

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Siquans, Agnethe (ed.), *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Taschl-Erber, Andrea

Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im Hohelied-Kommentar des Hippolyt
In: Siquans, Agnethe (ed.): *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception*, pp. 154–185

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Journal of Ancient Judaism. Supplements 25,5)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666552700.154>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Siquans, Agnethe (Hg.), *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Taschl-Erber, Andrea

Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im Hohelied-Kommentar des Hippolyt
In: Siquans, Agnethe (Hg.): *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception*, S. 154–185

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017 (Journal of Ancient Judaism. Supplements 25,5)

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666552700.154>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im Hohelied-Kommentar des Hippolyt

Andrea Taschl-Erber

Abstract: In an intertextual reading, Hippolytus' commentary correlates the Song of Songs with other texts from the Hebrew Bible as well as the New Testament, thereby generating new meanings due to the determinative christological perspective. In accordance with contemporary rabbinic exegesis of the Song, the figure of the female lover is seen as symbolizing Israel or the synagogue respectively, which in Hippolytus' view is longing for the (incarnated) word of God which is Christ. By the configuration with Eve on the one hand, and the myrophores of the resurrection narratives of the gospels on the other, she is characterized as a sinner who in the end becomes an apostle of the Resurrected One (but at this point seems to be substituted by the church).

[154] Der älteste christliche Hohelied-Kommentar stammt von Hippolyt, dessen Herkunft und Wirkbereich im Dunkeln liegen (zumal auch etwa Eusebius und Hieronymus darüber schweigen).¹ Von dieser bei etlichen Kirchenvätern direkt wie indirekt² bezeugten, ursprünglich griechischen Schrift existieren im Wesent-[155]lichen nur

* Erschienen in: Agnethe Siquans (Hg.), *Biblische Frauen in patristischer Rezeption / Biblical Women in Patristic Reception* (Journal of Ancient Judaism. Supplements; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017), 154–185 [Seiten der gedruckten Fassung in eckigen Klammern].

¹ Siehe Eusebius, *Hist. eccl.* 6,20, 22, 46 (über denselben Hippolyt?); Hieronymus, *Vir. ill.* 61. Das Rätsel um Person und Werk, vor allem im Westen (während ostkirchliche Zeugnisse ab dem 6. Jh. Hippolyt gerade als Bischof von Rom titulieren), war damit begründet worden, dass es sich um einen schismatischen Bischof gehandelt habe (klassisch: Ignaz Döllinger, *Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts* [Regensburg: Manz, 1853]). – Ebenso erhebt sich seit Pierre Nautin, *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* (Paris: Cerf, 1947), aber auch die Frage, ob hinter all den unter diesem Namen überlieferten Werken ein einziger frühchristlicher Autor steht (der traditionell als römischer Märtyrer identifiziert wurde). John A. Cerrato, *Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Oxford University Press, 2002), nimmt eine östliche Herkunft der Kommentarwerke an (Diskussion seiner Thesen bei Joel Marcus, „Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus“, *JBL* 131 [2012]: 391). Zur Debatte siehe ferner Josef Frickel, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom: Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum* (Grazer Theologische Studien 13; Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1988), der jedoch gegen die Einwände an Hippolytus Romanus festhielt.

² Einflüsse zeigen sich etwa häufig bei Ambrosius († 397), der „geradezu als ein weiterer Zeuge für den Text des Kommentars“ gelten kann: so Gottlieb Nathanael Bonwetsch, ed., *Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes* (TU 23 [N.F. 8]/2c; Leipzig: Hinrichs, 1902), 18 (im Original hervorgehoben). Als älterer Text-[155]zeuge gegenüber den erhaltenen Versionen des Kommentars gewährleistet Ambrosius mit seinen verstreuten Zitaten (ohne Hippolyts Namen je zu erwähnen) in den Schriften, wo er Hld-Exegese treibt (insbesondere in *De Isaac vel anima; Expositio Psalmi CXVIII*; einen eigenen Kommentar zum Hld verfasste er nicht), zu einem gewissen Maß die Authentizität der Überlieferung. Bei aller Abhängigkeit (vor allem auch von Origenes) handelt es sich freilich nicht um wortwörtliche Abschriften, sondern „um eine selbständige Verarbeitung des übernommenen Materials“ (Ernst Dassmann, „Ecclesia vel anima: Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand“, in *Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* [ed. G. Schöllgen; Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsband 37; Münster: Aschendorff, 2011], 9); repr. aus: *RQ* 61 [1966]: 121–144).

mehr Übersetzungen. Relativ vollständig ist Hippolyts Kommentar (bis Hld 3,8)³ in einer georgischen Version, bei der es sich wiederum um die Übersetzung einer armenischen Vorlage handelt, in zwei Handschriften des 10. und 12./13. Jh. überliefert.⁴

In Hippolyts Hohelied-Auslegung zeigt sich eine produktive Rezeption, deren christlicher Deutungshorizont etwa darin seinen Ausdruck findet, dass der Referenztext mit verschiedenen neutestamentlichen Texten in Beziehung gesetzt wird und kreativ intertextuelle Relationen hergestellt werden. Doch nimmt Hippolyt auch Interpretationsmuster der zeitgenössischen jüdischen Exegese des Hohelieds auf.⁵

[156] Die leitende Perspektive für die vorliegende Textanalyse besteht nun in der Untersuchung der spezifischen Inter- und Konfigurationen in Hippolyts Hohelied-Kommentar: Auf welche anderen biblischen Frauengestalten nimmt Hippolyt Bezug, sodass er diese in Verbindung zur – allegorisch gedeuteten – weiblichen Figur im Hohelied bringt? Wo liegen entscheidende Weichenstellungen seiner allegorisch-typologischen Auslegung für die nachfolgende patristische Exegese, die etliche der Topoi aufgreift – während andere Schwerpunkte seiner Interpretation nicht rezipiert wurden?

Einleitung des Kommentars: Weisheit – Wort – Christus

Zu Beginn wird das Hohelied in die Weisheitsschriften Salomos eingeordnet, welchem „von Gott die Gnade gegeben [war], drei Bücher zu verfassen in der Welt ... geleitet von dem heiligen Geist“⁶ (vgl. auch die Einleitung des Midrasch Hohelied Rabba⁷). Diese deutet Hippolyt trinitarisch:

³ Danach folgt eine Doxologie; ob sich der Kommentar ursprünglich weiter erstreckte, bleibt nach Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 12–14, offen.

⁴ Die von Gottlieb Nathanael Bonwetsch zuerst herausgegebene deutsche Übersetzung in *Hippolytus Werke. Erster Band. Exegetische und homiletische Schriften* (GCS 1; Leipzig: Hinrichs, 1897), 344–59, basiert auf altslawischen Fragmenten aus dem 16./17. Jh., darüber hinaus werden Ergänzungen aus armenischen und syrischen Fragmenten geboten (davor stellte er ein kurzes griechisches Fragment [343]; das im Anschluss [359–74] übersetzte längere armenische Fragment geht nicht auf Hippolyt zurück). Die deutsche Übersetzung der georgischen (grusinischen) Fassung (nach deren russischer Übersetzung von Nikolai Marr) präsentiert Bonwetsch zusätzlich in der synoptischen Ausgabe in *Hippolyts Kommentar*. Eine zeitgemäße deutsche Übersetzung steht aus. – Eine kritische Edition der georgischen Version erstellte Gérard Garitte, ed., *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist: Version géorgienne* (CSCO 263; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1965), 32–70; im 2. Band (CSCO 264), 23–53, liefert er eine lateinische Übersetzung. Marcel Richard, „Une paraphrase grecque résumée du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques“, *Muséon* 77 (1964): 137–54, veröffentlichte eine gekürzte griechische Fassung. Vom Kommentar zu Hld 3,1–4 bietet ferner Victor Saxer, „Marie Madeleine dans le Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques“, *RBén* 107 (1991): 221–7, eine französische Übersetzung der georgischen Version, mit Verweisen auf die armenische Textüberlieferung in den Anmerkungen.

⁵ Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 89, spricht von einer „Übertragung einer jüdischen Deutung auf christlichen Boden“. Von einer Aufnahme rabbinischer Hld-Exegese bis in einzelne Details geht Gertrud Chappuzeau, „Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt von Rom,“ *JAC* 19 (1976): 45–81, aus. Marcus, „Israel,“ 395, sieht den Grund in „Hippolytus's belief in the irrevocability of the divine choice of Israel“.

⁶ Hippolyt, *In cant.* 1,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 20,7–8); ich zitiere, auch im Falle von Textvarianten, wenn nicht anders angegeben, die georgische Überlieferung. Die Dreizahl (Spr, Koh, Hld) entspricht der Hebräischen Bibel. Unter Bezugnahme auf Spr 25,1 erklärt Hippolyt danach, dass aus den Tausenden an Sprüchen und Liedern Salomos (Zitat von 1 Kön 5,12–13) eine Auswahl getroffen wurde: siehe 1,10–15 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 22,15–24,16).

Denn durch die vorausschauende Weisheit verfasst er <erstens> Sprichwörter, in denen sich ausspricht die wunderbare und unerforschliche Gnade des Vaters; <zweitens> die Sammlung (Ecclesiastes) aus Büchern, worin er durch das Wort seiner Weisheit uns das Verdunkelte (in Dunkel Gehüllte) offenbarte, was der Sohn war; drittens richtet er gänzlich etwas ein vom heiligen Geist, durch dessen Lobpreisung der heilige Geist Viele lehrte.⁸

[157] Salomo hatte nach Hippolyt Anteil an der Weisheit, welche bei ihm Wohnung genommen hatte,⁹ ohne „dass er selbst die Weisheit war“.¹⁰

Denn das Wort rief durch ihn. Denn es selbst war die Weisheit und offenbarte in Beziehung auf uns ihm das, was dem Vater wohlgefällig war den Propheten zu schenken, die vom Wort her handelten.¹¹

Die mit dem Logos gleichgesetzte Sophia wird in weiterer Folge wiederum mit Christus identifiziert: „Und so war diese Weisheit nichts anderes als Christus. Und Christus ist der Sohn.“¹² Diese Lesart bestimmt Hippolyts Lektüre des Hohelieds.

Die Weisheit gibt sich nun durch Salomo „prophetisch“ kund, der, vom Geist inspiriert, „das Geheimnis der Offenbarung“ lehrt, indem er „von dem sprach, was später

⁷ *Hld Rab.* 1,1; August Wünsche, ed., *Der Midrasch Schir ha-Schirim* (Bibliotheca rabbinica 2/Lfg. 6–7; Leipzig: Otto Schulze, 1880; repr. Hildesheim: Olms, 1967), 4–7, 9. Die deutlichen Parallelen, auch im Folgenden, legen nahe, dass Hippolyt an rabbinische Exegese anknüpfte – welche ihren Niederschlag u.a. in *Hld Rab.* fand (wenngleich dieser wichtigste Midrasch zum Hld erst Jahrhunderte später redigiert wurde). Da die Zuordnung einzelner Topoi etwa zu bestimmten Tannaiten und ersten Amoräern des 2.–3. Jh. nicht mit Sicherheit erfolgen kann, andererseits auch in den anonymen Überlieferungen durchaus ältere Traditionen enthalten sein können, beschränke ich mich auf die Darstellung der Parallelen, um – mit aller gebotenen Vorsicht – aufzuzeigen, dass hier offensichtlich ein „jüdisch-christlicher Dialog“ stattfand (der sich in den Einzelheiten, auch bezüglich seiner jeweiligen Richtung, freilich nicht letztgültig erweisen lässt). – Generell zu den Problemen der Datierung nach Rabbinennamen: Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (9th ed.; München: Beck, 2011), 73–75; siehe auch den Überblick zu den wichtigsten Rabbinen ebd., 78–101.

⁸ Hippolyt, *In cant.* 1,4 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 21,4–11). Gegenüber dem „Vater“ und dem „Sohn“ erscheint der „heilige Geist“ bei Hippolyt freilich weniger als personale Größe. Doch fehlt eine nähere Reflexion hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott, Logos, Sophia, Christus, Geist (vgl. Chappuzeau, „Auslegung“, 47, Fn. 11).

⁹ Vgl. Hippolyt, *In cant.* 1,2,7 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 20,11–12; 22,1). Dass die Weisheit „Wohnung macht“ (1,7: „in dieser Welt“ [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 21,34–35]), erinnert an Sir 24,7–8 (vgl. Joh 1,14), wo sie anschließend (V. 23) freilich mit der Tora identifiziert wird, und Weish 7,28; 8,9, wonach der Sprecher (gemäß Weish 9 Salomo – ohne Namensnennung) mit ihr zusammenlebt (jeweils unterschiedliche griechische Begrifflichkeiten). In *Hld Rab.* 1,1 wird mit Verweis auf Spr 16,23 erläutert: „das Herz des Weisen ist voll Weisheit und wer macht die Weisheit kund? Sein Mund, und dadurch dass er die Worte der Thora aus seinem Herzen hervorbringt, verbreitet und vermehrt er die Lehre (Unterweisung) der Thora.“ (Wünsche, *Midrasch*, 4)

¹⁰ Hippolyt, *In cant.* 1,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 20,4–5); vgl. 1,6 (21,27–28). In Analogie zu Joh 1,8 – vgl. aber auch Mt 12,42 par. Lk 11,31. Im Anschluss referiert Hippolyt die Rede der Weisheit – welche nach dem Willen des Vaters die Ordnung offenbart – in Spr 8,25 und kommentiert dazu: „Jetzt wurde diese Weisheit vom Vater geboren vor allen Bergen ...“ (1,6; 21,29–30).

¹¹ Hippolyt, *In cant.* 1,6 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 21,24–26).

¹² Hippolyt, *In cant.* 1,8 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 22,4–6). Mit Verweis auf 1 Kor 1,23–24. – In der Deutung des Springens des Geliebten in Hld 2,8 nimmt Hippolyt Weish 18,15 (ὁ παντοδύναμος σου λόγος ἀπ’ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς ...) auf: „Das Wort sprang herab vom Himmel in den Leib der Jungfrau ...“ (21,2; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 56,1–3; Hervorhebung A. T.-E.). Vgl. auch Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 6,6; *Isaac* 4,31. Zum „Springen“ Gottes siehe ferner *Hld Rab.* 2,9 (Wünsche, *Midrasch*, 68–69).

geschehen sollte“.¹³ Unter dieser hermeneutischen Prämisse wird bei Hippolyt das Hohelied „mit der Versiegelung des heiligen Geistes“¹⁴ kommentiert, „der Gesang zur Vergnügung des heiligen Geistes und Ausbreitung des Trostes, – es ist aber die Erkenntnis Gottes, Vielen aufgedeckt“:¹⁵

Denn er [i. e. der Geist] thut uns kund die mannigfaltige Ökonomie der Bilder, von der uns obliegt, denen kund zu thun, die es hören können mit Glauben.¹⁶

Allegorische Hohelied-Exegese: Israel und das Wort

[158] Die seit dem 1. Jh. n. Chr. nachweisbare¹⁷ Allegorisierung des Hohelieds, welche an die das Bundesverhältnis JHWHs zu Israel umschreibende Ehemetaphorik der Prophetie anknüpft,¹⁸ ist für die patristische Rezeption vorauszusetzen. In Hippolyts Kommentar tritt die allegorische Interpretation des Hohelieds gleich in der Deutung von 1,2 (LXX:¹⁹ Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ ...) explizit zu Tage: „Dies ist ein Bild des Volkes (sc. Israels), das bittet das himmlische Wort es zu küssen, da es begehrt sich zu berühren von Angesicht zu Angesicht, begehrt, dass die Kraft des Geistes in ihm Wohnung mache.“²⁰

Hippolyt bezieht die Figur der Liebenden im Hohelied zunächst, im Anschluss an die rabbinische Exegese, auf Israel. Diese Perspektive unterscheidet seinen Kommentar von späteren christlichen Auslegungen, die hier eine Präfiguration (ausschließlich) der Kirche sehen.²¹ Auf der Linie von Röm 9–11 geht es Hippolyt [159] nicht um Po-

¹³ Hippolyt, *In cant.* 1,9 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 22,8–14). Die Propheten fungieren bei Hippolyt als „Fenster“, durch das der Logos spricht (siehe Hippolyt, *In cant.* 23 zu Hld 2,9–10; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 58,18–59,9); vgl. auch Ambrosius, *Isaac* 4,32.

