



## Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters

Herausgegeben von Peter Stotz

Ruth Affolter-Nydegger

### Der Hoheliedkommentar und die „Expositio de muliere forte“ Brunos von Segni

Einführung, kritische Edition mit synoptischer Übersetzung und Kommentar

Peter Lang



Der Hoheliedkommentar Brunos von Segni steht hermeneutisch weitgehend in der patristischen Tradition, die dem Mitstreiter Gregor VII. durch Beda und vor allem durch Haimo von Auxerre vermittelt wurde. Auch Brunos Hoheliedkommentar ist durchwegs heilsgeschichtlich-ekklesiologisch-pastoral ausgerichtet. Vorgeschaltet ist eine Auslegung der Schlusspartie der Sprüche Salomos, das „Lob der tüchtigen Frau“, die hier wie die Hoheliedbraut als (Vor-) Bild für die Kirche gedeutet wird. Brunos Text ist pointiert-knapp gehalten und wirkt höchst lebendig; seine kirchenpolitischen und pastoraltheologischen Anliegen sind unübersehbar. Formal stellt der Kommentar ein Prosimetrum dar: Der Prosatext ist mit Gedichten teils lehrhaften, teils lyrischen Charakters durchsetzt.

Die Einführung dieser Studie enthält historische und hermeneutische Sachinformationen wie auch Ausführungen zu den exegetischen und stilistischen Eigenheiten des Textes. Dem lateinischen Text ist synoptisch eine deutsche Übersetzung beigegeben. Die textbegleitenden Kommentare führen Vergleichsstellen an und erläutern das exegetische Vorgehen. Synoptische Übersetzung und Erläuterungen eröffnen einem erweiterten Leserkreis den Zugang.

Ruth Affolter-Nydegger, geboren 1955, studierte Germanistik, mittellateinische Philologie und Kunstgeschichte an der Universität Zürich. Von 1997 bis 1999 war sie Mitarbeiterin am Nationalfondsprojekt zur „Geschichte der Hermeneutik und Exegese“ und ist Autorin mehrerer Aufsätze in diesem Themenbereich. Derzeit ist sie als Mittelschullehrerin an einem Zürcher Gymnasium tätig.

Der Hoheliedkommentar und die  
„Expositio de muliere forte“ Brunos von Segni

# Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters

Herausgegeben von Peter Stotz

Band 50



Peter Lang

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Ruth Affolter-Nydegger

# Der Hoheliedkommentar und die „Expositio de muliere forte“ Brunos von Segni

Einführung, kritische Edition mit synoptischer Übersetzung und Kommentar

Peter Lang  
Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien



## **Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Frühjahrssemester 2011 auf Antrag von Prof. Dr. Peter Stotz und Prof. Dr. Paul Michel als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Umschlag: Ausschnitt aus einer Darstellung des Evangelisten Johannes im Evangelium des Abts Wedricus von Liessies, Diözese Cambrai (bis 1147). Aus einer Publikation der Société Archéologique, Avesnes (Frankreich).

Umschlaggestaltung von H. + C. Waldvogel

ISBN 978-3-0343-1635-4 br.  
ISSN 0170-9089 br.

ISBN 978-3-0351-0804-0 eBook  
ISSN 2235-6428 eBook

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2015  
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz  
[info@peterlang.com](mailto:info@peterlang.com), [www.peterlang.com](http://www.peterlang.com)

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

# Vorwort und Dank

Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im März 2011 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Im Mittelpunkt des Interesses steht der Hoheliedkommentar eines der Tradition verpflichteten, eifrigen und zuweilen eifernden Kirchenmannes aus dem Mittelitalien des 11. Jahrhunderts: ein uns Heutigen inhaltlich fremder Text, der uns jedoch durch seine gedankliche Stimmigkeit in sich selbst wie auch – und dies vor allem – durch seine formalen Qualitäten noch immer zu faszinieren vermag.

Insgesamt hat die Arbeit infolge besonderer Umstände einen ungewöhnlich langen Zeitraum beansprucht. Allen, die mich immer wieder zur Fortführung ermuntert haben, möchte ich hiermit herzlich danken. Mein Dank geht in erster Linie an Herrn Prof. Dr. Peter Stotz für seine geduldige Betreuung und Begleitung in fachlicher und menschlicher Hinsicht. Sodann danke ich dem Koreferenten Prof. Dr. Paul Michel wie auch der von ihm geleiteten Arbeitsgruppe zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik. In unseren Lektüresitzungen habe ich unzählige wertvolle Anregungen bekommen.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch den Verantwortlichen des Forschungskredits der Universität Zürich, durch den das Projekt grosszügig unterstützt wurde.

Die Freundlichkeit, Geduld und Sachkompetenz von Frau Simone Netthoevel vom Lang Verlag AG, Bern, haben die Drucklegung dieses Buches sehr erleichtert. Auch ihr ein herzliches Dankeschön.

Frau Barbara Braune-Krickau gilt mein herzlicher Dank für ihren äusserst sorgfältigen Beitrag an die Lektoratsarbeit.

Meiner Schwägerin Barbara Affolter in Florenz danke ich für zahlreiche Hilfestellungen im Kontakt mit den Bibliotheken Laurenziana und Riccardiana.

In besonderer Weise danke ich meinem Mann, der mich nicht nur zur Fortführung und zum Abschluss der Arbeit ermuntert hat, sondern mich auch nach Kräften von anderen Verpflichtungen entlastet und mich nicht zuletzt in computertechnischer Hinsicht tatkräftig unterstützt hat. Ohne ihn wäre dieses Buch nicht zustande gekommen. Ihm und unseren Kindern sei diese Arbeit gewidmet.

Zürich, im Januar 2015  
Ruth Affolter-Nydegger



# Inhaltsverzeichnis

1. Einführung	9
1.1 Entstehungsgeschichtliche Anhaltspunkte und Kanonisierung des Hohenliedes	9
1.2 Zur christlichen Auslegung des Hohenliedes bis in die Karolingerzeit	11
1.3 Haimo von Auxerre und sein Hoheliedkommentar	13
1.4 Bruno von Segni	17
1.4.1 Zur Biographie	17
1.4.2 Bruno als Schriftsteller	20
1.5 Zwei Besonderheiten von Brunos Hoheliedkommentar	27
1.5.1 Die Verknüpfung mit der „Tüchtigen Frau“ aus Prv 31,10–31	27
1.5.2 Der Text als Prosimetrum	28
1.6 Die Gedichte des Kommentars unter inhaltlichem Aspekt	33
1.7 Hermeneutische Zwischenbetrachtung	36
1.8 Vom Umgang Brunos mit seiner Vorlage	38
1.9 Zusammenfassung einiger Charakteristika von Brunos Exegese	47
1.9.1 Weiterführen der Personenrede	47
1.9.2 Direkte Anreden an den Leser	48
1.9.3 Das Ansprechen von Personen aus der Heilsgeschichte	49
1.9.4 Schaffung von Kohärenz durch Psychologisierung und Dialogisierung des Bibeltextes	49
1.10 Zur Textüberlieferung	52
1.10.1 Die Handschriften	52
1.10.1.1 Exkurs: die Umarbeitung des Textes in V.	54
1.10.1.2 Handschriftliche Sonderüberlieferungen einzelner Stücke	55
1.10.2 Drucke	57

