 55–59. – Bei Origenes sind die Übergänge der einzelnen Auslegungsschritte, die hier zum besseren Verständnis systematisch dargestellt werden, freilich fließend. Zum sogenannten ›vierfachen Schriftsinn‹ (eigentlich eine »Kategorienvermischung« des zweistufigen Zeichenmodells *sensus litteralis* und *sensus mysticus*, der aufgedeckt als *sensus spiritualis* bezeichnet wird, sowie der drei Stufen *sensus allegoricus*, *sensus tropologicus* und *sensus anagogicus* innerhalb des *sensus spiritualis*) vgl. OHLY (1958b), S. 10, und MICHEL (1991), S. 212, Zit. ebd.

In der Exegese der Stelle Ct 1,12 wiederum legt Origenes in seinen Homilien zum Hohelied den *fasciculus* als Tropfen aus,²⁰ der das Herabsteigen der göttlichen Majestät zum Menschen bezeichnet.²¹ Den *dilectus*, den Origenes nach dem griechischen ὀδελφιδός in der LXX im Sinne von ›Neffe‹ wiedergibt, setzt er mit Christus gleich, der als Sohn der Synagoge der Ehemann von deren Schwester, der Kirche, sei.²² Die *ubera* schliesslich meinen gemäss Origenes das *principale cordis*,²³ den von Gott geschaffenen innersten Teil der Seele,²⁴ in dem sich die Gotteserkenntnis und die Vereinigung mit dem Bräutigam, nämlich mit dem damit bezeichneten Logos-Christus,²⁵ erst vollziehen kann.²⁶

- 20 Vgl. ORIGENES, ›Homiliae in Canticum Canticorum‹, Homilia 2,3 (lateinische Fassung durch Hieronymus), S. 44, Z. 18f. (»*Fasciculus stactes*« – *id est guttae sive stillae* – »*fratruelis meus mihi*«).
- 21 Vgl. ebd., S. 44, Z. 20 bis S. 45, Z. 2 (*Si ergo videris Salvatorem meum ad terrena et humilia descendentem, videbis, quomodo a virtute magna et maiestate divina ad nos modica quaedam ›stilla‹ defluxerit*).
- 22 Vgl. ebd., S. 45, Z. 21–26 (*Consideremus, quid sibi et ›fratruelis‹ nomen velit. Ecclesia, quae haec loquitur, nos sumus de gentibus congregati; Salvator noster sororis eius filius est, id est synagogae; duae quippe sorores sunt, ecclesia et synagoga. Salvator ergo, ut diximus, filius synagogae sororis, vir ecclesiae, sponsus ecclesiae, ›fratruelis‹ est sponsae suae*). Vgl. dazu auch den Kommentar zur entsprechenden Stelle bei ROUSSEAU (1966), S. 112, Anm. 1 (S. 112f.).
- 23 Vgl. ORIGENES, ›Homiliae in Canticum Canticorum‹, Homilia 2,3 (lateinische Fassung durch Hieronymus), S. 45, Z. 26 bis S. 46, Z. 1 (»*Fasciculus stillae fratruelis meus mihi; in medio uberum meorum commorabitur*«. *Quis ita beatus est, ut habeat hospitem in principali cordis, in medio uberum, in pectore suo sermonem Dei?*). Vgl. dazu auch SIMON (1951), Bd. 2, Exkurs S. 61–64.
- 24 Den Ausdruck *principale cordis* verwenden Hieronymus und Rufinus für das von Origenes aus der Stoa übernommene und christlich umgedeutete ἡγεμονικόν (vgl. RAHNER [1935], S. 31, Anm. 23, und von IVÁNKA [1950], S. 156, Anm. 23). Zur Bedeutung des ἡγεμονικόν, das bereits in der Stoa das »Zentralorgan der Seele« bezeichnet und in Verbindung mit dem Platonismus im christlichen Mittelalter den »Seelengrund« meint vgl. von IVÁNKA (1950), S. 151–158, Zit. S. 155, und KRÜGER (1996), S. 98–102, Zit. S. 98.
- 25 Vgl. ORIGENES, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, 2. Buch (lateinische Fassung durch Rufinus), S. 170, Z. 11–15 (*Sic ergo ›alligaturam guttae fraternum‹ suum sponsa tanquam nuptiali dramate loquens ›inter medium uberum suorum commorantem‹ dicit; ›ubera‹, ut superius iam diximus, principale cordis adverte, in quo ecclesia Christum vel anima Verbum Dei desiderii sui vinculis alligatum tenet et adstrictum*). Mit *anima Verbo Dei* gibt Rufinus in der Auslegung zu Ct 1,3 im Kommentar des Origenes zudem das Zitat ἡγεμονικόν τοῦ Χριστοῦ aus der Scholia des Origenes an der entsprechenden Stelle innerhalb der Canticum-Katene des Prokop von Gaza († 528/530) wieder; vgl. ORIGENES, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, 1. Buch (lateinische Fassung durch Rufinus), S. 108, Z. 22 und 30, und ›SCHOLIA IN CANTICA CANTICORUM‹, Kap. 1, Sp. 253C.
- 26 Vgl. von IVÁNKA (1950), S. 155–156, und SIMON (1951), Bd. 1, S. 49–53. – Direkt auf Origenes greift der mit Bernhard von Clairvaux befreundete Wilhelm von St. Thierry