¹⁴ Hippolyt, *In cant.* 1,5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 21,12).

¹⁵ Hippolyt, *In cant.* 1,5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 21,17–19).

¹⁶ Hippolyt, *In cant.* 1,16 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 24,22–24).

¹⁷ Vgl. J. Jeremias, „νύμφη, νυμφίος“, *ThWNT* 4:1095; Yair Zakovitch, *Das Hohelied* (HTKAT; Freiburg: Herder, 2004), 97.

¹⁸ Siehe z.B. Hos 1–3; Jes 50,1; 54,4–7; 62,5; Jer 2,2; Ez 16; 23. Außerdem sind mit Zakovitch, *Hohelied*, 95, generell die weiblichen Bilder für Israel sowie die Bezeichnung „Tochter Zion/Jerusalem“ (vgl. den weiblichen Chor in Hld) anzuführen.

¹⁹ Ich zitiere das Hld in der Version der LXX, da die griechische Übersetzung den primären Referenztext für die griechischsprachige patristische Exegese darstellt.

²⁰ Hippolyt, *In cant.* 2,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 24,32–25,3). Vgl. demgegenüber die sich von der jüdischen Exegese abgrenzende christliche Zuspitzung in Origenes, *Comm. Cant.* 1,1,5, 7: *Interior vero intellectus videamus si hoc modo poterit competenter aptari. Ecclesia sit desiderans Christo coniungi; ecclesiam autem coetum omnium adverte sanctorum. Haec ergo ecclesia sit quasi omnium una persona, quae loquatur et dicat: ... ad te Patrem sponsi mei precem fundo et obsecro, ut tandem miseratus amorem meum mittas eum, ut iam non mihi per ministros suos angelos dumtaxat et prophetas loquatur, sed ipse per semet ipsum veniat et osculetur me ab osulis oris sui, verba scilicet in os meum sui oris infundat, ipsum audiam loquentem, ipsum videam docentem* (SC 375:178–182; Übersetzung des Rufinus – die griechische Fassung des Hld-Kommentars von Origenes ging verloren). Gegenüber einer solchen Deklassierung der Tora – als durch Engel/Propheten vermittelt (vgl. Gal 3,19) gegenüber der unmittelbaren Offenbarung des Gotteswortes in Christus – wird in *Hld Rab.* 1,2 mehrfach betont, dass Israel am Sinai die ersten Gebote unmittelbar „aus dem Munde Gottes vernommen“ habe (Wünsche, *Midrasch*, 12–14). Dazu Reuven Kimelman, „Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation“, *HTR* 73 (1980): 574–7.

²¹ Alternativ wird die Allegorie seit Origenes († 254) auch auf die Seele angewandt, welcher gleich am Beginn des Prologs zu seinem Hld-Kommentar beide Möglichkeiten anführt: *sive anima ... sive ecclesia* (*Comm.*

lemik gegen das Judentum, das seine privilegierte Position endgültig verspielt habe, sondern darum, dass die Synagoge bei ihrer Suche nach dem Geliebten Christus „findet“ und „festhält“, wie die breite Auslegung von Hld 3,1–4 zeigt. Dabei werden in wechselnden Bildern verschiedene Textelemente des Hohelieds christologisch entfaltet (ohne jemals Christus expressis verbis als Bräutigam zu bezeichnen):²² Wie die jüdische Exegese geht Hippolyts Ansatz von Gottes Offenbarung im Wort aus, das jedoch bei ihm als inkarniertes Wort nicht mehr schlechthin durch die Tora repräsentiert wird (diese allerdings auch nicht völlig verdrängt). Dass Hippolyts allegorische Interpretation methodisch-inhaltlich an rabbinischen Auslegungsweisen anschließt, diese aber christologisch erweitert bzw. umdeutet, lässt sich im Durchgang durch den Kommentartext noch öfter erkennen.

Das „Wort“ vermittelt sich in den Geboten aus Gesetz und Evangelium. In Aufnahme der LXX-Lesart der zweiten Hälfte des Verses (ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἴνον)²³ vergleicht Hippolyt in einer kühnen Allegorese „die Brüste Christi“²⁴ (das weibliche Bild ist bemerkenswert) mit den beiden Testamenten:²⁵

[160] Denn auf welche Weise der Wein das Herz erfreut,²⁶ auf solche Weise erfreuen die Gebote²⁷ Christi.²⁸ Wie Kinder, welche saugen die Brüste, um Milch herauszusaugen, so müssen

Cant. prol. 1,1: SC 375:80). Einen Überblick über die jüdische und christliche Rezeptionsgeschichte des Hld bietet Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7C; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977), 89–229. – Vor der Kontrastfolie späterer christlicher Deutungen schließt Marcus, „Israel“, 392, aus diesem Ansatz Hippolyts sowie aus Analogien in anderen seiner Werke (vielleicht etwas zu optimistisch): „Hippolytus provides an important example of an inclusive Christian theology [159] of Judaism“. Signifikante Änderungen bei Ambrosius gegenüber Hippolyt beschreibt er ebd., 404–405. Jener weist in der Erklärung zu Ps 118 negative Aussagen über die Braut der Synagoge zu, während diese bei ihm sonst die Kirche/Seele repräsentiert (zum Verhältnis von *ecclesia* und *anima* bei Ambrosius siehe Dassmann, „Ecclesia“, 19–24).

²² Im NT findet sich die christologische Interpretation der Allegorie des Bräutigams etwa in 2 Kor 11,2 (mit Paulus als Brautführer), bei den Synoptikern in Mk 2,20 par. Mt 9,15b; Lk 5,35: als Erweiterung gegenüber dem zugrunde liegenden Bildwort von den Hochzeitsgästen, die typischerweise nicht fasten/trauern (die Heilszeit wird hier mit einer Hochzeit verglichen); ähnlich verschiebt sich der Akzent – Stichwort Parusieverzögerung – im Gleichnis von den wartenden Jungfrauen in Mt 25 (ursprünglich liegt der Druckpunkt auf dem Überraschungsmoment: siehe Lk 12,36). Vgl. Jeremias, „νύμφη“, 1096–7. Ein Reflex von Mk 2,20 par. zeigt sich in Joh 3,29: Auch hier erfolgt die Abgrenzung gegenüber der konkurrierenden Johannesjüngerschaft mittels eines hochzeitlichen Bildes. Deutlich tritt die Allegorie in der „Haustafel“ Eph 5,22–33 (bes. V. 25) zu Tage, wo die Liebe zwischen Mann und Frau mit Christi Liebe zur Kirche verglichen wird, sowie in Offb 19,7.9; 21,2.9; 22,17 (Hochzeit des Lammes mit dem himmlischen Jerusalem als νύμφη/γυνή τοῦ ἀρνίου).

²³ Im MT wird der „Liebe“ (Pluralform als Abstraktum; vgl. Zakovitch, *Hohelied*, 111) gegenüber dem Wein der Vorzug gegeben, demgegenüber verstärkt die LXX die erotische Konnotation; der Konsonantentext „lässt beide Bedeutungen zu“ (Jens Herzer und Christl M. Maier, „Asma: Canticum Canticorum/Das Hohelied“, in *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: 2. Psalmen bis Daniel* [ed. M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011], 2034).

²⁴ Gegen die Lesart der LXX („Brüste“) wird eingewandt, dass sie für die Beschreibung des geliebten Mannes nicht passt (vgl. Herzer und Maier, „Asma“, 2034). Hippolyt bezieht das Bild auf Christus.

²⁵ Siehe die altslawische Überlieferung von Hippolyt, *In cant.* 2,3: „Die Brüste Christi aber sind nichts anderes als die beiden Testamente, die Milch aber ihre Gebote.“ (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 25,16–19.) In der georgischen Version findet sich statt der „Testamente“ wiedergegeben: „die beiden Gesetze“. Siehe auch Hld 1,4.

²⁶ Vgl. Ps 104(103 LXX),15.

²⁷ Vgl. Ps 19,9. Beide Psalmen werden in *Hld Rab.* 1,2 (Wünsche, *Midrasch*, 20) zitiert.

²⁸ Nach der altslawischen Überlieferung „die Testamente Christi“.

alle herausaugen aus dem Gesetz und Evangelium die Gebote, <um zu> erwerben ewige Speise.²⁹

Im Vergleich zu späteren christlichen Deutungen wird das Evangelium nicht gegen die Tora ausgespielt.³⁰

Salbenduft

Für intertextuelle Bezüge zum NT bietet bereits auch das Stichwort μύρον in Hld 1,3–4 einen mehrdimensionalen Anknüpfungspunkt. Im Kommentar zu Hld 1,3 (καὶ ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα, μύρον ἐκκενωθὲν ὀνομά σου) appliziert Hippolyt das Bild, wie sich aus einem geöffneten Gefäß der Duft von Parfum („Salbe“) verbreitet,³¹ auf das Wort, das vom Mund des Vaters „herabkommend“³² alle mit Freude erfüllt (hier klingt bereits die christologische [161] Deutung im engeren Sinn an).³³ Auch an dieser Stelle steht Hippolyt im Dialog mit rabbinischer Exegese, welche die im biblischen Vers angelegte Metapher (das ausgegossene Öl wird in bildhafte Beziehung zum Namen des Geliebten gesetzt) weiterentwickelt hat.³⁴

²⁹ Hippolyt, *In cant.* 2,3 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 25,9–17). In *Hld Rab.* 1,2 wird der Vergleich der Tora mit Milch erwähnt (Wünsche, *Midrasch*, 19–21), in *Hld Rab.* 4,5 werden in einer anonymen Auslegung die Brüste der weiblichen Figur auf Mose und Aaron gedeutet: „Wie die Brüste der Schmuck und die Zierde des Weibes sind, so waren es Mose und Aaron für die Israeliten; ... wie die Brüste mit Milch gefüllt sind, so wurden auch die Israeliten durch Mose und Aaron voll des Gesetzes (der Gesetzeslehre); wie die Brüste alles, was das Weib isst, dem Kinde mittheilen, so lehrte auch unser Lehrer Mose das ganze Gesetz, welches er gelernt hatte, dem Aaron ...“ (ebd., 115).

³⁰ Bei Origenes, *Comm. Cant.* 1,2,8, gibt hingegen die Braut der Lehre, „die aus den Brüsten des Bräutigams hervorfließt“, gegenüber dem „spirituellen Wein, den die heiligen Väter und Propheten aufwarteten“ (woran sie sich „vor der Ankunft des Bräutigams erfreut hatte“), „bei weitem“ den Vorzug: *Sed nunc considerans hanc doctrinam quae ex uberibus profluit sponsi miratur et stupet videns eam longe praestantiorum quam illam ex qua ante adventum sponsi laetificata fuerat, tamquam ex vino spiritali, quod ministrabant sancti patres ac prophetae ...* (SC 375:196). Vor diesem Hintergrund verweist Kimelman, „Rabbi Yoḥanan“, 578–83, auf die antichristliche Zielrichtung der von R. Jochanan (ca. 200–279) überlieferten Aussage „Die Worte der Schriftgelehrten sind beliebter als die Worte der Thora“ (z.B. *Hld Rab.* 1,2; Wünsche, *Midrasch*, 18), welche die mündliche Tora (Mischna) höher bewertet.

³¹ In Jer 48,11 behält Moab seinen Wohlgeschmack, da es nicht von Gefäß zu Gefäß umgegossen wird, sodass sich sein Duft nicht verflüchtigt. Dieses Bild des Umgießens verwendet „R. Janai b. R. Simeon“ (aus der ersten Generation der Amoräer), ein Zeitgenosse Hippolyts (vgl. Chappuzeau, „Auslegung“, 49), in *Hld Rab.* 1,3 (Wünsche, *Midrasch*, 21). In Sir 24,15 verströmt die Weisheit eine Duftmischung, die jener in Hld 4,13–14 ähnelt.

³² Hippolyt, *In cant.* 2,6 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 27,17).

³³ Siehe Hippolyt, *In cant.* 2,7: „Und so lerne, o Mensch, diesen Vorschlag und diese Ordnungen, nämlich dies, dass der Wohlgeruch der Salbe vom Vater für uns Christus ist.“ (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 27,25–28,2) Vgl. auch Ambrosius, *Spir.* 1,8,95: *Nam sicut inclusum in vase aliquo unguentum cohibet odorem suum, qui odor, quamdiu vasis illius angustiis coeretur, etsi ad plures non potest pervenire, tamen vim suam servat, cum vero de vase illo, quo claudebatur, unguentum fuerit effusum, longe lateque diffunditur, ita et Christi nomen ante eius adventum in Istrahel populo quasi in vase aliquo Iudaeorum mentibus claudebatur* (CSEL 79:56,59–65).

³⁴ In *Hld Rab.* 1,3 deutet „R. Janai b. R. Simeon“ den Duft auf die Satzungen der Tora, andere vergleichen das Öl mit der Tora; R. Jochanan (aus der zweiten Generation der Amoräer) bezieht das Bild des Gefäßes auf Abraham (Wünsche, *Midrasch*, 21–22) – als Reaktion gegenüber der christlichen Interpretation (siehe Kimelman, „Rabbi Yoḥanan“, 583–5)?

Dass das Gefäß in den altslawischen Manuskripten „zerschlagen und die Salbe ausgegossen“³⁵ wird, erinnert explizit an Mk 14,3 (συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν ...). Weiter unten, wo vermutlich ein liturgischer Kontext (Salbung im Rahmen der Initiation?)³⁶ durchscheint, liegt in der Erwähnung des Judas eine deutliche Referenz auf die Salbungserzählung in Joh 12 vor (siehe aber auch die mk Vorlage sowie die Varianten bei Mt und Lk):

Bring ein Gefäß, o Mensch, und komm und nahe dich zu ihm,³⁷ damit du es mit dieser Salbe anfüllen kannst. Empfange diese wertvolle Salbe,³⁸ nicht deshalb, um sie zu verkaufen für dreihundert Silberlinge,³⁹ sondern damit du umsonst mit ihr gesalbt werdest. Werde nicht Judas gleich, um nicht betrübt zu werden, sondern giesse sie dir aus „auf das Haupt Christi“⁴⁰ mit Glauben, damit du sein Wohnungsgenosse⁴¹ werdest.⁴²

[162] Gerade auch der vom Salböl ausströmende Duft in Joh 12,3 (der in den synoptischen Salbungserzählungen nicht erwähnt wird) signalisiert eine intertextuelle Verbindung zum Hohelied (vgl. bes. Hld 1,12: Ἔως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ, νάρδος μου ἔδωκεν ὄσμην αὐτοῦ).⁴³

Hierauf präsentiert Hippolyt heilsgeschichtliche Vorbilder, die vom Wort erfüllt waren (unter denen sich neben den Patriarchen auch Tamar findet),⁴⁴ sowie Negativbeispiele und schließt mit Figuren des Neuen Testaments:

³⁵ Hippolyt, *In cant.* 2,5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 26,20–21).

³⁶ Hippolyts Interpretation von Hld 3 lässt auf eine Osterhomilie schließen (s.u.) – die Osterzeit stellt wiederum einen klassischen Termin für die Initiation der Katechumenen dar.

³⁷ Vgl. Mk 14,3 (... ἤλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον ...) par. Mt 26,7 (προσηλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον ...); Lk 7,37–38 (... κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου καὶ στᾶσα ...).

³⁸ Vgl. Mk 14,3 (... μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς ...) par. Mt 26,7 (... μύρου βαρυτίμου ...); Joh 12,3 (μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου).

³⁹ Vgl. Mk 14,5 (ἡδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων ...) par. Joh 12,5 (διὰ τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων ...).

⁴⁰ Vgl. Mk 14,3 (... κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς) par. Mt 26,7 (... κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ...).