1.11	Zum editorischen Vorgehen . . . . .	57
1.12	Zur Übersetzung . . . . .	58
1.13	Abkürzungsverzeichnis . . . . .	59
2.	Text mit kritischem Apparat . . . . .	62
	Deutsche Übersetzung mit Kommentar . . . . .	63
2.1	Expositio de muliere forte . . . . .	62
2.2	Auslegung über die „Tüchtige Frau“ . . . . .	63
2.3	Expositio in Cantica Canticorum . . . . .	98
2.4	Auslegung des Hohenliedes . . . . .	99
	Canticum 1 . . . . .	98
	Canticum 2 . . . . .	140
	Canticum 3 . . . . .	176
	Canticum 4 . . . . .	202
	Canticum 5 . . . . .	232
	Canticum 6 . . . . .	272
	Canticum 7 . . . . .	302
	Canticum 8 . . . . .	330
3.	Anhang . . . . .	361
3.1	Die <i>Epistula dedicatoria des Stephanus Tegliatus</i> an <i>Georgius de Costa</i> . . . . .	361
3.2	Kommentar in der Handschrift <i>V</i> (f. 27v–29v) zu <i>Ct 3,4–3,7</i> . . . . .	367
4.	Bibliographie . . . . .	375
4.1	Zitierte Lexika und Editionsreihen . . . . .	375
4.2	Quellen . . . . .	375
4.3	Forschungsliteratur . . . . .	377

# 1. Einführung

Die vorliegende Publikation bietet eine erstmalige kritische Edition des Kommentars Brunos von Segni (geboren um die Mitte des 11. Jahrhunderts, gestorben 1123) zum Hohenlied, dem ein Kommentar zur „tüchtigen Frau“ (*Proverbia 31,10–31*) desselben Verfassers vorangestellt ist. Die beiden Kommentare sind in den für uns massgeblichen Textzeugen in dieser Abfolge kombiniert überliefert und weisen auch inhaltlich starke Beziehungen zueinander auf, wovon noch die Rede sein wird. Die folgende Einführung soll zunächst einige Eckdaten zum Entstehungsmilieu des Hohenliedes und eine grobe Skizze seiner Auslegungsgeschichte im Christentum geben, unter besonderer Berücksichtigung von Brunos direkter Vorlage, dem Hoheliedkommentar Haimos von Auxerre.

Sodann soll der Werdegang Brunos wie auch die Eigenart seiner Exegese nachgezeichnet und anhand einiger Textbeispiele illustriert werden. In einem weiteren Kapitel stehen die spezifischen Merkmale seines Hoheliedkommentars im Mittelpunkt, auch sie sollen anhand von Textausschnitten veranschaulicht werden.

## 1.1 Entstehungsgeschichtliche Anhaltspunkte und Kanonisierung des Hohenliedes

Das Textkonglomerat, welches als Shir Hashirim („Lied der Lieder“; Intensitätsgenitiv mit superlativischer Bedeutung)<sup>1</sup> in den Kanon der

1 Die im biblischen Kanon übliche Zuschreibung an Salomo ist im Sinne eines Patronats, nicht einer Verfasserschaft zu verstehen; das Hohelied wurde stets im Rahmen der Weisheitsdichtung tradiert, welche als Ganzes unter dem Patronat

hebräischen Bibel einging, weist unübersehbare Ähnlichkeiten mit alt-ägyptischen Liebesliedern auf. Da diese Literaturgattung bis ins 6. Jahrhundert v. Chr. noch lebendig war und zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert altorientalische Motive in Israel eine letzte Blütezeit erlebten, nimmt Othmar Keel diesen Zeitraum als Entstehungszeit an.<sup>2</sup> Andere Forscher gehen vor allem aufgrund sprachlicher Merkmale eher von einer nachexilischen Entstehung (5.–3. Jh.) aus.<sup>3</sup> Dabei nimmt man übereinstimmend an, dass der vorliegenden Form verschiedene kleinere Sammlungen von Gedichten vorausgegangen sind, die dann ein Sammler-Redaktor – teilweise nach einfachem Stichwortprinzip, teilweise nach inhaltlichen Kriterien – zusammengefügt habe.<sup>4</sup> Was die Struktur des so entstandenen Ganzen betrifft, so geht diese nicht über kleine „Molekülbildungen“ hinaus.<sup>5</sup> Es erstaunt daher auch nicht, dass dieses Kompositgebilde in Einheiten von ganz unterschiedlichem Umfang eingeteilt wurde. So wird in der traditionellen Kapiteleinteilung der Bibel aus der Zeit um 1200 das Hohelied in acht Kapitel unterteilt, während moderne Forscher bis zu 52 Einheiten unterscheiden.<sup>6</sup>

Die allegorische Auslegung des Hohenliedes, in welcher das Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau auf die Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel gedeutet wurde, reicht weit zurück.<sup>7</sup> Auch

---

Salomos stand, so, wie die Kultdichtungen (Psalmen) unter demjenigen Davids standen. Vgl. dazu TRE, Bd. 15, S. 499; KEEL, 1992, S. 9.

2 Othmar KEEL, 1992, S. 14.

3 TRE, Bd. 15, S. 499.

4 Was Konrad SCHMID (2008, S. 36) für das Alte Testament allgemein festhält, gilt wohl auch für das Hohelied: „Die allermeisten Bücher des Alten Testaments sind Kompositliteratur, die über längere Zeit hinweg auf ihren jetzigen Textbestand hin angewachsen sind. Jedenfalls ist kein Buch des Alten Testaments in seiner vorexilischen, königszeitlichen Gestalt erhalten geblieben.“

5 KEEL, 1992, S. 25.

6 KEEL, 1992, S. 27f.

7 LThK, Bd. 5, Sp. 225: „Auslegungsgeschichtlich steht jedenfalls fest, dass offenbar schon von Anfang an, nämlich seit der Aufnahme des Buches in den atl. Kanon, sowohl bei den Juden wie später auch bei den Christen bis in das 17. Jh. hinein grundsätzlich die metaphorische Deutung des Buches gegolten und die Allegorese dessen Interpretation bestimmt hat.“ – TRE, Bd. 15, S. 501: „Obwohl

Keel, der die Meinung vertritt, das „natürliche“ (also das wörtliche) Verständnis sei im Judentum noch lange geläufig gewesen, kommt zu dem Schluss, dass spätestens seit der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. eine Allegorisierung stattfand.<sup>8</sup> Die christlichen Kirchen hätten dann von den nach der Zerstörung Jerusalems dominierenden Schriftgelehrten das Hohelied „samt seiner gewalttätig durchgesetzten allegorischen Interpretation“ übernommen.<sup>9</sup>

Allgemein strittig ist, ob die Allegorisierung Vorbedingung oder Begleiterscheinung der Aufnahme in den Kanon war.

## 1.2 Zur christlichen Auslegung des Hohenliedes bis in die Karolingerzeit

Das Hohelied ist nach den Psalmen das meistausgelegte Buch im christlichen Mittelalter, wobei die überwiegende Anzahl dieser Auslegungen aus dem 12. Jahrhundert stammt.

Richtungweisend für die christliche Hoheliedauslegung war der Kommentar des griechischen, in Alexandria wirkenden Kirchenlehrers Origenes (um 185 bis etwa 253). Der griechische Urtext ging zwar verloren, doch sind der Prolog und der Kommentar bis Ct 2,15 in der freien Übersetzung des Rufinus (um 345–410) erhalten. Zudem hatte auch Hieronymus (um 340–420) in zwei Homilien über die ersten beiden Kapitel des Hohenliedes den Kommentar des Origenes bis Ct 2,14 übersetzt und mit einem Lobspruch versehen.<sup>10</sup> Doch mehr noch als durch die direkte Lektüre dieser Übersetzungen wurden die mittelalterlichen Kommentatoren indirekt durch die Hoheliedauslegung des

---

die Aufnahme in den Kanon vermutlich bereits ein allegorisches Verständnis voraussetzt, [...]“.