1.2.2 Ambrosius von Mailand: ›Expositio Psalmi CXVIII‹

Neben der Deutung der *sponsa* als Kirche oder als menschliche Seele erfährt die Palette von Auslegungsmöglichkeiten des *Canticum Canticorum* beim Mailänder Bischof Ambrosius († 397) eine Konkretisierung,²⁷ wenn der *sponsus* innerhalb der Auslegung von Ct 1,13 in der 387/88 verfassten ›Expositio Psalmi CXVIII‹ erstmals nicht allgemein mit Christus, sondern konkret mit dessen Leiden in Verbindung gebracht wird.²⁸ Die *sponsa* wiederum, mit der Ambrosius in der Exegese der Stelle Ct 1,12 in der ›Expositio Psalmi CXVIII‹ noch traditionell die Kirche sprechen lässt,²⁹ deutet er in seiner Verteidigung der Virginität der Gottesmutter

- († 1148) zurück, in dessen auf den *sensus tropologicus/moralis* hin ausgerichteten ›Expositio super Cantica Canticorum‹ wie bei Origenes die spirituelle Vereinigung der *sponsa* mit dem *sponsus* im Zentrum steht; vgl. RUH (1990b), S. 71. Den wichtigsten Teil der Seele (*Caput vero Sponsae*) bezeichnet Wilhelm in seiner ›Expositio‹ wie Origenes als *principale cordis* (vgl. WILHELM VON ST. THIERRY, ›Expositio super Cantica Canticorum‹, 1. Gesang, Strophe 11,136, S. 290) und thematisiert in der Auslegung von Ct 1,12 ebenfalls die Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen: *Deinde spiritualis accubitus gratiam subtilius describens, primoque adjiciens in gratiarum actione delicias suas accumulare memoriae: Fasciculus inquit myrrhae dilectus meus mihi; in medio uberum meorum commorabitur* (ebd., 1. Gesang, Strophe 7,79, S. 192).
- 27 Zum Rückgriff des Ambrosius auf die Hoheliedexegese bei Origenes und Methodius vgl. SIMON (1951), Bd. 1, S. 85–93 und 98.
- 28 Vgl. AMBROSIIUS, ›Expositio Psalmi CXVIII‹, Kap. 3,8, S. 45, Z. 4f. (*sicut et Christus in illo temptationis ligno crucifixus inlacrimabat populum, ut peccata nostra dilueret*); vgl. SIMON (1951), Bd. 1, S. 111–113, und OHLY (1958a), S. 33. Auf die Leiden Christi bezieht sich in der griechischen Tradition bereits die vermutlich von Philon von Karpasia (4. Jh.) verfasste, im 6. Jahrhundert von Cassiodor ins Lateinische übersetzte ›Enarratio in Canticum Canticorum ad Eustathium presbyterum et Eusebium diaconum‹ den *fasciculus* aus Ct 1,12: Εὐθὺς ὑπομιμνήσκει τὸ αἶμα καὶ τὸ ὕδωρ τὸ στάξαν ἐν τῷ πάθει ἐκ πλευρᾶς τοῦ Ἰησοῦ (PHILON VON KARPASIA, ›Enarratio in Canticum Canticorum ad Eustathium presbyterum et Eusebium diaconum‹, Kap. 1,26, Sp. 53D–56A). – Bildlich dargestellt wird die Deutung auf das Leiden Christi beispielsweise in der ganzseitigen Eingangssillustration zur ›Expositio in Cantica Canticorum‹ des Honorius Augustodunensis († um 1151) in der Handschrift München, BSB, Clm 4550 (3. V. 12. Jh., OSB Benediktbeuern [vgl. GLAUCHE, Kat. München, S. 72–74]), Bl. II^v, auf der der *sponsus* (Christus) und die *sponsa* (Ecclesia) als thronendes Paar in einer Stadt dargestellt sind. Christus streckt in der Darstellung seine Hand mit dem blutenden Wundmal aus dem Fenster und berührt eine weibliche Figur (die Seele des Menschen) an der Wange, die mit ihrer linken Hand ein Spruchband mit dem Vers Ct 5,4 in die Höhe hält; vgl. BÜTTNER (1983), Abb. 135; HAMBURGER (1990), Abb. 148, und GRAF (2002), Abb. 34, sowie das Digitalisat des MDZ.
- 29 Vgl. AMBROSIIUS, ›Expositio Psalmi CXVIII‹, Kap. 1,16, S. 16, Z. 16–21 (*in cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia non iam quasi tantummodo desponsata, sed etiam quasi nupta, nec solum thalamum sit ingressa, sed etiam legitimae clausae copulae consecuta sit. ideoque quasi in thalamo sita ait: colligatio guttae frater meus mihi, inter media ubera requiescit*). Vgl. dazu SIMON (1951), Bd. 1, S. 111f.