⁴¹ Vgl. die Weisheit als συμβίωσιν in Weish 8,9.

⁴² Hippolyt, *In cant.* 2,9 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 28,21–29,4); altslawische Fassung: „Ergreife ein Gefäß, o Mensch, und komm, damit du <es> anfüllen kannst. Empfange die wertvolle Salbe, nicht für dreihundert verkauft, sondern umsonst nimm sie. Werde nicht wie Judas, damit du nicht mit Trauer umfängen werdest, sondern begrabe durch den Glauben Christus, damit du ein Genosse werdest.“ Siehe dazu Ambrosius, *Virginit.* 11,66: *Accipe vas tuum, virgo, et accede ut possis hoc unguento repleri. Accipe unguentum aestimatum trecentis denariis [162] sed gratis datum, non venditum, ut omnes haberent gratis. Virgo, ungerere: noli contristari sicut Iudas, quia hoc unguentum effunditur, sed consepeli in te Christum. Claude sane vas tuum, ne unguentum effluat* (Egnatius Cazzaniga, ed., *S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi De Virginitate, liber unus* [Corpus scriptorum Latinorum Paravianum; Turin: Paravia, 1953], 31,2–7).

⁴³ Nach Edmée Kingsmill, *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality* (Oxford Theological Monographs; Oxford: Oxford University Press, 2010) erweist sich ὄσμη im Hld (siehe 1,3–4,12; 2,13; 4,10–11; 7,9.14) als „key word“ (104, 233). Wie die Salbende in Mk 14,3 (und im Unterschied zur mt und lk Fassung) verwendet Maria in Joh 12,3 eine Litra „kostbaren echten Nardenöls“ (νάρδος kommt in der LXX nur in Hld 1,12; 4,13–14 vor). Zwar salbt sie – anders als die mk Prophetin – damit nicht Jesu Haupt, dennoch bringt die Hld-Anspielung die Messianität Jesu auf sehr subtile Weise zum Ausdruck, indem sie den ebenso beim Gastmahl liegenden Jesus (Joh 12,2) als messianischen König porträtiert (dessen Einzug in Jerusalem unmittelbar danach geschildert wird). Siehe dazu Andrea Taschl-Erber, „Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium“, in *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen* (Österreichische Biblische Studien 47; ed. L. Schwiendhorst-Schönberger; Frankfurt: Lang, 2017), 323–75.

⁴⁴ Siehe Hippolyt, *In cant.* 2,18 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 29,30–30,2). Beim Verweis auf Pinhas wird ferner auf die Tötung der Midianiterin Kosbi (hier „die Buhlerin“) in Num 25,7–8 Bezug genommen: Hippolyt, *In cant.* 2,21 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 30,26–29).

Nach dieser Salbe verlangend ward der selige Josef ein Ratgeber Gottes. Die selige Jungfrau Maria, die nach dieser Salbe verlangt hatte, empfing in (ihrem) Leibe das Wort.

O neue Geheimnisse und wahrhaftige Gerechte, denen sie erschien! Mit Verlangen trug Martha (so) diese Salbe, mit der sie auch benetzte Christus mit jeglichem Bitten und Trösten. Diese Salbe begann zu hassen Judas und verriet Christus für dreissig Silberlinge. Von ihr sprach er mit Klagen: „Wozu geschah das Verschütten dieser Salbe?“⁴⁵ Sie kostete im Verkauf dreihundert Silberlinge. O Mensch, das Gesagte zeigt ein gewisses Bild! Und also, wer war diese Salbe, wenn nicht Christus selbst? Bezeichnet nicht etwa dieser Preis an Silberlingen noch vor den Leiden die Leiden selbst? Er erwies sich verkauft zu den Leiden für dreissig Silberlinge. Denn so gebührte es der Wahrheit, dass sie verkauft werde für einen zugänglichen Preis, und dass auch die Armen sie leicht erwerben könnten. So geschah es, o Geliebte!⁴⁶

Dass Marta Rollen übernimmt, die in den Evangelien andere Frauenfiguren spielen (hier etwa ihre Schwester Maria: vgl. Joh 12,3), begegnet bei Hippolyts Kommentar zu Hld 3,1–4 erneut.

[163] Daran anschließend werden die Mädchen in Hld 1,3 (διὰ τοῦτο νεάνιδες ἡγάπησάν σε) typologisch interpretiert: „Wer sind jene, die dich lieb gewonnen, wenn nicht die Gemeinden?“⁴⁷

In den oszillierenden Bildern wird Christus darauf mit dem König (1,4: Εἰσήνεγκέν με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον αὐτοῦ) identifiziert – wie auch in der Erklärung zu V. 12 eine Parallelisierung erfolgt.⁴⁸ Hier setzt Hippolyt einen zusätzlichen Akzent auf die Inkarnation: „Ein Gefäss für die wohlriechende Salbe‘ ist Christus durch die Einhüllung in das Fleisch ...“⁴⁹

Der Salbungskontext bildet auch die Hintergrundfolie für die Deutung des nächsten Verses, wobei in den „Brüsten“ (... ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου ἀυλισθήσεται) wieder eine Allegorie für die beiden Testamente gesehen wird: „Denn er ist der Gesalbte des Gesetzes und des Evangeliums ...“⁵⁰ Den angeklungenen inkarnatorischen Aspekt entfaltet Hippolyt bei der Auslegung von Hld 1,14 (βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοὶ ἐν ἀμπελῶσιν Εγγαδδι)⁵¹ als Kenose, insbesondere im Blick auf die Kreuzigung.

⁴⁵ Dazu vgl. Mk 14,4 par. Mt 26,8.

⁴⁶ Hippolyt, *In cant.* 2,27–31 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 32,26–33,25). In der altslawischen Überlieferung fehlen die Nennung Martas sowie die Worte des Judas.

⁴⁷ Hippolyt, *In cant.* 2,33 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 33,29–30).

⁴⁸ In der rabbinischen Exegese steht die Figur des Königs hier für Gott. *Hld Rab.* 1,12 schildert einen Disput wichtiger Lehrer des 2. Jh.s: „R. Meir sagte: Bis zum König aller Könige, Gott, dem Hochpreislichen in seinem himmlischen Sitze verbreitete Israel durch das angebetete Kalb s. Ex. 32, 8 einen üblen Geruch. Genug, Meir! rief ihm R. Jehuda entrüstet zu, das Hohelied wird nicht zur Schande, sondern nur zum Ruhm für Israel gedeutet und zwar auf diese Weise: Bis zum Könige aller Könige, Gott, dem Hochpreislichen in seinem himmlischen Sitze drang der Duft, als Israel vor dem Berge Sinai sprach Ex. 24, 7: ‚Alles was der Ewige gesprochen, wollen wir thun und gehorchen.‘“ (Wünsche, *Midrasch*, 44.)

⁴⁹ Hippolyt, *In cant.* 12,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 45,3–4).

⁵⁰ Hippolyt, *In cant.* 12,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 45,8–10). Die Mittlerfunktion wird in der altslawischen Version („der Mittler“) noch stärker hervorgehoben. Hier tritt eine deutliche Spitze gegen Mose als Gesetzesmittler zu Tage. Zur Stelle vgl. aber auch *Hld Rab.* 1,13: „Abraham erschien gleichsam als Vermittler zwischen der Schechina und dem Engel, welchem er entgegenlief s. Gen 18, 2 ...“ (Wünsche, *Midrasch*, 46). In *Hld Rab.* 1,14 findet sich die Erklärung: „... der Duft des Räucherwerks beschränkte sich (am Versöhnungstage) auf den Zwischenraum zwischen den beiden Stangen der Bundeslade.“ (ebd., 47) Diesen Raum nimmt in *Hld Rab.* 1,16 die Schechina (vor dem Tempelbau) ein (ebd., 51: „R. Asarja ... im Namen des R. Jehuda im Namen des R. Simon“).

⁵¹ Hippolyt zitiert, an den vorangehenden Kontext mit den für die Parfümherstellung verwendeten Pflanzen (V. 12 Narde, V. 13 Myrrhe) anknüpfend: „Eine Narde wie die der Cyper ist mein Schwesterkind im Weinberg

Dazu stellt er eine Analogie mit der Balsamgewinnung, für die En-Gedi bekannt war,⁵² her: „Denn am Baum [164] (Holz) war er verwundet im Garten,⁵³ um uns den guten Wohlgeruch der Salbe zu zeigen.“⁵⁴

Einen möglichen Anknüpfungspunkt für den Fokus auf die Kreuzigung bot in der rabbinischen Exegese die Deutung von כִּפֹּר/„Henna“ (in der LXX κύπρος) „zur Sühne der Sünden Israels“⁵⁵ (von der Wurzel כִּפַּר/„sühnen“). In *Hld Rab.* 1,14 findet sich beispielsweise, „wie R. Levi⁵⁶ im Namen des R. Chama bemerkt“, folgende Antwort Gottes an Abraham:

... wenn deine Kinder in Sünden und Laster verfallen, werde ich einen grossen Mann ersehen, der zur strafenden Gerechtigkeit zu sprechen vermag: ‚genug!‘ diesen nehme ich als Unterpfand für sie, wie es heisst: אִישׁ שֶׁהִכֵּל בּוֹ d. i. ein Mann, in dem alles enthalten ist (Schrift und Mischna, Talmud, Thosephtot und Haggadot; הכֹּפֵר d. i. (ein Mann), der die Sünden Israels sühnt.⁵⁷

Auf die doppelte Bedeutung des hebräischen Wortes כִּפֹּר („Henna“/„Sühne- oder Lösegeld“)⁵⁸ geht Hippolyt nicht ein, dennoch scheint er den Grundgedanken zu übernehmen.⁵⁹ Am Ende resümiert er seine Sicht der Heilsökonomie: „... das Wort kam herab, damit die Menschen vermöchten sich zu erheben in den Himmel.“⁶⁰

Engads.“ (Hippolyt, *In cant.* 13,1; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 45,14–15) Im Hld bezieht sich der Vergleich auf eine duftende Hennablütendolde (mit traubenförmiger Anordnung der Blüten). Sonst taucht die Pflanze nur noch in Hld 4,13 auf (zusammen mit Narde, beides im Plural). Im Griechischen wurde der Strauch, dessen Blüten und Früchte für Öle und Salben verwendet wurden, κύπρος genannt (siehe die Wiedergabe in der LXX; vgl. ferner Josephus, *B. J.* 4,8,3).

⁵² Siehe z.B. auch Josephus, *Ant.* 9,1,2; *b. Šabb.* 26a. Vgl. außerdem Zakovitch, *Hohelied*, 131: „Ejn Gedi war tatsächlich berühmt für seine Produktion von Duftstoffen, wie Quellen aus der Zeit des Zweiten Tempels sowie aus der römisch-byzantinischen Epoche bezeugen.“

⁵³ Vgl. Joh 19,41.

⁵⁴ Hippolyt, *In cant.* 13,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 46,24–25). Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 3,8, beschreibt das Bild mit klaren Worten: *in illis ergo uineis lignum est, quod, si quis compungat, unguentum emittit; hic fructus est ligni. si non incidatur lignum, non ita fragrat et redolet, cum autem conpunctum fuerit artificis manu, tunc lacrimam distillat; sicut et Christus in illo temptationis ligno crucifixus inlacrimabat populum, ut peccata nostra dilueret, et de uisceribus misericordiae suae fundebat unguentum ... tunc ergo in ligno conpunctus est lancea et exiuit de eo sanguis et aqua omni unguento suauior ... per totum mundum odorem sanctificationis effundens, et quasi balsamum ex arbore, sic uirtus exibat e corpore. ... conpunctus igitur Iesus odorem remissionis peccatorum et redemptionis effudit* (CSEL 62:45,1–14). Die Motivkombination Baum – Frucht – Duft begegnet auch in der Interpretation von Hld 2,3 mit Blick auf die Kreuzigung: „Denn wie, Geliebte, aus dem Apfel hervorgeht ein Wohlgeruch mehr als von allen Früchten, so hat auch Christus unter allen Propheten, gehängt an das Holz, einen Wohlgeruch herausgegeben ...“ (Hippolyt, *In cant.* 18; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 51,7–10). Vgl. Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 5,9: *Christus ergo adfixus ad lignum, sicut malum pendens in arbore, bonum odorem mundanae fundebat redemptionis ...* (CSEL 62:86,25–27). Chappuzeau, „Auslegung“, 60, kritisiert an der Wiedergabe des Bildes durch Ambrosius, dass er „sein Augenmerk auf jeden einzelnen Punkt von Text und Deutung [richtet] und ... dabei dann diesen recht fragwürdigen Vergleich zieh[t], der bei Hippolyt nur aus dem Gesamtbild zu erschließen ist“.

⁵⁵ *Hld Rab.* 1,14; Wünsche, *Midrasch*, 46. Mehrfach wird hier die Sühnung der Sünden Israels herausgestellt und auf verschiedene Kontexte (z.B. Isaak) bezogen (vgl. ebd., 46–48).

⁵⁶ Schüler Jochanans aus der dritten Generation der Amoräer.

⁵⁷ Wünsche, *Midrasch*, 48.

⁵⁸ Siehe Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Bearb. Frants Buhl; Repr. der 17. ed. 1915; Berlin: Springer, 1962), 360, III und IV.

⁵⁹ Vgl. auch Chappuzeau, „Auslegung“, 49, 59.

⁶⁰ Hippolyt, *In cant.* 13,4 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 47,13–14). Dies bringt Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 3,8, auf die Formel: *... descendit deus, ascendit homo ...* (CSEL [165] 62:45,19–20). Hippolyt spricht

[165] Das sich durchziehende Thema des „Wohlgeruchs“ beschreibt folglich das Heilswirken des (inkarnierten) Wortes wie dessen gläubige Aufnahme (inklusive dem Befolgen der Gebote).⁶¹ So wird auch der Duft der Lilie (Hld 2,1–2) zum „Bild der Heiligen“, ihre leuchtende Schönheit spiegelt „die Werke der Gerechten“.⁶²

Aufgrund der christologischen Deutungen werden jedenfalls die erotischen Anspielungen und Bilder des Hohelied-Textes nicht mehr sichtbar.

Sündenvergebung

Im Kommentar zu Hld 1,15 erläutert Hippolyt die Worte Ἴδοὺ εἶ καλή, ἡ πλησίον μου: „So was bedeutet es aber, dass Christus spricht: ‚O du Schöne‘, wenn nicht das: ‚Sei getrost, Tochter, dir sind deine Sünden vergeben‘.“⁶³ Dabei handelt es sich bei dem „Zitat“ um eine Kombination aus Jesu Worten nach der Heilung der Blutflüssigen (Mt 9,22: Θάρσει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) und des Gelähmten (Mt 9,2: Θάρσει, τέκνον· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι). Es ist bezeichnend, dass die Frau gegen den biblischen Text sogleich als (die) Sünderin wahrgenommen wird (vgl. Lk 7,48: Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι).

Im Kontext steht die Schöne aber für die Synagoge, an die sich nun das Wort der Sündenvergebung richtet:

Hippolytus's commentary on the Song of Songs, then, frames the history of Israel as a tale of sin and redemption. ... Thus, for Hippolytus, Israel was and remains God's people, and God's persistent love for her despite her sin is the greatest proof of his compassion for humanity in general.⁶⁴

Die Darstellung des Gottesvolkes als „sündige“ Frau kann dabei an die ersttestamentliche Prophetie anknüpfen, die JHWHs Liebe zu Israel mit der eines Mannes zu seiner untreuen Frau vergleicht (z.B. Hos 1–3; Ez 16).

[166] Bereits in der Erklärung zu Hld 1,5 (Μέλαινά εἰμι καὶ καλή ...) tritt eine ähnliche Thematik zu Tage: „Ich bin sündig, aber noch mehr schön, da Christus mich lieb gewonnen hat.“⁶⁵ Die Charakterisierung des Volkes als „schwarz“ in einem metaphori-

davor vom „Tau“, der sich von der Höhe herablässt (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 47,11–12) – wie in *Hld Rab.* 1,14 Hos 14,6 (der Tau als Bild für Gott) zitiert wird.