8 KEEL, 1992, S. 15f.

9 KEEL, 1992, S. 17.

10 RIEDLINGER, 1958, S. 25.

Origenes beeinflusst, indem die lateinische Hoheliedliteratur der Väterzeit mit dessen Ideen förmlich „imprägniert“ war und diese so an das Mittelalter weitergegeben wurden.<sup>11</sup> F. Cavallera fasst die Bedeutung des Origenes für die christliche Hoheliedauslegung wie folgt zusammen: „C'est le commentaire essentiel qui a déterminé l'orientation de toute l'exégèse ultérieure [...]“.<sup>12</sup>

Doch in welche Richtung wies nun diese massgebende Auslegung? Die beiden Liebenden erscheinen als Christus und die Kirche, die Eklesia, und diese im Zeichen der Vollkommenheit, als Idealbild.<sup>13</sup> Diese idealisierte und personalisierte Deutung der Freundin/Braut übertrug Origenes auch auf die einzelne gläubige Seele. So kam es in den Hoheliedkommentaren der ausgehenden Antike zu einem Parallelismus zwischen Kirche und Seele, und die beiden Deutungen fanden zuweilen zusammen in der Rede von der *anima ecclesiastica*.

Das Konzept der gläubigen Einzelseele tritt dann im frühen Mittelalter allerdings stark zurück, so auch bei Beda Venerabilis (um 673–735), dessen Hoheliedkommentar<sup>14</sup> einen weiteren Meilenstein für die christliche Auslegung bedeutet – ja, mit ihm beginnt die mittelalterliche Hoheliederklärung überhaupt erst. Beda, berühmt vor allem als Geschichtsschreiber der englischen Kirche bis ins Jahr 731, war es, der die Elemente der Auslegungen von Origenes, Augustinus (354–430) und Gregor dem Grossen (etwa 540–604) zu einer ekklesiologischen Synthese verschmolzen hat. Sein Kommentar war für die Exegeten der Karolingerzeit und ihre Nachfahren so bedeutend wie der Kommentar des Origenes für die christliche lateinische Spätantike.<sup>15</sup>

Vor dem eigentlichen Kommentar gibt Beda eine Kapitelübersicht mit kurzen Inhaltsangaben im Deutungsbereich,<sup>16</sup> danach den Vulgata-

11 Helmut RIEDLINGER, 1958, S. 26 und 78f.

12 Dictionnaire de Spiritualité, Bd. 2,1, Sp. 95.

13 RIEDLINGER, 1958, S. 41.

14 Vgl. die Edition des CCSL 119 B, 1983.

15 RIEDLINGER, 1958, S. 71.

16 Beim ersten Kapitel seiner Einteilung lautet diese (gedeutete) Inhaltsangabe: *Sinagoga dominum venire in carne desiderat ac venienti devota caritate occurrit.*

Text des Canticums mit ausdeutender Rollenzuschreibung.<sup>17</sup> Inhaltlich erscheint die Kirche als Braut Christi von diesem umhegt; in der Taufe von der Sünde gereinigt, kann ihre innere Schönheit – Makellosigkeit – nicht mehr getrübt werden. Zusammengehalten wird sie aber durch das Wort und das Beispiel ihrer Lehrer.

Die wenigen Hoheliedkommentare, die bis zum Ende des 11. Jahrhunderts geschrieben wurden, fassen im Grossen und Ganzen direkt auf Bedas Auslegung. So auch derjenige Haimos von Auxerre (gestorben um 855), auf welchem seinerseits der hier edierte Kommentar Brunos von Segni inhaltlich basiert.

### 1.3 Haimo von Auxerre und sein Hoheliedkommentar

Aus dem Leben Haimos von Auxerre ist nicht sehr viel bekannt; oft wurde er mit anderen Trägern dieses Namens verwechselt, vor allem mit Bischof Haimo von Halberstadt (gestorben 853).

Wahrscheinlich ist *Haimo Autissiodorensis monachus* schon im Knabenalter in das Kloster Saint Germain bei Auxerre eingetreten; er hat u. a. bei Muretach, dem Grammatiker irischen Ursprungs, studiert und war ab ca. 840 selber Lehrer, unter anderem von Heiric von Auxerre, der seinerseits Remigius von Auxerre zu seinen Schülern zählte. Haimo wird heute allgemein als einer der wichtigsten karolingischen Exegeten und als Gründer der „Schule von Auxerre“ betrachtet.<sup>18</sup>

17 Also z.B.: *Sinagogae vox ad sponsum: Osculetur* [...].

18 Vgl. dazu z.B. den Artikel im Dictionnaire de Spiritualité [...] 7,1 von Henri BARRÉ: „Il faut reconnaître en lui le fondateur de cette école d’Auxerre, dont Héric et Remi seront les plus illustres représentants. Pour n’être pas entièrement neuve, sa méthode d’exégèse, sobre et précise, contribue beaucoup à fixer les lois du genre, et elle prépare la *Glossa ordinaria*.“

Dominique Iogna-Prat<sup>19</sup> hebt die weite Verbreitung von Haimos Schriften im ganzen Mittelalter und bis zum Beginn der Neuzeit hervor. Als Haimos wichtigstes Werk bezeichnet er dessen Kommentar zu den Paulusbriefen; die Art seiner Auslegung charakterisiert er wie folgt: „Haimo s'intéresse non pas aux *adversa*, mais aux *diversa*; c'est un adepte de l'*interpretatio pluralis* [...]“.<sup>20</sup>

Haimos Hoheliedkommentar ist die am stärksten überlieferte Auslegung dieses biblischen Buches im Mittelalter,<sup>21</sup> laut Rossana Guglielmetti<sup>22</sup> sind 130 Textzeugen nachgewiesen,<sup>23</sup> die zum grössten Teil anonym, etwa zu einem Viertel jedoch unter falscher Autorschaft überliefert sind. Von diesen falschen Zuschreibungen seien hier nur einige Namen aufgeführt, so diejenigen von Remigius von Auxerre, Beda, Cassiodor, Origenes, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und – in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts aus Neapel – Bruno von Segni.<sup>24</sup>

Gut vertreten ist Haimos Hoheliedkommentar vom 10. Jahrhundert an auch in glossierten Bibelhandschriften und so auch in der *Glossa ordinaria in Cantica Canticorum*.<sup>25</sup>

- 19 Dominique IOGNA-PRAT, 1991, S. 157–179; in diesem Sinne resümiert auch E. Ann MATTER (2007, S. 101) die Bedeutung dieses Kommentars mit der Feststellung, er sei „the most popular and influential medieval interpretation of this book of the Bible [...]“.
- 20 Diese Einschätzung steht allerdings in einem gewissen Gegensatz zu derjenigen von Claudio LEONARDI, 1991, S. 450.
- 21 Sumi SHIMAHARA (Hrsg.), 2007, S. 18.
- 22 Rossana GUGLIELMETTI, 2008 (2), S. 187–255.
- 23 Raffaele SAVIGNI (2008, S. 195) sieht einen Grund für die starke Verbreitung des Textes in dessen frühzeitiger Aufnahme im klösterlichen Umfeld.
- 24 Vgl. auch Burton VAN NAME EDWARDS, *From Script to Print*, in: SHIMAHARA, 2007, *Études d'exégèse carolingienne* [...], S. 80. Der Autor weist darauf hin, dass 1651 in Venedig auch ein Druck des Kommentars unter Brunos Namen herausgegeben wurde (ebenda, S. 74).
- 25 Vgl. die Edition im CCCM von Mary DOVE, 1997, wo der *Index auctorum* (S. 442f.) eine eindruckliche Liste von zitierten Stellen aufweist.