im Traktat ›De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium‹ aus dem Jahr 391 nicht mehr nur ekklesiologisch; sie vertritt innerhalb der auf die Seele ausgerichteten tropologischen Auslegung ferner den Stand der gottgeweihten Jungfrauen.³⁰ Auch innerhalb des *sensus allegoricus/typologicus* bezeichnet die *sponsa* als *typos/figura* bei Ambrosius nicht alleine den *antitypos* Kirche, sondern konkret zudem deren Haupt und reinste Vertreterin Maria, auf die sich laut dem Mailänder Bischof alles bezieht, was im Hohelied über die *Ecclesia* ausgesagt wird,³¹ und die aufgrund ihrer frommen Lebensweise als *virgo immaculata* den ins Kloster eintretenden Jungfrauen als Vorbild dient.³²

1.2.3 Hoheliedauslegung und *memoria passionis Christi*

Für die Exegese der *fasciculus-myrrhae*-Stelle in Ct 1,12 bedeutet dies im Anschluss an Ambrosius, dass der mit einem Myrrhenbüschel verglichene *sponsus* den leidenden Christus bezeichnet, der entweder zwischen den Brüsten (*ubera*), also im innersten Bereich des menschlichen Herzens oder aber desjenigen der Gottesmutter Maria ruht. Als *antitypos* der *sponsa* gilt nun nicht mehr alleine die Kirche (*ecclesia*) oder die menschliche Seele, sondern konkret auch Maria. Im Bild des *fasciculus* als Sammlung wiederum wird das innere und äussere Leiden Christi beschrieben, das in der *memoria passionis Christi* von der gesamten Kirche, aber auch von der einzelnen menschlichen Seele vergegenwärtigt und betrachtet werden soll. Dieser bereits im 4. Jahrhundert durch Ambrosius festgelegten Deutung fol-

30 Vgl. dazu SIMON (1951), Bd. 1, S. 104–106 und 147–154. – Bereits im nicht erhaltenen, jedoch von Hieronymus erwähnten Kommentar zum Hohelied des Methodius von Philippi († 311) wird die *sponsa* im Hinblick auf den Stand der gottgeweihten Jungfrauen gedeutet; vgl. BONWETSCH (1917), S. XI, und SIMON (1951), Bd. 1, S. 57–60.

31 Vgl. AMBROSIUS, ›De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium‹, Kap. 14,89, S. 172 (*Quam pulchra etiam illa quae in figura ecclesiae de Maria prophetata sunt, si tamen non membra corporis, sed mysteria generationis eius intendas!*); vgl. dazu SIMON (1951), Bd. 1, S. 159–165; BEUMER (1954), S. 413; RIEDLINGER (1958), S. 46; OHLY (1958a), S. 32–46, und RUH (1990c), S. 253.

32 Vgl. AMBROSIUS, ›De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium‹, Kap. 14,87, S. 170 (*Hanc imitami, filiae, cui pulchre conuenit illud quod de ecclesia prophetatum est: Speciosi facti sunt gressus tui in calceamentis, filia Aminadab; eo quod speciose ecclesia Euangelii praedicatione processit*); vgl. dazu DÜCKERS (2009), S. 58–71. Schon im zweiten Buch seiner vermutlich ersten Veröffentlichung, den drei Büchern ›De virginibus‹, die Ambrosius seiner Schwester Marcellina gewidmet hat (vgl. DÜCKERS [2009], S. 71), wird Maria – hier noch nicht mit der *sponsa* gleichgesetzt – als Vorbild jungfräulichen Lebens gepriesen, vgl. z. B. AMBROSIUS, ›De virginibus‹, Buch 2, 2.6, S. 212, Z. 16 bis S. 213, Z. 3 (*Sit igitur vobis tamquam in imagine descripta virginitas vita Mariae, e qua velut speculo refulget species castitatis et forma virtutis. Hinc sumatis licet exempla vivendi, ubi tamquam in exemplari magisteria expressa probitatis, quid corrigere, quid effugere, quid tenere debeatis ostendunt*); vgl. dazu OHLY (1958a), S. 34, und DÜCKERS (2009), S. 58.