⁶¹ Vgl. dazu Chappuzeau, „Auslegung“, 61. Siehe außerdem 2 Kor 2,14–16 (Paulus verbreitet den Duft der Erkenntnis Christi).

⁶² Hippolyt, *In cant.* 17,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 50,9, 12–13). Vgl. Ambrosius, *Isaac* 6,56; *Exp. Ps. 118 sermo* 5,7. In der Auslegung von Hld 1,4 wird Christus als „die Gerechtigkeit“ bezeichnet: „Denn nämlich, die der Gerechtigkeit nachgefolgt sind, sind auch die, die dich lieb gewannen. Die Ungläubigen aber haben dich gehasst und unterliegen der Vergeltung des Richters.“ (Hippolyt, *In cant.* 3,4; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 35,12–16.)

⁶³ Hippolyt, *In cant.* 14 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 47,22–26); vgl. Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 3,9. In *Hld Rab.* 1,15 wird die Schönheit durch die Befolgung der Gebote und gute Werke, aber auch durch Buße erzielt (siehe Wünsche, *Midrasch*, 49).

⁶⁴ Marcus, „Israel“, 394. „Given this overall context of grace, Israel's sin and consequent punishment take on a different valence than elsewhere in early Christian exegesis, becoming causes for sorrow and renewed evangelization rather than anger and gloating.“ (Ebd., 395)

⁶⁵ Hippolyt, *In cant.* 4,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 35,17–19). Vgl. Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 2,8 (mit Eva/Maria-Typologie).

schen Sinn findet sich auch in *Hld Rab.* 1,5 in einer ganzen Kette von Deutungsmöglichkeiten, beginnend mit den anonymen Auslegungen: „... ich erscheine schwarz in meinen Thaten, lieblich aber in denen meiner Väter. Die Gemeinde Israel spricht: Ich erscheine schwarz an mir selbst, lieblich an meinem Schöpfer ...“⁶⁶

Dass sie „schwarz geworden“ ist (V. 6 LXX: μη βλέψητέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι μεμελανωμένη ...), begründet die weibliche Figur bei Hippolyt damit, dass das „Auge der Sonne“ (Christus als „Sonne der Gerechtigkeit“)⁶⁷ auf sie „schräg herabgeblickt“, d.h. sie „verachtet“⁶⁸ hat (LXX: ὅτι παρέβλεψέν με ὁ ἥλιος).⁶⁹ Bezüglich der Aussage der Liebenden, ihren Weinberg nicht gehütet zu haben (... ἀμπελῶνα ἐμὸν οὐκ ἐφύλαξα),⁷⁰ spielt er über das Weinberglied Jesajas (explizite Zitate von Jes 5,7.2)⁷¹ einen allegorisierenden Kontext ein.⁷² Anschlie-[167]ßend klagt die Synagoge (vgl. *Hld* 1,7: Ἀπάγγελιόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου, ποῦ ποιμαίνεις, ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ ...):

Sage mir, o Christus, antworte mir irgend etwas, ich flehe dich an. ... Du hast mich weggeworfen und verlassen. Du bist zu den Heiden gegangen, und ich bin als eine Waise zurückgeblieben. ... „Wo weidest du? Wo ruhest du? Dass ich nicht werde verlassen ohne Beachtung, wie eine verlorene aus der Herde.“ Dass er nicht bei mir sei, dass ich, die zuerst die Herzugekommenen aufgenommen, bin geworden ein Gegenstand des Spottes der Heiden.⁷³

⁶⁶ Wünsche, *Midrasch*, 30. Es folgt ein Verweis auf Am 9,7. Daran schließen sich kontrastierende Beispiele aus der Geschichte bis in die gegenwärtige religiöse Praxis, mit einem eschatologischen Augenblick: „Schwarz erschien ich in Aegypten durch Widerspenstigkeit und Ungehorsam s. Ezech. 20, 8, aber auch lieblich durch das Blut des Pesachlammes und der Beschneidung s. das. 16, 9; ... schwarz erschien ich in den Königen Israels, aber lieblich in den Königen Judas und gar in den Propheten; ... schwarz bin ich in den Wochentagen, lieblich aber am Sabbath; schwarz bin ich durch alle Tage des Jahres, lieblich aber am Versöhnungstage; schwarz bin ich in dieser Welt, aber lieblich werde ich in der künftigen Welt sein.“ In der Erklärung zu V. 6 werden die Propheten freilich für ihre Kritik selbst kritisiert (vgl. ebd., 32–33).

⁶⁷ Vgl. Mal 3,20. Siehe auch Hippolyt, *In cant.* 22,2 (innerhalb der Auslegung zu *Hld* 2,9; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 57,20–21)

⁶⁸ Hippolyt, *In cant.* 4,2–5,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 35,21–23, 25–30). Umgangssprachlich würde man vielleicht sagen: „schief angeschaut“. Ausgehend von der Grundbedeutung des Verbs παραβλέπω „zur Seite sehen“, „von der Seite ansehen“, wird ein solcher Seitenblick häufig mit spezifischen Emotionen verbunden und gewinnt dadurch eine übertragene Bedeutung („look suspiciously ...“, „askance“, ... „despise“: Henry G. Liddell, Robert Scott und Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon* [9. ed.; Oxford: Clarendon, 1996], 1305).

⁶⁹ Vgl. Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 2,9: *dissimulauit [sc. sol] a me, quia non seruauit mandata eius; reconciliabitur, cum uiderit meorum paenitentiam delictorum* (CSEL 62:25,8–10).

⁷⁰ Zakovitch, *Hohelied*, 120, denkt an den „Verlust ihrer Unschuld“; auch nach Herzer und Maier, „Asma“, 2035, meint die Metapher „in sexueller Konnotation den Körper der Sprecherin, vgl. 8,12; auch 4,12“. Die metaphorische Sprachwelt lud zu Allegorisierungen ein.

⁷¹ Auf Jes 5,7 nimmt *Hld Rab.* 2,15 Bezug (Wünsche, *Midrasch*, 79). Hippolyt bezeichnet die in den Weinbergen Schaden anrichtenden Füchse in *Hld* 2,15 als die Häretiker; er zitiert den Vergleich der falschen Propheten mit Füchsen in Ez 13,4, den er Jeremia zuschreibt (außerdem verweist er auf Lk 13,32 sowie ausführlich auf Ri 15,4–5): siehe Hippolyt, *In cant.* 20 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 52,21–55,5).

⁷² Die „Söhne meiner Mutter“ werden als die Propheten dechiffriert: Hippolyt, *In cant.* 5,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 36,3–5).

⁷³ Hippolyt, *In cant.* 6,1–2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 36,14–37,2); vgl. dazu Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 2,11–12. Zum Motiv der Schmähung siehe Jes 54,4. Der Gedanke, dass Israel nicht mehr zur Herde zählt, begegnet ferner in Hippolyt, *In cant.* 7,4 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 38,15–19; zu *Hld* 1,8). Die Eifersucht auf die „Heiden“ führt auch Paulus ins Treffen, wenn er in Röm 10,19 (ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ’ οὐκ ἔθνει ...) Dtn 32,21 zitiert; vgl. weiters Röm 11,11–12. – Umgekehrt ruft die antijüdische Polemik eine Reaktion von rabbinischer Seite hervor (in welcher sich erneut ein Bias in der Wahrnehmung der Hautfarbe

Wie das Weinbergthema evoziert auch das Bildfeld von Hirt und Herde mit den geprägten Metaphern eine allegorische Auslegung (erläutert an Mt 25,33; Gen 30,32.40). Daraufhin ruft Christus als männlicher Gegenpart (vgl. V. 8) die Synagoge zu Umkehr, Sündenbekenntnis und Buße auf und mahnt sie, sich nicht auf das Geliebtsein und die Väterverheißungen (s.o. *Hld Rab.* 1,5)⁷⁴ zu verlassen (unter Bezugnahme auf Mt 3,9 par. Lk 3,8; außerdem Anspielung auf Gal 2,6).⁷⁵ Beim Vergleich der Liebenden mit der Stute an Pharaos Wagen (*Hld* 1,9) begegnet derselbe Imperativ:

Wenn du dich bekehrst, o Volk, dann rechne ich dich als mein Eigentum, wie das Ross, das gespannt ist an den Wagen Pharaos, und du wirst sein zu der Zeit ein edles Ross. Und wie erhaben und schön der Wagen Pharaos, des ägyptischen Königs, der wohlgestaltete, so wirst auch du schön sein, wenn du Busse thust.⁷⁶

Danach wechselt der Fokus, inspiriert durch Hab 3,8.15⁷⁷ und die Thronwagenvision in Ez 1: Nun zielt der Vergleich auf die Apostel⁷⁸ (welche „aus demselben [168] Volk“⁷⁹ stammen), die „angeschirrt zum Heil“, „gefestigt durch den Zügel der Liebe“,⁸⁰ unter „dem Joch des Glaubens“ den Wagen zu den Völkern ziehen, mit dem „gute[n] Wort“ als „Lenker des Wagens“.⁸¹ Zu den vier Rädern des Wagens assoziiert Hippolyt die vier Evangelisten, deren Symbole (Löwe, Stier,⁸² Mensch, Adler; vgl. Ez 1,10 sowie Offb 4,7) er erläutert.⁸³ Abschließend richtet sich der Blick wieder auf die Synagoge, die diese apostolische Funktion übernehmen soll:

Thue Busse, Synagoge, damit auch du predigest von Christus, werde ihm du zu einem Ross für die schnelle Fahrt in die Welt wie Paulus und zu einem Hirten wie Petrus, damit durch Christus

spiegelt): „R. Jizchak erzählte: Eine Städterin hatte eine äthiopische Magd, welche mit einer andern nach einer Quelle ging, um Wasser zu holen. Unterwegs sprach eine zu der andern: Morgen entlässt mein Herr sein Weib und heirathet mich. Warum scheidet er sich von ihr? Weil er berusste (schwarze) Hände an ihr gesehen hat. Du Närrin! entgegnete ihre Gefährtin, möchten deine Ohren hören, was dein Mund spricht. Wenn er sein Weib, das ihm doch gewiss sehr lieb ist, schon darum von sich entfernt, weil er nur eine Stunde Russflecken in ihren Händen gesehen hat, wie wird er sich mit dir verbinden, da du schon von Mutterleibe an und am ganzen Körper schwarz bist?“ (*Hld Rab.* 1,6; Wünsche, *Midrasch*, 33.)

⁷⁴ Chappuzeau, „Auslegung“, 50, sieht bei Hippolyt „eine direkte Weiterführung dieses Gedankens“.

⁷⁵ Vgl. Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 2,14.

⁷⁶ Hippolyt, *In cant.* 8,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 39,20–40,3).

⁷⁷ Siehe Hab 3,8 LXX: ὄτι ἐπιβήσῃ ἐπὶ τοὺς ἵππους σου, καὶ ἡ ἵππασία σου σωτηρία.

⁷⁸ Vgl. ebenso die Auslegung zu *Hld* 1,17: die Apostel als die „Dachsparren“ der Kirche (Hippolyt, *In cant.* 16; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 49,9–10/4–5).

⁷⁹ Hippolyt, *In cant.* 8,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 40,7).

⁸⁰ Vgl. Hos 11,4.

⁸¹ Hippolyt, *In cant.* 8,5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 41,20–21.25–29.32–33). Ähnlich Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 4,28: *o bonorum equorum duodecauiugum mirabile, quibus frena pacis, habenae sunt caritatis! constricti inter se concordiae uinculis et iugo fidei subiecti, quattuor rotis euangelii mysterium totius orbis finibus inuehentes, bonum aurigam portantes dei verbum ...* (CSEL 62:81,11–15). – Ebenso Hippolyt aufnehmend (Hippolyt, *In cant.* 8,6; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 42,5–9), gibt Ambrosius (ebd.) das hermeneutische Programm wieder: *o rationabilium equorum grande certamen, o mirandum mysterium! rota intra rotam currebat et non inpediebatur, nouum testamentum in ueteri testamento; intra illud currebat per quod adnuntiabatur* (CSEL 62:81,17–20). Zum Bild der ineinander laufenden Räder (hier „das Neue Testament im Alten Testament“) siehe Ez 1,16.

⁸² Die „Weinrebe“ im grusinischen Text beruht auf einem Übersetzungsfehler. Vgl. das Fragment aus Hippolyts Ez-Kommentar zu Ez 1,5–10 (GCS 1:183,4–17).

⁸³ Zu den Rädern vgl. Ez 1,15–21.

du erscheinst als Gerechter, oder wie der Geliebte aus den Jüngern, damit auch du seiest versiegelt zusammen mit den nicht genannten Rossen!⁸⁴

Als Verkünderin tritt die Synagoge auch in der Auslegung von Hld 3 auf, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Suche und Festhalten des Geliebten

Das Bild der Liebenden, die des Nachts ihren Geliebten sucht (Hld 3,1–4), überblendet Hippolyt mit den Frauen an Jesu Grab, wobei er die Osterevangelien harmonisiert:⁸⁵

[169] O ersehnte (verlangte) Stimme, o selige Frauen offenbart prophetisch den Früheren!⁸⁶ Deshalb ruft sie und spricht: „Des Nachts suchte ich den, den meine Seele lieb gewonnen“. Siehe, wie dies sich erfüllt hat an Martha und Maria. Mit ihnen hat die Synagoge eifrig gesucht den gestorbenen Christus, den sie nicht für lebend hielt. Denn so lehrt sie uns und spricht: „Des Nachts suchte ich und fand den, welchen meine Seele lieb gewonnen.“ Es lautet das im Evangelium Geschriebene: „Es kamen die Frauen des Nachts zu suchen zum Grab.“ „Ich suchte und fand nicht“ spricht sie. „Wie aber sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ ... Was sucht ihr auf der Erde den, der aufgefahren sitzt auf dem Thron? ...⁸⁷

Die erfolglose Suche der Frauenfigur in Hld 3,1–2 (ἐζήτησα/ζητήσω ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου· ἐζήτησα αὐτὸν καὶ οὐχ εὑρόν αὐτόν),⁸⁸ welche die Synagoge repräsentiert, wird typologisch gedeutet im Hinblick auf die ebenso vergebliche Suche der Frauen nach Jesu Leichnam⁸⁹ (vgl. Mk 16,6; Mt 28,5; Lk 24,5; Joh 20,15;⁹⁰ zum expliziten Nichtfinden Lk 24,3.23). Das Motiv der „Nacht“ lässt insbesondere Joh 20,1 (σκοτίας ἔτι οὐσῆς) anklingen, wohingegen in Mt 28,1 von der Morgendämmerung die Rede ist und in Mk 16,2 bereits die Sonne aufgeht (nach Lk 24,1 findet das Geschehen „am frühen Morgen“ statt).

⁸⁴ Hippolyt, *In cant.* 8,8 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 43,29–44,8). Vgl. auch in der Auslegung von Hld 2,14 den Fokus auf das Christusbekenntnis (19,3; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 52,6–20).

⁸⁵ Nach Chappuzeau, „Auslegung“, 46, „handelt es sich ... wahrscheinlich um eine Osterpredigt“; vgl. auch Cerrato, *Hippolytus*, 141–2. Ebenso erwägt Brendan McConvery, „Hippolytus’ *Commentary on the Song of Songs* and John 20: Intertextual Reading in Early Christianity“, *ITQ* 71 (2006): 215, „homiletic origins“ und spekuliert weiter: „If it were indeed a paschal homily, it may prove to be a link between the Jewish liturgical use of the Song at Passover and its use as a reading text in the Easter Vigil in some ancient Christian Churches of the Alexandrian tradition, such as the Coptic and Ethiopian.“ (Ebd.)

⁸⁶ Die lateinische Übersetzung von Garitte lautet: *O beata vox! O beatae mulieres anterioribus praevie utypus demonstratae!* (Hippolyt, *In cant.* 24,2; CSCO 264:24,34–35) Davor ist in der Auslegung von Hld 2,9–10 die Rede vom durchs „Fenster“ blickenden, lockenden Geliebten (Hippolyt, *In cant.* 23; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 58,18–59,9).