Die falsche Zuschreibung des Kommentars durch den Universalgelehrten Johannes Trithemius († 1516) an Haimo von Halberstadt fand Eingang in Mignes *Patrologia Latina*.<sup>26</sup>

Was die Verarbeitung von Bedas Hoheliedkommentar durch Haimo angeht, so ist inhaltlich eine Tendenz zu noch stärkerer Gewichtung der ekklesiologischen Deutung festzustellen.<sup>27</sup>

Friedrich Ohly geht in der folgenden Gegenüberstellung mehr auf formale Aspekte ein:

Er [Haimo] macht sich weitgehend frei von Bedas Formulierungen, ist prägnanter im Ausdruck und drängt den Inhalt breiter Abschnitte fasslich kurz zusammen. Was sein Kommentar so im Einzelnen gewinnt, verliert er allerdings im Ganzen. Zwar bleibt der dramatische Aufbau bei ihm klar sichtbar, doch fallen die zusammenfassenden Rückblicke und Hinweise, die Beda vor neuen Abschnitten einflücht, um die Übersicht nicht verloren gehen zu lassen, bei Haimo weg. Die kompositionell tragenden Teile des Kommentars brechen zusammen, so dass mit dem Schwinden des Überblicks das Einzelne nur in seinem engen Bezüge auf das Textwort steht und im Zusammenhang gelockert ist. Gegenüber dem inneren Leben der Kirche tritt ihre auf die Welt bezogene Aufgabe hervor, [...].<sup>28</sup>

In aller Deutlichkeit stellt Leonardi<sup>29</sup> den gewaltigen Unterschied zwischen den beiden Werken vor Augen:

26 PL 117, Sp. 295–358, Wiederabdruck der Ausgabe von Gottfried HITTORP 1529; ein erstes Mal ist der Text in der *Patrologia Latina* jedoch unter der Autorschaft von Cassiodor (ca. 485–ca. 580) abgedruckt (PL 70, Sp. 1055–1106). Eine Wiedergabe des Textes von PL 117 (unter Bezeichnung von PL 70) bieten Henrike LÄHNEMANN und Michael RUPP (2004) im Apparat ihrer Edition von Williram's Hoheliedkommentar. Zu der folgenreichen Verwechslung durch Trithemius führt GUGLIELMETTI aus (2008, S. 188): „È con il *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum* di Giovanni Tritemio (1494) che il quadro si compromette gravemente, sia sul piano dell'identificazione dell'autore che su quello della lista delle opere [...]. Da questo momento la confusione dell'Aimone monaco esegeta con il vescovo tedesco, allievo di Alcuino e amico di Rabano, vizia in buona parte le più antiche edizioni a stampa delle sue opere [...].“

27 SAVIGNI, 2008, S. 194 und 224; diese Tendenz wird sich bei Bruno von Segni (beinahe) bis zur Ausschliesslichkeit verstärken.

28 Friedrich OHLY, 1958, S. 75.

29 Claudio LEONARDI, 1991, S. 450.

Bède partait du texte biblique pour donner une explication qui se référerait à d'autres passages pour indiquer diverses possibilités d'interprétations, liées à divers itinéraires mystiques; Haymon part du texte de Bède, l'abrège radicalement, de cinq pages il tire cinq lignes, à tel point que ce qui chez Bède était simplement des explications variées du même passage, chez Haimon donne l'impression, du fait de rapprochements brutaux, d'interprétations mutuellement exclusives.

In der neueren Forschung wird Haimos Kommentar oft auch als Quelle scholastischer Exegeten genannt, denn: „[...] on a relevé combien la présentation alternative d'autorité avait pu servir de matière première aux travaux scolastiques“.<sup>30</sup>

Bruno von Segni hat nicht nur Haimos Hoheliedauslegung für seinen eigenen Kommentar zu diesem alttestamentlichen Buch benutzt, sondern hat auch die Kommentare zu Jesaja und zur Apokalypse des karolingischen Exegeten zum Teil für seine eigenen entsprechenden Kommentare verwertet.<sup>31</sup>

Für die zweihundert Jahre, die auf Haimos Kommentar folgten, muss man von einer eigentlichen „Trockenzeit“<sup>32</sup> in der Hoheliedauslegung sprechen. „Aus den zweihundert Jahren von 850–1050 ist keine einzige neue Erklärung des Hohenliedes auf uns gekommen“, so die nüchterne Bilanz von Ohly.<sup>33</sup> Erst die Reformzeit habe „die ruhende und wohl auch gar schlafende Kraft der beiden so wenig schöpferischen Jahrhunderte“ wieder aufgeweckt.<sup>34</sup>

In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts – zeitlich nur etwa fünfzehn Jahre auseinander liegend – entstehen dann zwei Hoheliedkommentare, die beide mehr oder weniger ausschliesslich auf Haimo fussen, inhaltlich also zwei „Spätlinge“: Da ist zum einen derjenige von Williram, Abt des Klosters Ebersberg in Oberbayern. Seine *Expositio*

30 SHIMAHARA, 2007, S. 12f.; vgl. dazu auch LEONARDI, 1991, S. 451, der jedoch zur Vorsicht mahnt, eine direkte Linie „von Haimo bis zu Abaelard“ zu ziehen.

31 GUGLIELMETTI, 2008, S. 213 und 248.

32 Peter STOTZ, 1978, S. 3 [Nachdruck 2012, S. 127].

33 OHLY, 1958, S. 92; auch wenn der Verfasser die Absolutheit dieser Aussage im nächsten Abschnitt etwas relativiert, stellt er für den genannten Zeitraum ein Versiegen „jeder eigenen Auseinandersetzung mit dem Hohenlied“ fest.

34 Ebenda, S. 94.

in *Cantica Canticorum*, verfasst in den Jahren 1060–1065 und König Heinrich IV. gewidmet, ist als *Opus geminum*, ein Werk bestehend aus zwei – im Grunde selbständigen – Texten zum selben „Thema“ (hier dem Hoheliedtext),<sup>35</sup> angelegt: Das Ganze ist so gestaltet, dass der Vulgata-Text von der Paraphrase in leoninischen Hexametern zur Linken und dem Kommentar in lateinisch-deutscher Mischprosa zur Rechten „umgürtet“ wird, wie es der Verfasser selbst in der *Praefatio* ausdrückt.<sup>36</sup> Zu Willirams Kommentar schreibt Ohly:

Das Neue [...] liegt nicht im Inhalt, sondern in der Form seines Werks, welche zum erstmalig die metrische Gestalt der lateinischen Verse zusammen mit dem neuen Laut der Volkssprache in dem eigentümlichen Doppelklang von Vers und Prosa über dem Grundton der Vulgata hat hörbar werden lassen.<sup>37</sup>

Und den zweiten dieser beiden Kommentare hat Bruno von Segni verfasst. Er ist wie derjenige Willirams inhaltlich stark traditionsgebunden, und sein Verfasser beschreitet wie dieser neue Wege in der Form.

## 1.4 Bruno von Segni

### 1.4.1 Zur Biographie

Bruno wurde in der kleinen Ortschaft Solero in der Nähe der piemontesischen Stadt Asti<sup>38</sup> in eine Familie niederen Standes geboren.<sup>39</sup> Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, muss aber aufgrund verschiedener An-

35 Bernhard PABST, 1994, S. 13, spricht bei der Bestimmung der Textsorte *Opus geminum* sogar von zwei selbständigen Werken, das eine in prosaischer, das andere in metrischer Form, die zu einem Doppelwerk kombiniert werden.