gen mit einigen Bedeutungserweiterungen und -varianten weitgehend alle späteren Kommentare und Erörterungen zum Hohelied.³³

Die Brautmystik auf Christus gedeutet findet sich im 4. Jahrhundert ansatzweise schon im Kommentar ›In Cantica Canticorum libri quinque‹ des spanischen Bischofs **Gregorius Iliberitanus** († nach 392), der den Vers Ct 1,12 allerdings noch von der Kirche sprechen lässt.³⁴ Auch **Iustus Urgellensis** († um 550), Bischof der Comarca Urgell, legt in seiner den *sensus mysticus* aufdeckenden ›Explicatio mystica‹ zum Hohenlied die *ubera* noch ekklesiologisch aus, deutet den *fasciculus myrrhae* jedoch ausdrücklich als den toten, begrabenen Christus (*Christus passus et mortuus et sepultus*),³⁵ den **Beda Venerabilis** († 735) – in den Kontext der Kreuzabnahme und Salbung gesetzt – dem *botrus cypri* aus Ct 1,13 gegenüberstellt,³⁶ der im Gegensatz zu den Leiden die Auferstehung Christi bezeichnet: *Botrus ergo Cypri factus est dominus in resurrectione qui fuerat fasciculus murrae in passione*.³⁷ Im Hinblick auf die *imitatio Christi* deutet der Benediktiner **Angelmus Luxoviensis** († um 855) die Stelle, wenn er die Kirche oder die Seele Folgendes

- 33 Zitate aus der ›Patrologia Latina‹ erfolgen mit dem Kürzel PL, der Band- und Seitenzahl sowie der Spaltenbezeichnung; sie werden im Quellen- und Literaturverzeichnis nicht eigens aufgeführt.
- 34 Vgl. GREGORIUS ELIBERRITANUS, Epithalamium sive Explanatio in Canticis Canticorum, 3. Buch 3, S. 226, Z. 14–17.
- 35 Vgl. IUSTUS URGELLENSIS, ›In Cantica Canticorum Salomonis explicatio mystica‹, Kap. 1, Nr. 20, PL 67, 968A.
- 36 Vgl. BEDA VENERABILIS, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, Buch 1,1,12, S. 205, Z. 597f., und SCHAWÉ (1989/1990), S. 206f. (Text 1).
- 37 Vgl. BEDA VENERABILIS, ›Commentarium in Canticum Canticorum‹, Buch 1,1,13, S. 206, Z. 626f. – Dieser Deutung folgen z. B. die **Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus** († um 580) zugeschriebene ›Expositio in Cantica Canticorum‹ (PL 70, 1060C–1061A), das unter dem Namen Isidors verbreitete, weitgehend aus Iustus' ›Explicatio‹ und Bedas Kommentar exzerpierende ›Compendium in Canticum Canticorum‹ des **Flaccus Alcuinus** († 804) (PL 100, 645AB), der Benediktiner der Abtei Saint-Germain d'Auxerre, **Haimo Altissiodorensis** († um 855), in seinem ›Commentarium in Cantica Canticorum‹ (PL 117, 300A–C), der Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof **Hrabanus Maurus** († 856) im 5. Buch seiner ›Commentaria in Ecclesiasticum‹ (PL 109, 936BC), **Willeramus Ebersbergensis** († 1085), Abt des Benediktinerklosters Ebersberg, in seiner ›Expositio‹ (WILLIRAM VON EBERSBERG, Expositio in Canticum Canticorum, Kap. 21, S. 28, Z. 1–4), der Lehrer an der bischöflichen Schule in Laon, **Anselm Laudunensis** († 1117), in den ›Enarrationes in Cantica Canticorum‹ (PL 162, 1195AB), **Rupertus Tuitensis** († 1129/30), Abt des Klosters St. Heribert in Deutz, in seinen Commentaria (RUPERT VON DEUTZ, ›Commentaria in Cantica Canticorum. De incarnatione Domini‹, Buch 1,13, S. 32, Z. 799–801), der Augustiner-Chorherr **Hugo de Sancto Victore** († 1141) in Buch 1,91 seiner ›Elucidationes variae in scripturam moraliter‹ (PL 177, 521C–522A), der Benediktiner und später Zisterzienser **Wilhelm von St. Thierry** († 1148) (WILHELM VON ST. THIERRY, ›Expositio super Cantica Canticorum‹, 1. Gesang, Strophe 7,84, S. 202), **Wolbero de Sancto Pantaleone** († 1167) in seinen ›Commentaria super Canticum Canticorum Salomonis‹ (PL 195, 1080C) sowie **Johannes Algrinus** († 1237), Erzbischof von Besançon, später Kardinal von Sabin und päpstlicher Legat, im 2. Buch seines ›Commentarium in Cantica Canticorum‹ (PL 206, 140C).