⁸⁷ Hippolyt, *In cant.* 24,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 59,29–61,7.15–19); die Frage aus Lk 24,5: Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; wird breit entfaltet.

⁸⁸ Vgl. auch Hld 5,6; außerdem Hos 5,6; Am 8,12; Spr 1,28; Joh 7,34–36.

⁸⁹ Die Erzählung vom leeren Grab verweist mit dem Motiv des Suchens und Nichtfindens des Leichnams auf antike Entrückungslegenden; siehe Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture* (Herders Biblische Studien 51; Freiburg: Herder, 2007), 210–1.

⁹⁰ τίνα ζητεῖς; fragt der Auferstandene Maria von Magdala nicht ohne Ironie. Ihre Suche erweist sich als narrative Entsprechung zur Voraussage in 13,33: ζητήσατέ με. Dabei handelt es sich um eine ausdrückliche Wiederaufnahme (καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις) der Ankündigung Jesu in 7,34: ζητήσατέ με καὶ οὐχ εὐρήσατέ [με]. Für die österliche Suche wird jedoch das Finden nicht ausgeschlossen, allerdings die Diskontinuität der bisherigen Beziehung betont.

Wie die Suche der Myrophoren jedoch nicht vergeblich bleibt, sondern in der Begegnung mit dem Auferstandenen kulminiert, führt auch die Suche der Synagoge zum Ziel:

The logic of the allegory suggests that, just as the risen Christ surprised and overjoyed the women on Easter morning by demonstrating that he was alive, so will he overwhelm and elate “the synagogue” by revealing his resurrectional glory to her.⁹¹

Bezüglich der zum Grab kommenden Frauen schwankt bereits die neutestamentliche Überlieferung: Mk 16,1 zählt Μαρία ἡ Μαγδαληνή καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη auf. Lk 24,10 ersetzt Salome durch Johanna (vgl. 8,3) und [170] ergänzt: καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς (womöglich um den differierenden Überlieferungen Rechnung zu tragen). Joh 20,1 spricht allein von der Magdalenerin, Mt 28,1 nennt daneben noch ἡ ἄλλη Μαρία. Konstant ist nur Maria von Magdala erwähnt. Hier wird – wie in der *Epistula Apostolorum* – auch Marta in den Kreis der Myrophoren gereiht:⁹² Während sich Hld 3,1 nach der armenischen Version „an Maria und ihrer Synagoge“ erfüllt (doch auch dort wird Marta weiter unten neben Maria genannt), sprechen die georgische und altslawische Überlieferung von „Martha und Maria“⁹³ und suggerieren damit die Identifikation der nicht näher definierten Maria mit Martas „Schwester“⁹⁴ (vgl. Lk 10,38–42; Joh 11,1–45; 12,1–8). Möglicherweise handelt es sich um einen Beleg für die in altkirchlicher Zeit einsetzende Verwechslung der einzelnen biblischen Marien, vornehmlich Marias von Magdala mit der namensgleichen Schwester Martas.⁹⁵

⁹¹ Marcus, „Israel“, 396.

⁹² In den verschiedenen Textfassungen von *Epistula Apostolorum* 9–11 (2. Jh.) taucht Marta neben Maria von Magdala in der Ostermorgengeschichte auf – im koptischen Codex aus dem 4./5. Jh. neben einer weiteren Maria, welche als Marta zugehörig definiert wird, nach der äthiopischen Textüberlieferung dagegen, die in mehreren neuzeitlichen Handschriften vorliegt, neben Sara; hier ist nur noch von einer Maria (der Magdalenerin) die Rede. (Zur *Epistula Apostolorum* grundsätzlich sowie zur hier vorliegenden Relecture der Christophanie vor den Frauen siehe bes. C. Detlef G. Müller, „Epistula Apostolorum“, in *Neutestamentliche Apokryphen 1: Evangelien* [ed. W. Schneemelcher; 6. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990], 205–33; Erika Mohri, *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts* [Marburger theologische Studien 63; Marburg: Elwert, 2000], 153–72; Taschl-Erber, *Maria von Magdala* [2007], 548–53.) Im *Buch der Auferstehung Jesu Christi von Bartholomäus dem Apostel*, das auf eine Bartholomäus-Tradition des 3. Jh. zurückgehen könnte, kommt eine größere Frauengruppe zum Grab (dazu etwa Taschl-Erber, *Maria von Magdala* [2007], 553–4; Silke Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“: *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften* [Nag Hammadi and Manichaean Studies 48; Leiden: Brill, 1999], 232–3, 252–4, 257–8, 292). Weitere Belege zu Maria und Marta als Osterzeuginnen bietet Urban Holzmeister, „Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung“, *ZkTh* 46 (1922): 566–7. Cerrato, *Hippolytus*, 180–1, verweist außerdem auf ein syrisches Fragment von Hippolyts Exodus-Kommentar. Zu den Myrophoren vgl. den Beitrag von Eva M. Synek in diesem Band.

⁹³ Hippolyt, *In cant.* 24,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 60,6/7–8/9–10).

⁹⁴ Vielleicht deutet die Bezeichnung nicht auf eine herkömmliche Geschwisterbeziehung, sondern ist in übertragenem Sinn verwendet. Mary Rose D’Angelo, „Women Partners in the New Testament“, *JFSR* 6 (1990): 78, sieht in den beiden Frauen „a missionary couple, a pair like Paul and Sosthenes. As Paul designated himself ‚apostle‘ and Sosthenes ‚brother‘ (*adelphos*; 1 Cor. 1:1), so Martha was designated *diakonos* and Mary ‚sister‘ (*adelphē*).“ – Bezüglich der Marta und Maria betreffenden Perikopen und der hier auftretenden literarischen und historischen Fragen siehe Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 365–402.

⁹⁵ Dass Maria in Joh 12 Jesus für das Begräbnis salbt (als Salbende präsentiert die georgische Version von Hippolyt, *In cant.* 2,29 freilich Marta; s.o.), verbindet sie mit den Myrophoren. – Allerdings könnten die textkritischen Varianten auch auf eine aus der späteren Gleichsetzung der Marien resultierende Beeinflussung der Textüberlieferung deuten. Bei Ambrosius, *Isaac* 5,42 (von Hippolyt abhängig) ist jedenfalls – offenbar in Entsprechung zu den beiden Marien in Mt 28 – zu lesen: ... *veniamus ad illam Mariam, veniamus ad Magdalenam*

[171] Die typologische Auslegung wird fortgeführt, indem im Anschluss die Wächter aus Hld 3,3 mit den Engeln (am ehesten aus Joh 20,12)⁹⁶ korreliert werden:

Schautet wie sich dort ein neues Geheimnis erfüllte! Denn so atmet sie auf und spricht: „Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Es fanden mich die Hüter, welche die Stadt behüteten.“ – Was für welche sind das, die fanden, wenn nicht die Engel, die dort sassen? Und welche Stadt (hüteten sie), wenn nicht das neue Jerusalem des Fleisches Christi? „Es fanden mich die Hüter, welche die Stadt behüteten.“ Es fragten die Frauen diese: „Saht ihr etwa den, den meine Seele lieb gewonnen?“ Diese aber sagten: „Wen suchet ihr?“⁹⁷ Jesus von Nazareth?⁹⁸ Siehe, er ist aufstanden.“⁹⁹

Daran schließt sich die harmonisierende Wiedergabe der Christophanie bei Mt und Joh in Entsprechung zu Hld 3,4:

„Und als ich mich ein wenig von ihnen entfernt hatte“, und als sie [sich] umwandten¹⁰⁰ und weggingen,¹⁰¹ da begegnete ihnen¹⁰² der Erlöser. Da erfüllte sich das Gesagte: „Siehe als ich mich ein wenig entfernt hatte, fand ich den, den meine Seele lieb gewonnen.“¹⁰³

Während in Joh 20 allein Maria von Magdala die Protophanie des Auferstandenen zugesprochen wird und in Mt 28 infolge der engen Verbindung dieser Überlieferung mit der Engelszene die Magdalenerin und „die andere Maria“ als Erstzeuginnen auftreten,¹⁰⁴ trägt der vorliegende Kommentartext Marta¹⁰⁵ in die Erzählung ein und transfert diese Rolle damit auf das Schwesternpaar Maria und [172] Marta:¹⁰⁶ „Der Erlöser aber antwortete und sagte: Martha, ‚Maria!‘ Jene sagten: ‚Rabbuni, was in Übersetzung

(CSEL 32/1:666,18–19). – Cerrato, *Hippolytus*, 196–200, denkt hingegen an eine bewusste Verdrän-[171]gung Marias von Magdala aufgrund deren Prominenz in gnostischen Kreisen, vor allem durch Marta. Doch reicht die Textbasis für diese These (zumal auch in gnostischen Texten oft nicht klar zwischen den Marien differenziert wird)?

⁹⁶ Die beiden an Kopf- bzw. Fußende der Stelle, wo der Leichnam gelegen hatte, sitzenden Engel (vgl. die Kerubim in Ex 25,19–22) stellen in der Ikonographie ein beliebtes Motiv dar. Dagegen sitzt in Mk 16,5; Mt 28,2 nur ein Engel im Grab bzw. auf dem weggewälzten Stein davor. In Lk 24,4 treten „zwei Männer in leuchtend-weißen Gewändern“ zu den ratlosen Frauen.

⁹⁷ Vgl. Joh 20,15.

⁹⁸ Vgl. Mk 16,6. Der nächste Satz begegnet auch in Mt 28,6; Lk 24,6.

⁹⁹ Hippolyt, *In cant.* 24,4 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 62,6–34).

¹⁰⁰ Vgl. Joh 20,14: ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω.

¹⁰¹ Vgl. Mt 28,8: καὶ ἀπελθοῦσα. In der armenischen und altslawischen Überlieferung bloß: „Und als sie ein wenig (von ihnen) weggegangen waren ...“ (Hippolyt, *In cant.* 25,1; Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 63,1–3).

¹⁰² Vgl. Mt 28,9: ὑπήντησεν αὐταῖς.

¹⁰³ Hippolyt, *In cant.* 25,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 63,1–13).

¹⁰⁴ Zu traditions- und redaktionskritischen Lösungsversuchen siehe Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 197–207, 220–71.

¹⁰⁵ Gerade im JohEv tritt diese freilich ebenso als Dialogpartnerin Jesu auf – in einem Gespräch über die Auferstehung (vgl. Joh 11,21–27). Auch in gnostischen Texten des 2./3. Jh. erscheint Marta in prominenter Rolle (*I Apoc. Jac.*: neben Salome, Maria [Magdalena?] und Arsinoe; *Pistis Sophia*: neben Maria Magdalena, Salome und Maria, der Mutter Jesu).

¹⁰⁶ Später gibt es die Tendenz der Verdrängung Marias von Magdala aus dieser Rolle durch Maria, die Mutter Jesu: z.B. in der koptischen Bartholomäus-Überlieferung, bei Ephräm († 373), Theodoret († 460) etc. (dazu Taschl-Erber, *Maria von Magdala* [2007], 554–5, mit weiterführender Literatur; außerdem etwa Ann Graham Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority* [HTS 51; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003], 129–42).

bedeutet: Mein Herr!“¹⁰⁷ Das danach breit entfaltete Festhalten Jesu korrespondiert – gegen das joh *noli me tangere* – mit dem ersttestamentlichen Vorbild (Hld 3,4: *ἐκράτησα αὐτὸν ...* – Mt 28,9: *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας ...*). Gemäß Hld 3,4, ihn nicht loszulassen (... *καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν*), will die Synagoge an Jesu Auffahrt in den Himmel (vgl. Joh 20,17) partizipieren:

„Ich fand den, <den> ich lieb gewonnen, und ich werde ihn nicht lassen.“ Denn dann hält sie fest,¹⁰⁸ nachdem sie seine Füße umfasst,¹⁰⁹ und er spricht rufend: „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater.“¹¹⁰ Sie aber klammerte sich an und sprach: „Ich lasse dich nicht, bis ich dich hineinführe und hineinschicke ins Herz.“ „Ich lasse ihn nicht, bis ich ihn hineinführe in das Haus meiner Mutter und in die Schatzkammer jener, die mich empfangen.“ Da die Liebe Christi gesammelt ist bei ihr im Leibe, will sie nicht ablassen.¹¹¹ Deshalb spricht sie mit Geschrei: „Ich habe ihn gefunden und lasse ihn nicht.“ O seliges Weib, die sich anklammerte an seinen Füßen, um imstande zu sein emporzufliegen in die Luft! Dieses sprachen Martha und Maria. Das gerechte Geheimnis zeigten sie zuvor an durch Salomo sprechend:¹¹² Wir lassen dich nicht emporfliegen. Fahre auf zum Vater und bringe das neue Opfer! Bringe zum Opfer Eva, die schon nicht abirrte, sondern sich anklammerte mit der Hand leidenschaftlich an den Baum des Lebens!¹¹³ Siehe ich klammerte mich an die Kniee, nicht so wie an eine Schnur, um zu zerreißen, sondern ich klammerte mich an die Füße Christi. Lass mich nicht zurück auf der Erde, damit ich nicht abirre,¹¹⁴ entführe mich hinauf in den Himmel! O seliges Weib, die nicht wollte ablassen von Christus!¹¹⁵

[173] In der himmlischen Erhebung¹¹⁶ strebt sie nach der Vereinigung mit ihm in Geist und Fleisch:¹¹⁷ „Nimm mein Herz, vermische dich mit dem Geist! Festige, erfülle, da-

¹⁰⁷ Hippolyt, *In cant.* 25,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 63,13–20). Relativ wörtlich aus Joh 20,16 übernommen: λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς: Μαριάμ. στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ραββουνι, ὃ λέγεται διδάσκαλε.

¹⁰⁸ Vgl. Hld 3,4: *ἐκράτησα αὐτόν καὶ οὐκ ἀφήσω αὐτόν*. Durch den verneinten Imperativ in Joh 20,17 negiert: μή μου ἅπτου.

¹⁰⁹ Vgl. Mt 28,9: *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ*.

¹¹⁰ Joh 20,17: μή μου ἅπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα.

¹¹¹ In der altslawischen Überlieferung mit Anspielung auf Röm 8,39: „nicht wollend getrennt sein ‚von der Liebe‘ Christi“ (Hippolyt, *In cant.* 25,2 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 63,24–27]).

¹¹² Der armenischen Überlieferung entsprechend; vgl. die georgische Version in Garittes Übersetzung: *Marthae mysterium* (litt. *consilium*) *praevis ostendebat per Solomonem ...* (CSCO 264:46,8–9). Für Cerrato, *Hippolytus*, 193, wird Marta dadurch herausgehoben „as the central figure of female redemption“.

¹¹³ Siehe Gen 3,22.24.

¹¹⁴ In der altslawischen Version findet sich die Erweiterung: „Denn es fängt mich die Schlange und wieder sucht sie durch mich eine Falle zu stellen (zu hindern), wieder müht sie sich den Adam zu besiegen.“ (Hippolyt, *In cant.* 25,3 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 65,16–21])

¹¹⁵ Hippolyt, *In cant.* 25,2–3 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 63,1–65,19); die georgische Fassung ist hier die längste. Deutliche Anklänge (insbesondere zum Eva-Motiv) finden sich bei Ambrosius, *Isaac* 5,43 (in dessen allegorischer Auslegung wird die Seele der Gläubigen aufgefordert, Jesus festzuhalten): *tange ergo et fide tene et constringe fideliter pedes eius, ut uirtus de eo exeat et sanet animam tuam. etsi dicat: noli me tangere, tu tene ... semel dixit: noli me tangere, quando resurrexit, aut forte illi dixit quae putabat furto esse sublatum ... denique in alio libro habes quia tenentibus pedes et adorantibus dixit: nolite timere. tene ergo et tu, anima, sicut tenebat et Maria, et dic: tenui eum et non dimittam, ceu dicebant ambae: tenemus te. uade ad patrem, sed non relinquans Euam, ne iterum labatur. tecum eam ducito, iam non errantem, sed arborem uitae tenentem. rape tuis pedibus inhaerentem, ut tecum ascendat. noli me dimittere, ne iterum serpens uenena sua fundat ...* (CSEL 32/1:667,11–668,4).