36 Henrike LÄHNEMANN/Michael RUPP, 2004, S. XII.

37 OHLY, 1958, S. 101/102.

38 Von daher erhielt er auch den Beinamen [*Bruno*] *Astensis*.

39 Ich stütze mich hier und im Folgenden vor allem auf Bruno NAVARRA (1980), Réginald GRÉGOIRE (1965) und Bernhard GIGALSKI (1898).

gaben in der Zeit zwischen 1045 und 1049 angesetzt werden. Seine Eltern übergaben ihn noch im Knabenalter dem zur Diözese Asti gehörigen Benediktinerkloster St. Perpetuo in der Nähe seines Geburtsortes.

Schätzungsweise in den Jahren 1064–1068 wurde Bruno in Bologna als *adolescentulus* zunächst in den Disziplinen von Trivium und Quadrivium ausgebildet und widmete sich dann der Theologie. In dieser Zeit entstand wahrscheinlich das von ihm mehrfach erwähnte, leider nicht erhaltene Erstlingswerk, eine kurze Erklärung des *Psalterium Gallicanum*. Bruno blieb noch einige Jahre in Bologna, verfasste weitere exegetische Schriften und erlangte die Doktorwürde.

Um das Jahr 1075 kam er – vielleicht nach einem kurzen Aufenthalt in seiner Heimat Asti – nach Siena, wo er für die dortigen Kanoniker, in deren Gemeinschaft er lebte, den hier edierten Hoheliedkommentar verfasste.<sup>40</sup>

1079 ging Bruno nach Rom und wurde noch im selben Jahr auf Veranlassung Gregors VII. hin zum Bischof von Segni<sup>41</sup> ernannt. Er war ein entschiedener Verfechter der gregorianischen Kirchenreform und wurde Freund und Berater der Päpste Gregor VII., Viktor III., Urban II. (den er 1095/1096 nach Frankreich und an das Konzil von Clermont begleitete) und Paschalis II.

Im Jahre 1102 trat er – für seine Umgebung überraschend – in das Kloster Montecassino ein. Aus einem Brief Brunos an Paschalis II. geht hervor, dass es sich bei diesem Entschluss um das Einlösen eines Gelöbnisses handelte, welches er „vor vielen Jahren“ abgelegt hatte.<sup>42</sup> Dass er dieses Versprechen nicht früher eingelöst habe, sei „durch den Wahnsinn der Schismatiker“ bedingt gewesen; jetzt, da sich die Wogen ge-

40 In der Praefatio zu seinem Apokalypse-Kommentar schreibt er: *Senensibus vero canonicis, cum quibus et ipse qualiscunque canonicus victitabam, Cantica canticorum, prout potui, exposui* (PL 165, 605B).

41 Die Ortschaft Segni liegt 58 km südöstlich von Rom; der lateinische Name lautete Signia (deshalb auch *Bruno Signiensis*); das Bistum Segni wurde im 5. Jh. gegründet und 1981 mit dem Bistum Velletri vereinigt.

42 Bruno NAVARRA, 1980, S. 117; Navarra gibt hier eine italienische Übersetzung des Briefes aus der Klosterchronik von Montecassino (*Chronicon Casinense IV, 31*).

glättet hätten, bitte er um Erlaubnis zu diesem Schritt. Der Brief zeigt, dass sich Bruno tatsächlich aus dem „weltlichen Tumult“ zurückziehen und sich dem ruhigen Klosterleben widmen wollte: Er bittet den Papst demütig, ihn nicht dazu zu zwingen, „den ruhigen Hafen, in dem er unter der Führung Christi angekommen sei“, wieder verlassen zu müssen.

Der Papst erteilt ihm die Erlaubnis, unter der Bedingung, dass er weiterhin für die Erfüllung kirchlicher Aufgaben zur Verfügung stehe. Die Aufzählung der offiziellen Gesandtschaftsaufträge,<sup>43</sup> die Bruno auch während der folgenden Jahre jeweils in wichtiger Funktion wahrgenommen hat, zeigt, dass er diese Bedingung vollumfänglich erfüllt hat.

Im Jahre 1107 wählte ihn die Klostersgemeinschaft von Montecassino zum Nachfolger des verstorbenen Abtes Otto. Unter Brunos Führung, bis 1111, als dieser die Abtwürde niederlegen musste, konnte Montecassino seine grosse kulturelle Bedeutung beibehalten und seine Besitztümer vermehren.

In der Frage des Investiturprivilegs, die sich seit Februar 1111 zuspitzte, nahm Bruno eine kompromisslose Haltung ein und bezeichnete das Abkommen zwischen Paschalis II. und Heinrich V. als Häresie. In einem Brief an Paschalis vom Juni jenes Jahres bat er diesen, durch seine apostolische Autorität diese Häresie zu verurteilen, – er solle Erbarmen haben mit Gottes Kirche, mit der Braut Christi.<sup>44</sup>

Im August/September desselben Jahres erhielt er einen Brief des Papstes, der ihm künftig untersagte, Bischof und Abt zugleich zu sein. Paschalis stützte sich dabei auf die Vorschriften des Konzils von Clermont (1095), die eine Ämterkumulation verboten.<sup>45</sup> Zur selben Zeit erschien ein Kardinal Leo in Montecassino mit einem Brief an die

43 NAVARRA, 1980, S. 34–46.

44 Von diesem Brief ist eine Abschrift in dem Kodex erhalten, in welchem sich auch der Textzeuge R des hier edierten Kommentars befindet (vgl. auch Edward B. GARRISON, 1957/1958, S. 40 und den Abschnitt 1.10.1 in der vorliegenden Arbeit); NAVARRA, 1980, S. 127–129, gibt eine italienische Übersetzung des Briefes.

45 NAVARRA, 1980, S. 48, führt eine Reihe von möglichen Gründen an, weshalb man bis dahin bei Bruno in dieser Hinsicht eine Ausnahme gemacht hatte.

Mönche, der diese dazu anhielt, Bruno den Gehorsam zu verweigern und einen neuen Abt zu wählen. Nach handgreiflichen Auseinandersetzungen um seine Nachfolge<sup>46</sup> rief Bruno die Mönche in der Klosterkirche zusammen und sagte ihnen, er wolle nicht, dass es seinetwegen einen ernsthaften Konflikt zwischen ihnen und dem Papst gebe. Nachdem er die Abtinsignien abgelegt hatte, segnete er die Mönche und zog sich nach Segni zurück. Dort starb er elfeinhalb Jahre später, am 18. Juli des Jahres 1123. Bereits 1183 wurde er von Lucius III. heilig gesprochen.

#### 1.4.2 Bruno als Schriftsteller

Gigalski bezeichnet Bruno von Segni als den bedeutendsten Exegeten Italiens in dieser Zeit des Umschwungs.<sup>47</sup> Eine Zeit des Umschwungs war es einerseits in der Kirchenpolitik, andererseits aber auch auf dem Feld der Theologie, wo das dialektische Argumentieren neben der rein biblischen Theologie zunehmend an Bedeutung gewann. Bruno von Segni ist ein äusserst fruchtbarer Vertreter der alten Schule. Dabei kann es erstaunen, dass der unbeugsame Verfechter der gregorianischen Reform auch in seiner politisch aktiven Zeit, „man möchte sagen mitten im Feldlager“, <sup>48</sup> Musse fand für die Abfassung verschiedener Schriftkommentare.<sup>49</sup> Aber vielleicht war es eben gerade auch der Einsatz für die Reform, der sein Bestreben, *ad fontes* zu gehen, beflügelte.

Unter den exegetischen Schriften, die den umfangreichsten und auch bedeutendsten Teil seines Werks ausmachen, sind nebst dem vorliegenden Kommentar vor allem die Erklärungen zum Pentateuch,

46 NAVARRA, 1980, S. 49f.

47 GIGALSKI, 1898, S. X.

48 Ebenda, S. 114.

49 Auch Joseph de GHHELLINK, 1939, S. 107, beschreibt Brunos Œuvre als „au style clair, soigné, élégant remarquablement abondante dans une vie d'action aussi remplie“.

zum *Psalterium Romanum*, zu Hiob, den Evangelien und zur Johannes-Apokalypse zu erwähnen.<sup>50</sup>

Im Folgenden mögen uns einige ausgewählte Textabschnitte aus dieser Werkgruppe erste Einblicke in die Eigenart von Brunos Exegese gewähren.

Aus dem Kommentar zu *Exodus 30*, wo der Herr Moses Anleitungen zur Kultgestaltung gibt, stammt der erste Abschnitt. In Ex 30,36 erhält Moses den Auftrag, verschiedene Spezereien zu zerstoßen und zu vermischen und so ein Räucherwerk herzustellen und einen Teil davon vor das Offenbarungszelt zu legen. Bruno deutet die Stelle zunächst schriftmetaphorisch: Ein solch feines Pulver stellen wir dann her, wenn wir die Aussagen des Evangeliums genau erkunden, und indem wir sie durch wiederholte *ruminatio* zermahlen, gelangen wir zum geistigen Verständnis.<sup>51</sup> Ebenso wie nämlich die Aromen, wenn sie zerrieben werden, süßer riechen, so verströmt auch die Heilige Schrift einen umso süßeren Geruch, je mehr sie im Geiste durch Zermahlen und Wiederkäuen ausgekostet wird. Anschliessend legt er dar, was es bedeutet, davon vor das Offenbarungszelt zu legen, nämlich so viel, als dem Neuen Testament das Alte zur Seite zu stellen. Das Neue Testament steht gewissermassen vor dem Alten, insofern das Alte zu seiner Verteidigung vom Neuen bestätigt wird.

Er fährt weiter:

[...] sicut enim evangelium testimonium est ecclesiae, ita et lex testimonium est tabernaculi et ibi quidem, id est in testimonio, in sacris voluminibus apparet Dominus Moysi, quia sanctarum scripturarum documentis Deum

[...] so nämlich, wie das Evangelium die Offenbarung ist für die Kirche, so ist das Gesetz die Offenbarung für die Stiftshütte, und dort, das heisst in der Offenbarung, in den heiligen Schriften, erscheint der Herr dem Moses, weil wir durch die

50 Gesamthaft befinden sich in PL 164 die Auslegungen zu folgenden biblischen Büchern: Genesis, Exodus, Leviticus, Deuteronomium, Hiob, Psalmen, Proverbia 31,10 und Cantica, in PL 165 zu den vier Evangelien und zur Apokalypse.

51 PL 164, 364A.

cognoscimus. Vis videre Deum, vis eum cognoscere, vis audire loquentem? Lege Evangelia, lege Exodum, lege libros Moysi, lege apostolos et prophetas: hic enim apparebit tibi Dominus, hic eius potentiam et virtutem cognosces.

Dokumente der heiligen Schriften Gott erkennen. Willst du Gott sehen, willst du ihn kennen lernen, willst du ihn reden hören? Lies die Evangelien, lies den Exodus, lies die Bücher Moses, lies die Apostel und die Propheten: Da nämlich wird dir der Herr erscheinen, da wirst du seine Macht und Kraft kennen lernen.

Wir sehen hier zum einen, wie der Autor in seiner allegorischen Auslegung im ersten – hier paraphrasierten – Teil die Konkreta des Primärtextes feingliedrig auf die Sachebene (die Schriftauslegung) überträgt; so trifft er zum Beispiel mit dem Wort *ruminatio* bzw. *ruminare* genau das „Scharnier“, bzw. das Bindeglied zwischen Bild und Sachbereich. Der zweite – hier im Wortlaut wiedergegebene – Teil führt unter anderem vor Augen, wie Bruno durch belebende rhetorische Mittel wie direkte Anrede an den Leser die Gefahr der Langatmigkeit vermeidet und eine erfrischende Unmittelbarkeit evoziert. Beide hier aufgezeigten gestalterischen Mittel werden wir auch im vorliegenden Kommentar wieder antreffen.

Als nächstes Beispiel möge ein Abschnitt aus dem Kommentar zum Evangelium nach Matthäus dienen; es geht um die Auslegung von Mt 2,9ff., wo davon die Rede ist, wie die Magier dem Stern bis nach Bethlehem folgen: Bruno führt hier aus, dass dieser Stern gesprochen habe (*stella loquebatur magis, sicut istae litterae loquuntur nobis*), und er formuliert die Aussage des Sterns:<sup>52</sup> „Hier ist der Knabe, [...] in diesem kleinen Körper ist der verborgen, der überall ist und der alles erfüllt.“ Die Magier hätten sich gefreut, nicht einfach, weil sie den Stern gesehen, sondern weil sie dessen Sprache verstanden hätten:

Gaudebant igitur non propter stellam, sed propter stellae signi-

Sie freuten sich also nicht wegen des Sternes, sondern dessentwe-

52 PL 165, 80C–81A.



ficatum. ET INTRANTES DOMUM, INVENERUNT PUERUM CUM MARIA MATRE EIUS, ET PROCIDENTES ADORAVERTUNT EUM. ET APERTIS THESAURIS SUIS, OBTULERUNT EI MUNERA, AURUM, THUS ET MYRRHAM. Quanta tunc exsultatio tibi fuerit, o virgo beatissima, quis cogitare valeat? quoniam eum, quem nuper genueras, iam quasi dominum adorari videbas. Suscipe prima munera filii tui; suscipe tributa quae ei solvuntur; [...]

gen, was der Stern bedeutete. UND ALS SIE IN DAS HAUS GINGEN, DA FANDEN SIE DEN KNABEN MIT MARIA, SEINER MUTTER, UND SIE FIELEN NIEDER UND BETETEN IHN AN. SIE ÖFFNETEN AUCH IHRE SCHÄTZE UND BRACHTEN IHM GESCHENKE DAR: GOLD, WEIHRAUCH UND MYRRHE. Wer kann sich ausdenken, o überaus glückselige Maria, wie gross dein Frohlocken war, da du sahst, dass der, den du gerade erst geboren hattest, schon wie ein Herr verehrt wurde? Nimm die ersten Geschenke deines Sohnes entgegen, nimm die Gaben entgegen, die ihm dargebracht werden; [...]

Hier wird nun also nicht der Leser, sondern eine zentrale Person der Heilsgeschichte direkt angesprochen. Aber indem wir beim Lesen diese Fragen zusammen mit dem Autor – im Tempus des Präsens – an Maria stellen, bewirkt auch dieses rhetorische Mittel einen unmittelbaren Bezug zwischen uns und dem erzählten Geschehen. Durch diese Anrede an Maria und die Thematisierung ihrer Gefühle – dazu sagt der Primärtext an dieser Stelle nichts – bringt der Autor eine zusätzliche Perspektive und damit mehr Plastizität in die Geschichte. Auch diesen beiden Verfahren, welche die emotionale Beteiligung des Lesers erhöhen: der direkten Anrede von Figuren aus der Heilsgeschichte wie auch dem Einbezug der psychologischen Dimension, werden wir im vorliegenden Kommentar wieder begegnen.