¹¹⁶ Vgl. demgegenüber oben die genderneutrale Formulierung, dass das „Wort“ herabkam, „damit die Menschen vermöchten sich zu erheben in den Himmel“ (Hippolyt, *In cant.* 13,4 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 47,13–14]).

mit es könne geeint werden mit dem himmlischen Fleisch! Mische dieses mein Fleisch mit dem himmlischen Fleisch!“¹¹⁸

Eva ist nicht mehr „in die Ferse gestochen“¹¹⁹ (vgl. Gen 3,15); statt des Baumes der Erkenntnis rührt sie den Baum an, der den Tod besiegt.¹²⁰ Sie gebiert nicht mehr mit Schmerzen (vgl. Gen 3,16), „denn ‚Leid, Geschrei und Kummer sind vertrieben““¹²¹ (vgl. Jes 35,10; 51,11; Offb 21,4). Sie ist auch nicht mehr nackt, sondern anstelle der Feigenblätter (vgl. Gen 3,7) mit dem heiligen Geist bekleidet.¹²²

Neben Hld 3,1–4 wird Gen 3 damit ein zweiter wichtiger Intertext für die patristische Lektüre der Ostermorgengeschichten.¹²³

Eva wird Apostel

[174] Nun „bekennt die Synagoge“.¹²⁴ In der ausführlichen Ausgestaltung des Eva-Motivs, mit dem Hippolyt in die weitere Rezeptionsgeschichte der Osterevangelien eine kollektive Geschlechtertypologie samt traditionellen patriarchalen Theologumena ein- und festschreibt, taucht bemerkenswerterweise der Aposteltitel für die Osterzeuginnen auf:¹²⁵

Nachdem dies aber geschehen, ruft sie wieder durch die Frauen als gute Zeugen; und Apostel der Apostel wurden sie, von Christus gesandt.¹²⁶ Zu welchen die Engel redeten: „Gehet hin und

¹¹⁷ Die Vorstellung des Aufstiegs und die erotische Metaphorik erinnern an gnostische Konzeptionen, doch fehlen unter anderem die strikten Dualismen. Cerrato, *Hippolytus*, 194–9, sieht in Hippolyts Kommentar „anti-gnostic critique“.

¹¹⁸ Hippolyt, *In cant.* 25,4 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 65,28–66,3). Die altslawische Überlieferung ist kürzer: „Nimm an die Seele, verbinde mit dem Geist, damit sich auch der Leib zu mischen vermöge!“ (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 66,3–6.) In der armenischen Version fehlt die hier einsetzende weitere Meditation zu Eva. Cerrato, *Hippolytus*, 190, übersetzt: „Take my heart, with the spirit mix it together, strengthen it, fulfil it, that it might even be joined to [your] heavenly body. Mix this my body with [your] heavenly body.“ Der folgende Vergleich mit Wein verstärkt die eucharistischen Anklänge (zum „neuen gemischten Trank/Becher“ [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 66,6/ 9] vgl. auch Joh 19,34).

¹¹⁹ Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 66,9/11–12.

¹²⁰ Siehe die altslawische Version (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 66,13–16).

¹²¹ Hippolyt, *In cant.* 25,5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 66,15–17).

¹²² Vgl. auch Ambrosius, *Isaac* 5,43. Die Bekleidungsmetapher findet sich ferner in der Auslegung von Hld 1,4 (Hippolyt, *In cant.* 2,32–34 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 33,26–34,5]). Siehe dazu Röm 13,14; Gal 3,27; Eph 4,24; Kol 3,10.

¹²³ Im Unterschied zur Adam-Christus-Typologie (siehe z.B. Röm 5,12–21; 1 Kor 15,21–22) spielt Eva im NT kaum eine Rolle: In 2 Kor 11,3 wird allerdings unmittelbar davor die Gemeinde als Braut Christi betrachtet; 1 Tim 2,13 rekurriert zur Begründung der Subordination von Frauen auf Eva (in V. 14 „die Frau“).

¹²⁴ Hippolyt, *In cant.* 25,6 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 67,17–18).

¹²⁵ Ebenso bezeichnet später Hieronymus († 420), in *Comm. Soph. prol.*, die Frauen als *apostolae apostolorum*, wobei er typische Gendervorurteile aufgreift, wenn er die Erstzeuginnen des Auferstandenen den Männern gegenüberstellt: *Mihi tantum ... in fine prologi dixisse sufficiat, Dominum resurgentem primum apparuisse mulieribus, et apostolorum illas fuisse apostolas, ut erubescerent viri non quaerere, quem iam fragilior sexus inveni-erat* (CCSL 76A:655,24–28). Im Singular wird der Titel *apostola apostolorum* ab dem 11. Jh. zur festen Charakterisierung Marias von Magdala: dazu Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 622–37; Andrea Taschl-Erber, „Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala“, in *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation* (ed. A. Valerio und K. E. Børresen; Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 6/2; Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 50–52, 59–60.

¹²⁶ Vgl. den Auftrag in Mt 28,10; Joh 20,17.

sagt den Jüngern“: „Er geht vor euch nach Galiläa.“¹²⁷ Aber damit sie nicht, von einem Engel gesandt, keinen Glauben hätten,¹²⁸ begegnet Christus selbst sendend, damit auch Frauen Apostel Christi werden und den Mangel des Ungehorsams der ersten Eva durch den jetzigen zurechtbringenden Gehorsam offenbar machten.

O wunderbarer Berater, Eva wird Apostel! ... Jetzt wird Eva eine Gehilfin dem Adam.¹²⁹

Indem Eva, deren Name synonym für „die Frau“ steht, Apostolin wird und eine Wiedergutmachung ihres Ungehorsams gegenüber dem göttlichen Gebot durch die auftragungsgemäße Auferstehungsverkündigung der Frau(en) erfolgt, wird die ursprüngliche Schöpfungsordnung restituiert.¹³⁰ Auf solche Weise ließ sich auch die angesichts des herrschenden Lehr- und Predigtverbots für Frauen¹³¹ irritierende Evangelienüberlieferung in den patriarchalen Verständnishorizont integrieren: Dieses Deutungsmuster durchzieht spätere Auslegungen der Ostermorgengeschichten als konstanter Topos.¹³²

Das Motiv des Unglaubens, welchem hier die Sendung der Frauen durch Christus selbst entgegenwirken soll, erinnert an Lk 24,11; Mk 16,11.13f; *Ep. Apos.* 10–11.¹³³ Der Auferstandene ermächtigt die Frauen als Apostolinnen, damit sie (bei den anderen) Glauben *finden*, dass also *jene* (ihnen) glauben (vgl. die Zweifel der Apostel in der georgischen Fassung). Diese Skepsis wird im Folgenden mit Rekurs auf Eva ent-

¹²⁷ Vgl. Mk 16,7; Mt 28,7.

¹²⁸ In der älteren Ausgabe (GCS 1:354,3) mit der Klammerbemerkung: „fänden“?

¹²⁹ Hippolyt, *In cant.* 25,6–8 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 67,17–68,20; 69,13–15); ich recurriere hier und beim folgenden Blockzitat auf die altslawische Überlieferung, da diese m.E. eher den Sinn trifft. Zum Letzteren vgl. Gen 2,18,20.

¹³⁰ Vgl. auch Hilarius von Poitiers († 367), *Comm. Matt.* 33,9 (*ordo in contrarium causae principalis est reditus*; SC 258:260,16–17).

¹³¹ Meist unter Berufung auf 1 Kor 14,34–35; 1 Tim 2,11–12. Vgl. etwa Tertullian († nach 220), *Virg.* 9,1: *Non permittitur mulieri in ecclesia loqui* [Zitat im Original kursiv], *sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius uirilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi uindicare* (CCSL 2:1218,4–1219,1).

¹³² Klassisch tritt das Kompensationsmotiv z.B. bei Ambrosius, *Exp. Luc.* 10,156, zu Tage, mit Rekurs auf „die Frau“ als Urheberin von Schuld und Tod: *Sicut enim in principio mulier auctor culpa uiro fuit, uir exsecutor erroris, ita nunc quae mortem prior gustauerat resurrectionem prior uidit culpa ordine remedio prior. Et ne perpetui reatus apud uiros obprobrium sustineret, quae culpam uiro transfuderat, transfudit et gratiam ueterisque lapsus compensat aerumnam resurrectionis indicio. Per os mulieris mors ante processerat, per os mulieris uita reparatur* (CCSL 14:390,1472–1479). Daran knüpft er eine mit geschlechtertypisierenden Wertungen operierende Argumentation, dass den Männern und nicht den Frauen das „Amt der Verkündigung“ übertragen wurde (vgl. Andrea Taschl-Erber, „Eva wird Apostel!‘: Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik“, in *Geschlechterverhältnisse und Macht: Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums* [ed. I. Fischer und C. Heil; Exegese in unserer Zeit 21; Münster: Lit, 2010], 180–2). – Für den Osten ist beispielsweise Cyrill von Alexandrien († 444) zu nennen, in dessen Kommentierung von Joh 20,18 Maria von Magdala, als Erstverkünderin beauftragt, das gesamte weibliche Geschlecht von der Schuld befreien soll (ἴν' ὡσπερ ἡ πρώτη καὶ πασῶν ἀρχαιοτάτη γυνὴ ταῖς τοῦ διαβόλου φωναῖς ὑπουργήσασα κατεκρίθη, καὶ δι' ἐκείνης σύμπαν τὸ θηλειῶν γένος, οὕτω καὶ αὐτὴ τοῖς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ὑπηρετήσασα λόγοις, καὶ τὰ εἰς ζωὴν ἀναφέροντα τὴν αἰώνιον ἀπαγγεῖλασα, σύμπαν τῆς αἰτίας τὸ θηλειῶν ἀπαλλάξῃ γένος; *In Io.* 12; PG 74:697b; vgl. auch 692a–b, 701c).

¹³³ Analog zum sekundären Mk-Schluss muss der Auferstandene selbst in *Ep. Apos.* 11 die Zweifel der „Apostel“ beseitigen (unter Aufnahme von Lk 24,36–43; Joh 20,24–29; vgl. auch Mt 28,17) und tadelt sie, dass sie seinen Botinnen (im koptischen Codex: Marta und Maria; in der äthiopischen Überlieferung von *Ep. Apos.* 10: Maria und Sara) nicht geglaubt haben. In Hippolyt, *In cant.* 25,6, 9 wird demgegenüber das Geschlecht der Zeuginnen explizit zum Thema. Aus der Apostelgruppe wird an dieser Stelle kein Name hervorgehoben (diff. *Ep. Apos.* 11: Petrus, Thomas, Andreas).

schuldigt.¹³⁴ Doch nun kostete sie vom Baum des Lebens und legt nicht mehr „vergänglich machende Speise“¹³⁵ vor, sondern bringt [176] die frohe Botschaft.¹³⁶ Dass die Evangeliumsverkündigung der Frauen auf Ablehnung stößt und einer expliziten Legitimation bedarf, wird auch weiter unten noch einmal reflektiert: „Was dies, bei uns verkündigen Frauen als Evangelium die Auferstehung? – Dann erscheint ihnen Christus <und> spricht: ‚Friede sei mit euch!‘¹³⁷ Denn ich bin den Frauen erschienen und habe sie euch als Apostel gesandt.“¹³⁸

Während Hippolyt also einerseits mit der Figur Evas patriarchale Genesis-Rezeptionen aufnimmt, hebt er sich andererseits mit der ausdrücklichen Verteidigung der apostolischen Autorität von Frauen vom patristischen Mainstream ab, wo Apostolizität auf den Zwölferkreis (und Paulus) beschränkt wird.¹³⁹

Der Wandel Evas zur Apostolin betrifft zunächst die Synagoge (als hier prophetisch vorangekündigte heilsgeschichtliche Erwartung).¹⁴⁰ Klassischer Substitutionstheologie nähert sich Hippolyt allerdings (wie auch in anderen Passagen)¹⁴¹ in seinem Resümee, das eine Ablöse der Synagoge durch die Kirche suggeriert¹⁴² (die antijüdische Tendenz wird insbesondere in der armenischen Rezension sehr scharf formuliert): „Jetzt, da dieses geschehen ist, o Geliebte, nach diesem siehe da wird stille die Synagoge und die Kirche rühmt sich.“¹⁴³

¹³⁴ Vgl. ausführlicher Petrus Chrysologus (Bischof von Ravenna, † um 450), *sermo* 79: *Verum quod apostoli resurrexissent Dominum mulieribus nuntiantibus, aut non credidisse, aut deliramentum judicasse referuntur, graviter nemo arguat: alte dubitat, qui altius credit; decipi non potest, qui non est facilis auditui ... Sic Adam novus cito cecidit, dum cito credidit; et dum facile dat aures ad mulieris auditum, se suosque posteros pessimo addixit inimico: at veteranus Petrus feminam non facile audit, feminis nuntiantibus credit tarde, et ut veteranus deliberrat, ne ut puer incurrat* (PL 52:423c–424a).

¹³⁵ Hippolyt, *In cant.* 25,8 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 69,15–17).

¹³⁶ Vgl. die Kurzformel bei Augustinus († 430), *sermo* 232,2: *Per feminam mors, per feminam uita* (SC 116:262,41–42).

¹³⁷ Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19.

¹³⁸ Hippolyt, *In cant.* 25,9 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 69,27–70,10). – Ähnlich muss Maria Magdalenas Lehrautorität im *Evangelium nach Maria* (Mitte des 2. Jh.) und in der *Pistis Sophia* (3. Jh.) ausdrücklich gerechtfertigt werden (vgl. bereits *Evang. Thom.* 114); dazu Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 479–588; zur apostolischen Konkurrenz gegenüber Petrus als Sprachrohr der männlichen Ansprüche bes. 559–70.

¹³⁹ Für Cerrato, *Hippolytus*, 184, manifestiert sich hier „[t]he high status of women in the community of the author“; vgl. auch 201–13, wo er eine Linie zu montanistischer Frauenordination zieht.

¹⁴⁰ Deren Erfüllung sieht Hippolyt bereits vorweggenommen, wie Marcus, „Israel“, 395, als dessen generelle Linie festhält: „The certainty of this future event, moreover, is suggested by the underlying allegory of the commentary: if Christ is the male figure and Israel the female one, then Israel’s eventual union with him is as inevitable as the union of bride and bridegroom in the divinely inspired Song.“ Für Marcus tritt hier auch der „Sitz im Leben“ seiner exegetischen Schriften (dazu ebd., 400–3) zu Tage: „In his commentary on the Song of Songs, therefore, Hippolytus presents his own era as the moment of opportunity, the divinely determined *καιρός* for a successful Christian mission to the Jews. Indeed, it seems likely that he regards his commentary on the Song as one of the tools in this great salvific event.“ (396)

¹⁴¹ Dazu Marcus, „Israel“, 395.

¹⁴² Vgl. auch Rosemarie Nürnberg, „Apostolae Apostolorum: Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese“, in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum* (ed. G. Schöllgen und C. Scholten; Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsband. Münster: Aschendorff, 1996), 229.

¹⁴³ Hippolyt, *In cant.* 25,10 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 70,29–35).

[177] In der späteren Rezeptions- und Auslegungsgeschichte repräsentiert die Gestalt der österlichen Verkünderin die Kirche. Mit dieser typologischen Figur wurde gleichzeitig das konkrete Apostolat von Frauen abgewehrt.¹⁴⁴

Die Kirche ist auch in der Auslegung von Hld 3,6 (Τίς αὕτη ἡ ἀναβαίνουσα ἀπὸ τῆς ἐρήμου ...) ¹⁴⁵ die duftumwehte Frauengestalt, die „aus der Wüste“ der heidnischen Welt ¹⁴⁶ „hervorgeht“. ¹⁴⁷ Das Bild der Rauchsäule ¹⁴⁸ (ὡς στελέχη καπνοῦ), die an die Wolken- und Feuersäule erinnert, welche Israel während der Wüstenwanderung begleitete, ¹⁴⁹ oder auch an den vom Altar aufsteigenden Rauch, ¹⁵⁰ wird – wie erneut das Thema des Wohlgeruchs – christologisch interpretiert: Wie der Rauch auf die Flamme des Feuers verweist, erhebt sich das Geheimnis Christi, das sich ausgebreitet hat, „von der Erde in den Himmel“. ¹⁵¹ Die aus der Mischung von Räucherwerk herausgehobene Myrrhe symbolisiert hier die Passion, während der (auch in Hld 4,6.14 damit zusammen genannte) Weihrauch „zur Verherrlichung“ ¹⁵² Gottes dient. ¹⁵³

Frauenfiguren im Schlussteil des Kommentars

[178] Ebenso deutet Hippolyt „das Bett Salomos“ in Hld 3,7 (LXX: ἰδοὺ ἡ κλίνη τοῦ Σαλωμων) auf Christus hin:

Denn wie jemand ermüdet durch viele Arbeiten zum Ausruhen das Bett besteigt, um durch Ausruhen die Ermüdung zu vertreiben, so vertreiben auch wir, uns abgewendet habend von der

¹⁴⁴ So betont etwa Petrus Chrysologus in *sermo* 76 seiner Osterpredigten in Bezug auf den Verkündigungsauftrag des Engels in Mt 28: *Angelus hic non feminas, sed Ecclesiam duabus in feminis mittit ...* und expliziert weiter: *Angelus hic sponsam mittit ad sponsum ...* (PL 52:415a). In *sermo* 82 löst er mittels derselben Strategie den Widerspruch zwischen dem Schweigen der Frauen in Mk 16,8 und der österlichen Verkündigung Marias von Magdala in Joh 20,18 auf: *Quia mulieribus audire, non loqui datum est; discere datum est, non docere, dicente Apostolo: Mulieres in Ecclesia taceant (I Cor. XIV). Denique eadem Maria postea et vadit, et nuntiat, sed jam non feminam, sed Ecclesiam gestans, ut ibi sicut femina taceat, hic ut Ecclesia enuntiet et loquatur* (PL 52:432b). Hier steht die Ekklesia-Typologie im Kontext einer Rezeptionslinie, welche Frauen das Lehren verbietet und ihre Unterordnung fordert (1 Kor 14,34–35; 1 Tim 2,11–12).

¹⁴⁵ Vgl. auch Hld 8,5.

¹⁴⁶ In 2 Clem 2,1–3 (nach Wilhelm Pratscher, *Der zweite Clemensbrief* [Kommentar zu den Apostolischen Vätern 3 = KEK.Ergänzungsreihe 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007], 64, um die Mitte des 2. Jh. zu datieren) wird Jes 54,1 LXX (Εὐφράνθητι, στεῖρα ... , ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα ...) auf die (heidenchristliche) Kirche bezogen. Irenäus († 202), *dem.* 89, deutet Jes 43,18–21 auf „die Berufung der Heiden“ (FC 8/1:90).

¹⁴⁷ Hippolyt, *In cant.* 26,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 71,13–14).

¹⁴⁸ Vgl. auch Joël 3,3; Ri 20,40; ferner Jos 8,21; Ez 8,11.

¹⁴⁹ Vgl. Zakovitch, *Hohelied*, 171–2. Siehe auch *Hld Rab.* 3,6 („R. Eleasar ... im Namen des R. Jose ben Simra“; Wünsche, *Midrasch*, 87).

¹⁵⁰ Vgl. *Hld Rab.* 3,6 (Wünsche, *Midrasch*, 87).

¹⁵¹ Hippolyt, *In cant.* 26,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 72,9–10).

¹⁵² Hippolyt, *In cant.* 26,3 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 72,30–31).

¹⁵³ In *Hld Rab.* 3,6 wird erläutert, dass es sich um Bestandteile „des heiligen Räucherwerks“ handelte (welches am Jerusalemer Tempel verwendet wurde: siehe Ex 30,34; vgl. Zakovitch, *Hohelied*, 172); Wünsche, *Midrasch*, 89(–90).

Eitelkeit dieser Welt, die Last, die auf unsern Schultern lag, die Bürde der Sünde. Nimm Zuflucht zu Christus, wir finden einen Ort der Ruhe ganz wie ein Bett.¹⁵⁴

Im Rekurs auf die Heilsgeschichte assoziiert er zum Stichwort „Bett“ zunächst Auferweckungs- und Heilungserzählungen: Dem Knaben der Schunemiterin (vgl. 2 Kön 4,8–37)¹⁵⁵ wird der auferweckte Sohn der Witwe von Nain (Lk 7,11–17) gegenübergestellt, anschließend berichtet er von der zwölfjährigen „Tochter des Obersten“ sowie der Blutflüssigen (vgl. die verschachtelte Erzählung in Mk 5,21–43 par. Mt 9,18–26; Lk 8,40–56).¹⁵⁶ Aus den 60 schwertumgürteten Helden Israels, die das Bett umringen (vgl. Hld 3,7), formt er die Genealogie Jesu;¹⁵⁷ daher übernimmt er aus dem Stammbaum in Mt 1,1–17¹⁵⁸ von den dort genannten Frauen nur am Schluss „die Jungfrau Maria, von der geboren ward unser Herr Jesus Christus“.¹⁵⁹

Bilanz zu Hippolyts Exegese

Diese letzte Stelle verdeutlicht noch einmal Hippolyts Auslegungsmethode. Für ihn werden die ans Licht zu hebenden „Geheimnisse offenbart ... in Gleichnis-[179]sen“;¹⁶⁰ hier schließt er an die rabbinische Sichtweise an. Ausgehend von diesem Gleichnischarakter der (als solche interpretierten) Bilder im Hohelied, stellt er wie die jüdische Exegese auf verschiedene Weisen Analogien her (über begriffliche und motivische Übereinstimmungen, Stichwortassoziationen, bestimmte Bildinhalte, geprägte Metaphern, korrelierende Zahlen etc.), um deren Sinn zu entschlüsseln.

Bereits im Hohelied begegnen verschiedene Sinn- und Bedeutungsebenen. Gerade in den erotischen Anspielungen wie in den Andeutungen des Liebesakts tritt eine ver- und enthüllende Bildsprache zu Tage. Dabei sind die Übergänge zur Metaphorik fließend: Ist beispielsweise in Hld 1,6 zunächst vom tatsächlichen Weinberg die Rede, steht der Begriff unmittelbar darauf für den weiblichen Körper.¹⁶¹ Solche Doppeldeutigkeiten und vielschichtigen Bedeutungsebenen im Referenztext, wie sie auch in einigen rätselhaften Zügen (siehe z.B. die Füchse in 2,15)¹⁶² zum Ausdruck kommen, fördern die „Bereitschaft, die Allegorie als zusätzliche Bedeutungsebene zu akzeptie-

¹⁵⁴ Hippolyt, *In cant.* 27,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 73,11–22). Vgl. Hippolyt, *Ben. Is. Jac.* 13: κοίτην δὲ καὶ στρωμνὴν (sic) εἶρηκεν τὴν ἁγίαν σάρκα Χριστοῦ, ἐφ’ ἣν οἱ ἅγιοι ὡς ἐπὶ κλίνην ἁγίαν ἀναπαύομενοι σώζονται ... (Constantin Diobouniotis und N. Beis, ed., *Hippolyt: De benedictionibus Isaaci et Jacobi* [TU 38/1; Leipzig: Hinrichs, 1911], 28,2–4).

¹⁵⁵ Auf diese Geschichte wird auch in *Hld Rab.* 2,5 Bezug genommen (siehe Wünsche, *Midrasch*, 63–64).

¹⁵⁶ Hippolyt, *In cant.* 27,2–5 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 74,4–75,3).

¹⁵⁷ „Und was ist das für ein Schwert an der starken Hüfte, wenn nicht das Wort, das hindurch ging durch die Väter, hervorgegangen aus der Lende, um den mächtig zu machen, der aus der Lende geboren werden sollte.“ (Hippolyt, *In cant.* 27,7 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 75,34–76,6]) Vgl. Eph 6,17, wo „das Schwert des Geistes“ mit dem „Wort Gottes“ (ῥῆμα θεοῦ) identifiziert wird.

¹⁵⁸ In der altslawischen Überlieferung findet sich ein expliziter Hinweis auf den mt Stammbaum. Die Genealogie vor Abraham – bis hin zu Adam – wurde offenbar im Wesentlichen aus Lk 3,34–38 ergänzt.

¹⁵⁹ Hippolyt, *In cant.* 27,11 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 78,5–6).

¹⁶⁰ Hippolyt, *In cant.* 17,2 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 50,1–3).

¹⁶¹ Siehe Zakovitch, *Hohelied*, 93.

¹⁶² Dazu Zakovitch, *Hohelied*, 158–60.

ren“.¹⁶³ Das metaphorische Potential des vorgegebenen Bildfeldes wird in verschiedenen Facetten ausgereizt, teilweise werden Bildelemente mit externen Bezugsgrößen identifiziert, teilweise erfolgt eine Verschränkung von Bild und „Sache“.

Durch intertextuelle Verknüpfungen des Hohelieds mit anderen biblischen Texten (von klar markierten Zitaten bis zu verdeckten Anspielungen), angestoßen etwa durch Stichwortassoziationen zu bestimmten Leitmotiven, wird eine Bedeutungserweiterung bewirkt. Patristische Interpretationen wie diejenige Hippolyts knüpfen über die Bilder- und Erzählwelt des Alten Testaments hinaus an metaphorischen Sprachkonventionen des Neuen Testaments an, gerade auch an mehrdimensionalen Texten, wie sie sich etwa in Joh finden, die in ihrer Vielschichtigkeit und Doppelbödigkeit über bestimmte Motive (Duft, Garten etc.) eine über die vordergründige Erzählebene hinausgehende Lesart vorbereiten.¹⁶⁴

Insbesondere werden die Inhalte des Hohelieds als τύπος καὶ εἰκόν¹⁶⁵ heilsgeschichtlicher Ereignisse interpretiert, wobei gegenüber der jüdischen Exegese eine spezifische Verschiebung in der Sicht des Wortes Gottes erfolgt:

Wie die Rabbinen die Bilder und Gleichnisse dieses Gotteswortes auf ihre von ebendiesem Wort bestimmte und geleitete Geschichte deuteten, so deutete Hippolyt die [180] Bilder desselben auf das in der Geschichte wirkende Wort Gottes, aber nicht mehr auf das durch die Väter und Propheten vermittelte, sondern auf das fleischgewordene ...¹⁶⁶

Im Unterschied zu anderen christlichen Deutungen ist jedoch zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium festzuhalten, dass die Tora ihre Gültigkeit nicht verliert; dabei erscheint sie teilweise als parallele Größe neben dem Evangelium, teilweise freilich auch untergeordnet (siehe z.B. den Vergleich Silber/Gold zu Hld 1,11).¹⁶⁷ Hippolyts Braut-Typologie geht von der privilegierten Stellung Israels aus, dem zuerst das Wort Gottes anvertraut wurde.

Die affektive Sprache des Kommentars, die sich Vergleiche, Bilder, Analogien, Beispiele bedient, verfolgt schließlich ein pastorales Anliegen, wenn sie sich werbend (und nicht mit polemischer Absicht) an die Synagoge als „Geliebte“ wendet, welche die neue Ökonomie Gottes erkennen soll:¹⁶⁸

Und so spricht er in Wahrheit von dieser Taube, dass sie sanft ist; denn er ruft sie mit Verlangen und spricht: „Kommet her zu mir alle sich Mühende und Beladene.“ Wer aber sind diese Beladenen, wenn nicht die Synagogen, zu denen er sich wandte mit der Rede.¹⁶⁹

¹⁶³ Zakovitch, *Hohelied*, 94.

¹⁶⁴ Siehe dazu Taschl-Erber, „Bräutigam“.

¹⁶⁵ So Hippolyts Terminologie in den griechischen Fragmenten seines Dan-Kommentars. Vgl. dazu Chappuzeau, „Auslegung“, 70–71, welche betont: „... stets bleibt der als Bild oder Vor-Bild verwendete Inhalt in seinem Eigenwert bestehen“ (71).

¹⁶⁶ Chappuzeau, „Auslegung“, 49. Anders als in den Midraschim findet sich im Targum eine chronologisch systematisierte geschichtstheologische Deutung (vom Exodus bis zur Endzeit); dazu Pope, *Song*, 93–101.

¹⁶⁷ Siehe Hippolyt, *In cant.* 10 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 44,21–27). Dazu Chappuzeau, „Auslegung“, 63: „Der Vergleich bezieht sich auf die gläubige Synagoge, deren Gerechtigkeit gemäß dem Gesetz – den silbernen Talenten – Zutrauen verdient, so daß jetzt die frohe Botschaft – das Gold – ihr zuteil werden konnte.“

¹⁶⁸ Gemäß Röm 10 wird als Ziel formuliert: „Die Salbe der Gnade breitete sich aus, damit auch die Beschneidung könne gerettet werden.“ (Hippolyt, *In cant.* 12,1 [Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 45,1–3]) Vgl. demgegenüber Ambrosius, *Exp. Ps. 118 sermo* 3,7.

¹⁶⁹ Hippolyt, *In cant.* 19,1 (Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 51,14–23; zu Hld 2,13–14). Zitat von Mt 11,28 (vgl. dazu Sir 6,21.24–25; 24,19; 51,23.26).

Im Blick auf die eingangs formulierte Frage ist festzuhalten: Die Frauenfigur des Hohelieds wird einerseits mit der Gestalt der Sünderin konfiguriert, wobei Hippolyt neben einer neutestamentlichen Kompositfigur insbesondere auf Eva rekurriert, andererseits mit Marta und Maria als Myrophoren und Apostolinnen.¹⁷⁰ Der Appell zur Bekehrung von der Sünderin zur Verkündigerin Christi richtet sich an die Synagoge. Zugleich tritt bei der Offenbarung der Auferstehung die Kirche auf die Bühne.¹⁷¹

Selektive Rezeption Hippolyts

[181] Wie die Überlieferungslage zeigt, zählte Hippolyts Hohelied-Kommentar nicht gerade zu den patristischen Klassikern; seine auf Israel gerichtete Perspektive in der Deutung der Frauenfigur des Hohelieds fand in der christlichen Auslegung kein Echo.¹⁷² Im Gegensatz dazu erzielten die dem Hohelied gewidmeten Schriften des Origenes¹⁷³ eine breitere Rezeption, dessen Interpretationsparadigma (die „Braut“ als Kirche/Seele)¹⁷⁴ sich durchsetzte. Diese christlich-allegorische Deutung des Hohelieds, die sich in Abhängigkeit von der jüdischen entwickelt hatte, geriet mit Letzterer „auf

¹⁷⁰ Maria, die Mutter Jesu, wird zwar im Kommentar mehrere Male erwähnt, aber entgegen dem späteren marianischen Interpretationsparadigma nicht mit der „Braut“ des Hld identifiziert.

¹⁷¹ Vgl. dazu Dassmann, „Ecclesia“, 9–10: „Für Hippolyt ist die Braut des Hohenliedes die Synagoge des wahren Israel, ... zugleich die geheimnisvoll verborgene und dann in das Licht der Geschichte tretende Kirche.“ Chappuzeau, „Auslegung“, 79, beschreibt deren Verhältnis zueinander: „Durch Christus sind Israel und Kirche verbunden, indem die Kirche aus Israel herauswächst wie das Evangelium aus dem Gesetz.“

¹⁷² Während Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar*, 17, für den Westen darauf verweist, dass „die Unkenntnis des Griechischen einer direkten Benutzung von vornherein zumeist im Wege [stand]“ (hier verläuft die Rezeption vor allem durch und über Ambrosius), erklärt Chappuzeau, „Auslegung“, 45, „das fast völlige Fehlen einer Rezeption“ mit der Hippolyts Exegese zugrunde liegenden Denkweise und Vorstellungswelt (anders „an den Rändern des griechischen Kulturkreises“: ebd., 81). Dem Sprachwechsel zum Lateinischen (Anfang 4. Jh. abgeschlossen) hätte man wie bei anderen frühchristlichen Texten mit Übersetzungen begegnen können (vgl. Frickel, *Dunkel*, 63).