Abschliessend soll uns eine Stelle aus Brunos Apokalypse-Kommentar<sup>53</sup> noch einmal – hier schon am Anfang des Auslegungsabschnitts – die Einbeziehung des Lesers und damit die paränetische

53 PL 165, 611C–612A.

Qualität seiner Exegese vor Augen führen. Es geht um Apc 1,10–13, wo der Verfasser eine erste Vision wiedergibt: Er habe hinter sich eine Stimme gehört, die ihm aufgetragen habe aufzuschreiben, was er sehe, und das Geschriebene an die sieben Gemeinden zu schicken. Da habe er sich umgewandt, um die Stimme zu sehen, und sieben goldene Leuchter gesehen, in deren Mitte „einen, der ähnlich war einem Menschensohne; der trug ein langes Kleid und um die Brust einen goldenen Gürtel.“

In seiner Auslegung greift Bruno zunächst das Sich-Umwenden auf und deutet es als eine Änderung in der geistigen Einstellung zum Wahrgenommenen: Johannes habe sich zuerst dem geistigen Verständnis zugewandt, und dann habe er die Stimme verstanden. „Wende auch du dich um, wer immer du bist, der du diese Weissagung zu begreifen begehrt!“, ruft er dem Leser zu und fährt fort:

Septem autem candelabra aurea, sicut in sequentibus demonstratur, septem sunt ecclesiae, quas saepius memoravit. Et merito candelabris ecclesiae comparantur super quas, ut caeteris lumen praebeant, quasi lucernae episcopi constituuntur. Unde et in Evangelio Dominus ait: „*Nemo lucernam accendit, et ponit eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.*“ (Mt 5,15) Quae ideo aurea fuisse memorantur, quoniam sicut aurum omnibus metallis praefertur, ita et ecclesia fulgore sapientiae et integritate fidei et incorruptione virtutum cunctis nationibus melior est. In medio autem similis filio

Die sieben goldenen Leuchter aber sind, wie im Folgenden gezeigt wird, die sieben Kirchen, die er schon verschiedentlich erwähnt hat. Und zu Recht werden die Kirchen, über welche die Bischöfe sozusagen als Lichter eingesetzt sind, mit den Leuchtern verglichen, damit sie den anderen Licht gewähren. Deshalb sagt auch der Herr im Evangelium: „*Niemand zündet ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern man stellt es auf den Leuchter, damit es allen leuchte, die im Haus sind.*“ (Mt 5,15) Diese Leuchter seien golden gewesen, wird gesagt; so wie nämlich das Gold allen übrigen Metallen vorgezogen wird, so ist auch die Kirche durch den Glanz ihrer Weisheit,

hominis videtur, per quem Christum intelligimus, qui perfectus Deus, perfectusque homo est.

durch die Lauterkeit des Glaubens und durch die Unantastbarkeit ihrer Tugenden allen anderen Gemeinschaften überlegen. In der Mitte aber ist einer zu sehen, der ähnlich ist dem Menschensohne, unter dem wir Christus verstehen, der vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist.

Inhaltlich zeigt diese Stelle, wie für Bruno überall in der Heiligen Schrift von der Makellosigkeit der Kirche die Rede ist und deren Glaubensgrundsätze zur Sprache kommen.

Brunos Ansehen als Exeget in seiner Zeit wird nicht zuletzt durch die ausgesuchte Überlieferungsgemeinschaft illustriert, in der sich einer der beiden Haupttextzeugen des hier edierten Hoheliedkommentars, die Handschrift *R*, befindet. Im selben Kodex aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts finden sich Abschriften folgender Texte: der Übersetzungen des Traktats des Origenes über das Hohelied von Hieronymus und Rufinus; der Auslegungen zum Hohenlied des Ambrosius (*ex libris eius collecta*) sowie der Hoheliedauslegung Gregors des Grossen. Im Anschluss an Brunos Kommentar sind in diesem Kodex schliesslich noch vier seiner Briefe enthalten.

Nebst exegetischen Schriften verfasste Bruno zahlreiche Homilien und Sermones; er war offenbar ein begnadeter und geübter Prediger, wie sich ja auch der vorliegende Hoheliedkommentar an manchen Stellen durch predigthafte Lebendigkeit auszeichnet.

Auch bei den sechs *Libri sententiarum* handelt es sich um Predigten, die aber nicht alle gleichermassen für den mündlichen Vortrag konzipiert waren.<sup>54</sup> Thematisch stellen diese sechs Bücher einen Abriss von Brunos Ekklesiologie dar. Im Prolog zum ersten Buch<sup>55</sup> gibt er einen Überblick über die Präfigurationen der Kirche im Alten Testament; der Abschnitt zeigt, dass er die Kirche zwar grundlegend als

54 GRÉGOIRE, 1965, S. 95f.

55 PL 165, 875D.

*Sponsa Christi* auffasst, dass aber nicht nur Frauengestalten typologisch auf die Kirche verweisen können:

Cum sint multa et pene innumera-  
bilia in divinis voluminibus,  
quae sponsam Christi sanctam  
ecclesiam significant, quaedam  
tamen sunt, in quibus eius laudes  
et maiora sacramenta manifes-  
tius et plenius contineri videntur.  
Ut v.g. paradus cum arboribus  
fluminibusque suis, sicut et arca  
quam ex Dei praecepto Noe fab-  
ricavit. Similiter autem taber-  
naculum quod Moyses constru-  
xit. Similiter et templum quod  
aedificavit Salomon. Per mulie-  
rem quoque figuratur Ecclesia,  
quod Cantica canticorum mani-  
feste demonstrant. Civitas quo-  
que sancta Jerusalem et basilicae  
quae nunc ab episcopis ubique  
dedicantur Ecclesiam Dei aperte  
significant.

Wenn auch viele, ja beinahe unzäh-  
lige Dinge in den göttlichen Schrif-  
ten die Braut Christi, die heilige  
Kirche, bedeuten, so gibt es darun-  
ter doch gewisse, in denen ihr Lob  
und die wichtigeren Glaubenswahr-  
heiten augenscheinlicher und voll-  
ständiger enthalten zu sein schei-  
nen. So zum Beispiel das Paradies  
mit seinen Bäumen und Flüssen,  
sowie auch die Arche, welche Noah  
auf Geheiss Gottes hin verfertigte.  
Ebenso die Stiftshütte, die Moses  
errichtete. Ebenso auch der Tempel,  
den Salomon erbaute. Auch durch  
die Frau wird die Kirche dargestellt,  
wofür das Hohelied den deutlichen  
Nachweis liefert. Auch das heilige  
Jerusalem und die Basiliken, die  
heutzutage überall von den Bischö-  
fen geweiht werden, stellen vor aller  
Welt die Kirche Gottes dar.

Das erste Kapitel handelt dann *de paradiso*, das zweite *de arca Noe* [...].

Erwähnenswert aus Brunos schriftstellerischem Werk sind schliesslich noch die Biographie über Papst Leo IX. und die Abhandlung *Libellus de simoniacis* (um 1094), in welcher er die Frage nach der Gültigkeit der von Simonisten, Schismatikern und Häretikern gespendeten Sakramentshandlungen erörtert.