¹⁷³ Zum Hld verfasste Origenes ein großes Kommentarwerk sowie zwei Homilien. Von den 10 Büchern seines Kommentars sind allerdings nur die ersten drei (bis Hld 2,15) sowie der Prolog in einer recht freien, wie etwa der Vergleich mit in Katenenkommentaren enthaltenen griechischen Fragmenten zeigt, lateinischen Übersetzung von Rufinus überliefert (außerdem betreffen manche exegetischen Probleme, Etymologien etc. in der Version des Rufinus nur das Lateinische und setzen daher einen freien Umgang mit dem Kommentar voraus); freilich stellt sich die Frage der authentischen Überlieferung auch bei den griechisch erhaltenen Zitaten. (Siehe dazu R. P. Lawson, ed., *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies* [ACW 26; New York, N.Y.: Newman, 1957], 4–6.) Die Homilien liegen in der lateinischen Übersetzung von Hieronymus vor (dazu ebd., 17–19).

¹⁷⁴ Siehe Origenes, *Comm. Cant.* 1,1,2: *Spiritualis vero intelligentia, secundum hoc nihilominus quod in praefatione signavimus, vel de ecclesia ad Christum sub sponsae vel sponsi titulo vel de animae cum Verbo Dei coniunctione dirigitur* (SC 375:176). Gemäß seinem hermeneutischen Konzept vom mehrfachen Schriftsinn sind verschiedene Bedeutungsebenen zu differenzieren: „Applied to the Canticle of Canticles, this yields, first, the carnal or direct sense, which sees in it only a minnesong or lofty lyric; second, the indirect sense, of which the pneumatic component hymns the mystical nuptials of Christ and the Church, while its psychic counterpart has for its theme the bridal union of the Logos and the human soul.“ (Lawson, *Origen*, 10) Während in den Homilien die ekklesiologische Auslegung dominiert, tritt im Kommentarwerk die Vereinigung der Seele mit dem Logos stärker in den Fokus: „... the psychic interpretation more and more displaces the pneumatic, the parent Christ-Church concept; for, having its ground in the latter, the bridal Logos-Soul relationship is always its individual fruition and realization.“ (Ebd.)

Kollisionskurs“.¹⁷⁵ So resultierte der jüdisch-christliche Dialog bezüglich der Interpretation der Liebesbeziehung zwischen [182] Gott und seinem Volk zunehmend in gegenseitiger Polemik, da auch die rabbinische Exegese auf die christliche Vereinnahmung reagierte.¹⁷⁶

In der Auslegung der Ostermorgengeschichten hingegen avancierten etliche der bei Hippolyt auftretenden Vorstellungen zu festen Topoi: insbesondere etwa das Eva-Motiv sowie die typologische Interpretation der österlichen Verkünderin(nen) als *sponsa ecclesia*. Hieronymus übernahm auch den Aposteltitel für die Osterzeuginnen.¹⁷⁷ Durch deren Konfiguration mit Eva und/oder der Kirche¹⁷⁸ wurde freilich in der patristischen Exegese das Apostolat von Frauen disqualifiziert, indem hierin einerseits eine heilsgeschichtlich einmalige Wiedergutmachung der Schuld Evas als erster Repräsentantin des Frauengeschlechts gesehen wurde, andererseits die Allegorisierung konkreten Ansprüchen den Boden entzog: Die rezeptionssteuernden Interessen liegen in jedem Fall deutlich auf der Hand.¹⁷⁹

Spätestens seit Gregor dem Großen († 604) konzentrierten sich im Westen die Themen der Salbung, Sündenvergebung, österlichen Suche und Verkündigung auf Maria von Magdala, die mit der betanischen Maria, aber auch der Sünderin aus Lk 7,36–50 (sowie der namenlosen Frau, welche die prophetische Zeichenhandlung in Mk 14,3–9 par. Mt 26,6–13 vollzieht) identifiziert wurde.¹⁸⁰ Als bekehrte Sünderin vereint sie nun zugleich in ihrer individuellen Biographie die Rolle der Neuen Eva mit ihrer biblischen Funktion der *apostola apostolorum*. Der [183] typologische Bezug auf die „Braut“ des Hohelieds (ob als Kirche oder Seele) entwickelte sich zum exegetischen Standardprogramm in der Auslegung von Joh 20 in Wort und Bild und prägte darüber hinaus die weitere Legendenbildung.¹⁸¹

¹⁷⁵ Zakovitch, *Hohelied*, 101.

¹⁷⁶ Kimelman, „Rabbi Yoḥanan“, zeigt die gegenseitige Beeinflussung in der Hld-Exegese anhand zweier zentraler Proponenten auf, verortet in Caesarea in den 40er Jahren des 3. Jh.s; viele divergierende Punkte sind zu sehen „as halves of a debate“ (595) und gewinnen in diesem Licht mehr Klarheit. Siehe auch Pope, *Song*, 92, 116–7. Skeptisch gegenüber direkten Abhängigkeiten ist Günter Stemberger, *Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einführung – Texte – Erläuterungen* (München: Beck, 1989), 42, 215–6. – Im 4. Jh. verschärft sich der Ton im Zuge der politischen Entwicklungen (vgl. Pope, *Song*, 92–93).

¹⁷⁷ Zu Hieronymus' Rezeption der Schriften Hippolyts siehe Frickel, *Dunkel*, 9–13.

¹⁷⁸ Die Ekklesia wird dabei nicht mit Eva verglichen.

¹⁷⁹ Generell erweisen sich die Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der patristischen Konzeption der Kirche (oder auch Seele) als Braut im Gegenüber zu ihrem göttlichen Bräutigam als problematisch, da sie ein hierarchisches Geschlechterverhältnis festschreiben (vgl. dagegen die Liebenden im Hld): Wie bereits die Haustafel in Eph 5 zeigt, resultiert aus dem Vergleich der Liebe zwischen Mann und Frau mit der Liebe Christi zur Kirche die Forderung nach der – allgemeinen und konkreten – Unterordnung von Frauen, die so theologisch bzw. christologisch legitimiert wird. Indem in der allegorischen Interpretation der männliche Part vergöttlicht bzw. der göttliche Part vermännlicht wird, ist die Konsequenz ein patriarchales Gottesbild, das über die Gleichsetzung Gott = Mann Weiblichkeit ausschließt und damit Frauen als das inferiore Andere abwertet.

¹⁸⁰ Zur Verschmelzung der verschiedenen Frauengestalten kam es infolge der Harmonisierung der Salbungserzählungen und der Gleichsetzung der Marien, wobei für das Bild der Magdalenerin als Sünderin insbesondere auch die Eva-Typologie als Katalysator wirkte (dazu Taschl-Erber, „Eva“, 188–96). Zu Gregors Magdalenenhomilien siehe Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (2007), 605–12; zur mittelalterlichen Rezeption ebd., 614–39; Taschl-Erber, „Apostolin“.

¹⁸¹ Siehe das explizite Zitat von Hld 3,1–4 in Gregors einflussreicher Homilie 25 (CCSL 141:204–16), welche Joh 20,11–18 kommentiert. Zur Ekklesia-Typologie in der Auslegung von Joh 20 in der lateinischen Patristik vor Gregor siehe Taschl-Erber, „Eva“, 170–5. – Daneben existierte die in der valentinianischen Gnosis entwickelte Vorstellung Marias von Magdala als Partnerin Jesu (in einem mythologischen System paralleler Syzy-

So erwies sich das Erbe von Hippolyts Kommentar durchaus als wirkmächtig. Die Erhebung jüdisch-christlicher Interaktionen in der Hohelied-Auslegung der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung ist demgegenüber ein Forschungsfeld, das noch weitere interessante Einsichten eröffnen könnte.

Literatur

Quellen

- Adriaen, Marc, ed. *Ambrosius: Expositio Evangelii secundum Lucam*. Corpus Christianorum: Series Latina 14. Turnhout: Brepols, 1957.
- Adriaen, Marc, ed. *Hieronymus: Commentariorum in Sophoniam libri III*. Corpus Christianorum: Series Latina 76A. Turnhout: Brepols, 1969.
- Bonwetsch, Gottlieb Nathanael, ed. *Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes*. Texte und Untersuchungen 23 [N.F. 8]/2c. Leipzig: Hinrichs, 1902.
- Bonwetsch, Gottlieb Nathanael, ed. *Hippolytus Werke: Erster Band: Exegetische und homiletische Schriften*. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 1. Leipzig: Hinrichs, 1897.
- Brésard, Luc, and Henri Crouzel, eds. *Origenes: Commentarium in Canticum canticorum*. Sources chrétiennes 375. Paris: Cerf, 1991.
- Brox, Norbert, ed. *Irenäus: Demonstratio apostolicae praedicationis*. Fontes Christiani 8/1. Freiburg: Herder, 1993.
- Cazzaniga, Egnatius, ed. *S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi De Virginitate, liber unus*. Corpus scriptorum Latinorum Paravianum. Turin: Paravia, 1953.
- Diobouniotis, Constantin, and N. Beiß, eds. *Hippolyt: De benedictionibus Isaaci et Jacobi*. Texte und Untersuchungen 38/1. Leipzig: Hinrichs, 1911.
- Doignon, Jean, ed. *Hilarius: Commentarium in Matthaem*. Sources chrétiennes 258. Paris: Cerf, 1979.
- Étaix, Raymond, ed. *Gregor: Homiliae in Evangelia*. Corpus Christianorum: Series Latina 141. Turnhout: Brepols, 1999.
- Faller, Otto, ed. *Ambrosius: De Spiritu Sancto*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 79. Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1964.
- Garitte, Gérard, ed. *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist: Version géorgienne*. Corpus scriptorum Christianorum orientalium 263–264. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1965.
- Gerlo, Alois, ed. *Tertullian: De virginibus velandis*. Corpus Christianorum: Series Latina 2. Turnhout: Brepols, 1954.
- Lawson, R. P., ed. *Origen: The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Ancient Christian Writers 26. New York, N.Y.: Newman, 1957.
- Müller, C. Detlef G., „Epistula Apostolorum.“ Pages 205–33 in *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*. Edited by W. Schneemelcher. 6th ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Patrologia graeca. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857–1886.
- Patrologia latina. Edited by J.-P. Migne. 217 vols. Paris, 1844–1864.
- Poque, Suzanne, ed. *Augustinus: Sermones*. Sources chrétiennes 116. Paris: Cerf, 2003.
- Pratscher, Wilhelm. *Der zweite Clemensbrief*. Kommentar zu den Apostolischen Vätern 3 = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Ergänzungsreihe 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Richard, Marcel. „Une paraphrase grecque résumée du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques.“ *Muséon* 77 (1964): 137–154.

gien: himmlischer Christus/Sotēr/irdischer Jesus – Hl. Geist als feminine Größe/Sophia/pneumatische Ekklesia bzw. Maria Magdalena): Dass sie in *Evang. Phil.* 63,34–37 (um 200) vom Erlöser geküsst wird (dazu Taschl-Erber, *Maria von Magdala* [2007], 532–8; mit weiterführender Literatur), verweist in eine der aufgezeigten jüdisch-christlichen Deutung von Hld 1,2 ähnliche metaphorische Sprachwelt, welche auf diese Weise die Vereinigung auf spiritueller Ebene und den Empfang von Offenbarung umschreibt.

- Schenkl, Karl, ed. *Ambrosius: Hexameron, De paradiso, De Cain, De Noe, De Abraham, De Isaac, De bono mortis*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 32/1. Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1896.
- Wünsche, August, ed. *Der Midrasch Schir ha-Schirim*. Bibliotheca rabbinica 2/Lfg. 6–7. Leipzig: Otto Schulze, 1880. Reprint Hildesheim: Olms, 1967.
- Zelzer, Michaela, ed. *Ambrosius: Expositio Psalmi CXVIII*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 62. Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999.

Forschungsliteratur

- Brock, Ann Graham. *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority*. Harvard Theological Studies 51. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- Cerrato, John A. *Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Chappuzeau, Gertrud. „Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt von Rom.“ *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976): 45–81.
- D’Angelo, Mary Rose. „Women Partners in the New Testament.“ *Journal of Feminist Studies in Religion* 6 (1990): 65–86.
- Dassmann, Ernst. „Ecclesia vel anima: Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius von Mailand.“ *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 61 (1966): 121–144. Repr. pages 7–25 in *Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*. Edited by G. Schöllgen. Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsband 37. Münster: Aschendorff, 2011.
- Döllinger, Ignaz. *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*. Regensburg: Manz, 1853.
- Frickel, Josef. *Das Dunkel um Hippolyt von Rom: Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum*. Grazer Theologische Studien 13. Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, 1988.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearbeitet von Frants Buhl. Repr. of the 17th ed. 1915. Berlin: Springer, 1962.
- Herzer, Jens and Christl M. Maier. „Asma: Canticum Cantorum/Das Hohelied.“ Pages 2029–2040 in *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament: 2. Psalmen bis Daniel*. Edited by M. Karrer and W. Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- Holzmeister, Urban. „Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung.“ *Zeitschrift für katholische Theologie* 46 (1922): 402–22, 556–84.
- Kimelman, Reuven. „Rabbi Yoḥanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation.“ *Harvard Theological Review* 73 (1980): 567–95.
- Kingsmill, Edmée. *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality*. Oxford Theological Monographs. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 vols. Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1978.
- Liddell, Henry G., Robert Scott and Henry Stuart Jones. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon, 1996.
- Marcus, Joel. „Israel and the Church in the Exegetical Writings of Hippolytus.“ *Journal of Biblical Literature* 131 (2012): 385–406.
- McConvery, Brendan. „Hippolytus’ Commentary on the Song of Songs and John 20. Intertextual Reading in Early Christianity.“ *Irish Theological Quarterly* 71 (2006): 211–222.
- Mohri, Erika. *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts*. Marburger theologische Studien 63. Marburg: Elwert, 2000.
- Nautin, Pierre. *Hippolyte et Josipe: Contribution à l’histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Paris: Cerf, 1947.
- Nürnberg, Rosemarie. „Apostolae Apostolorum: Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese.“ Pages 228–42 in *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Edited by G. Schöllgen and C. Scholten. Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsband. Münster: Aschendorff, 1996.

- Petersen, Silke. „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ *Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 48. Leiden: Brill, 1999.
- Pope, Marvin H. *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 7C. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.
- Saxer, Victor. „Marie Madeleine dans le Commentaire d’Hippolyte sur le Cantique des Cantiques.“ *Revue bénédictine* 107 (1991): 219–39.
- Stemberger, Günter. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9th ed. München: Beck, 2011.
- Stemberger, Günter. *Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel: Einführung – Texte – Erläuterungen*. München: Beck, 1989.
- Taschl-Erber, Andrea. „Apostolin und Sünderin: Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala.“ Pages 41–64 in *Frauen und Bibel im Mittelalter: Rezeption und Interpretation*. Edited by A. Valerio and K. E. Børresen. Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 6/2. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Taschl-Erber, Andrea. „Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium.“ Pages 323–75 in *Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen*. Edited by L. Schwienhorst-Schönberger. Österreichische Biblische Studien 47. Frankfurt: Lang, 2017.
- Taschl-Erber, Andrea. „„Eva wird Apostel!“ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik.“ Pages 161–96 in *Geschlechterverhältnisse und Macht: Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*. Edited by I. Fischer and C. Heil. Exegese in unserer Zeit 21. Münster: Lit, 2010.
- Taschl-Erber, Andrea. *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture*. Herders Biblische Studien 51. Freiburg: Herder, 2007.
- Zakovitch, Yair. *Das Hohelied*. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2004.