## 1.5 Zwei Besonderheiten von Brunos Hoheliedkommentar

### 1.5.1 Die Verknüpfung mit der „Tüchtigen Frau“ aus Prv 31,10–31

Die ersten auslegenden Worte von Brunos Hoheliedkommentar (zu *Osculetur me osculo oris sui*) lauten: *Vox predictae mulieris*. Mit der „vorgenannten Frau“ ist die *mulier fortis* aus Prv 31,10–31 gemeint, deren Kommentar in allen drei erhaltenen Handschriften dem Hoheliedkommentar vorangestellt ist.

Die Perikope Prv 31,10–31, die das Buch der Sprichwörter abschliesst, bildet zusammen mit dessen erstem Teil (Kap. 1–9) einen Deuterahmen, insofern als in diesem ersten Teil die Weisheit als eine Frau dargestellt wird, zu der die „tüchtige Frau“ des Schlussteils in einem Affinitätsverhältnis steht.<sup>56</sup> „Damit stehen am Anfang und am Ende des Buches weibliche „Gestalten“, die den männlichen Adressaten Orientierung und Anhalt geben sollen.“<sup>57</sup>

In der mittelalterlichen Bibelauslegung wurden diese letzten 22 Aussprüche, welche die *Proverbia Salomonis* abschliessen, unter dem Titel *De muliere forti* öfters kommentiert, so auch von Beda Venerabilis in der Schrift *De muliere forti libellus*.<sup>58</sup> Bedas Auslegung beginnt mit den Worten: *Mulier fortis ecclesia catholica est*.

Dass Bruno von Segni nun die beiden Schrifttexte, in denen traditionsgemäss „allegorice“ von der Kirche die Rede ist, so eng verknüpft, stellt innerhalb der Kommentarliteratur eine Neuerung dar.<sup>59</sup> Im 12. Jahrhundert wird dann aber auch das St. Trudperter Hohelied diese Verknüpfung vornehmen. Dass eine solche allerdings auf der Hand lag, leitet Ohly aus der Tatsache ab, dass die „in alter Tradition ge-

56 Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in: Erich ZENGER et al.,<sup>3</sup>1998, S. 330.

57 Ebenda, S. 329; auch das Stichwort „Haus“ hat schon im ersten Teil eine wichtige Bedeutung, wo es heisst: „Frau Weisheit hat sich ein Haus gebaut“ (Prv 9,1).

58 PL 91, Sp. 1039–1052.

59 OHLY, 1958, S. 104.

festigte Lehre des Mittelalters“ besagte, dass Salomo das Hohelied als letztes Buch nach den Sprüchen und dem Prediger verfasst habe; hieraus erkläre sich ohne Weiteres der Übergang von der *mulier fortis* zum Hohenlied.<sup>60</sup>

Durch diese Verknüpfung setzt Bruno die Braut des Hohenliedes in ihrer allegorisch-typologischen Bedeutung also mit der *mulier* aus den Proverbia gleich, auch wenn uns das auf der Ebene des Literalsinns etwelche Mühe bereitet.<sup>61</sup>

### 1.5.2 *Der Text als Prosimetrum*

Eine Sonderstellung unter den zahlreichen Hoheliedkommentaren, unter den mittelalterlichen Schriften zur Biblexegese überhaupt, nimmt Brunos Kommentar durch die Tatsache ein, dass in ihn Gedichte eingelegt sind.<sup>62</sup> Der Prosatext wird immer wieder durch den Einschub von – insgesamt achtzehn<sup>63</sup> – Gedichten unterbrochen: Es liegt ein Prosimetrum vor, eine Form, die im Mittelalter zwar eine sehr lebendige Tradition hatte, mit welcher Bruno von Segni jedoch innerhalb der Biblexegese „absolutes Neuland“ betritt.<sup>64</sup>

Die Verteilung der Gedichte im Kommentar gestaltet sich wie folgt: Die ganze *Expositio de muliere forte*<sup>65</sup> bildet ein zusammenhän-

60 Im St. Trudperter Hohenlied heisst es: *Darnach begund er singin cantica cantorum*; vgl. OHLY, 1952, S. 223.

61 Was unsere Ansprüche an die Konsistenz eines solchen Kommentars – insbesondere auf der Ebene des Literalsinns – betrifft, so ist die Aussage von OHLY (1958, S. 11) über diese Textsorte bedenkenswert: „Keine andere Form der Theologie wird in ähnlicher Weise Argumente für scheinbar Widersprechendes an die Hand geben wie der Schriftkommentar, der, gleich dem Bibelwort selbst, kein geschlossenes System, sondern eine offene Welt schafft.“

62 STOTZ, 1978, S. 6 [130]; zu den Vers- und Strophenformen der Gedichte siehe ebenda, S. 7–11 [131–135] sowie PABST, 1994, S. 1050ff.

63 Nicht mitgezählt ist hier die kurze Verseinlage im Kommentar zu Ct 6,1.

64 PABST, 1994, S. 1050.

65 In der einzigen Handschrift, in der wir eine Überschrift vorfinden, in *R*, steht tatsächlich *forte* (statt *forti*).

gendes Prosastück und wird durch ein Gedicht abgeschlossen, welches in der Sprechhaltung der ersten Person Plural die vorausgehende Auslegung zusammenfasst und in Gebetsform ausklingt. Im eigentlichen Canticum-Kommentar entsprechen die Prosaabschnitte jeweils einem Abschnitt des Primärtextes mit – so angenommener – einheitlicher Sprecherrolle. Aus der unterschiedlichen Länge dieser Einheiten ergeben sich auch die unterschiedlich langen Prosastücke im Kommentar. Mit anderen Worten: Die Gedichte sind dort in den Kommentar eingefügt, wo im Primärtext ein Wechsel in der Sprecherrolle stattfindet oder angenommen wird. Somit kommt den poetischen Passagen eindeutig eine stoffgliedernde Funktion zu.<sup>66</sup> Einzig der letzte Kommentarteil (zu Ct 8,8–8,14) wird nicht mehr durch ein Gedicht abgeschlossen, sondern klingt als Prosaabschnitt mit einem Gebet aus. Auch die Schrift *De consolatione philosophiae* des Boethius, welche als Prototyp des Prosimetrum im Mittelalter galt,<sup>67</sup> endet mit einem Prosaabschnitt.

Was die Versformen betrifft, so weisen vier Gedichte (Nr. 2–5)<sup>68</sup> metrische, alle übrigen jedoch rhythmische Versmasse auf. Letzteres stellt einerseits in mittelalterlichen Prosimetren eine Seltenheit dar: Die eben erwähnte Vorbildfunktion der *Consolatio* brachte es mit sich, dass man viel eher metrische – und besonders oft boethianische – Versmasse wählte. Andererseits entspricht es einer allgemeinen Tendenz hin zu rhythmischer Dichtung und hat in Brunos Kommentar zudem spezifische Gründe, auf die noch einzugehen sein wird.

66 PABST, 1994, S. 1050.

67 Zur Wirkungsgeschichte der *Consolatio* im Mittelalter schreibt PABST (1994, S. 224ff.), in der Karolingischen Renaissance habe „sprunghaft“ eine intensive Beschäftigung mit der *Consolatio* eingesetzt. Im 10. und 11. Jahrhundert habe sich dann der Text „explosionsartig“ über ganz Europa ausgebreitet. Dabei wurde die Schrift durchwegs in christlichem Sinne ausgelegt – Boethius galt zunehmend als Märtyrer für den katholischen Glauben.

68 Das die *Expositio de muliere forte* abschliessende Gedicht wird hier als Nummer 1 gezählt.

Im Folgenden übernehme ich die Beschreibung der Versmasse der einzelnen Gedichte, wie sie Peter Stotz<sup>69</sup> vorgenommen hat.

Bei den Gedichten 2–5 handelt es sich um folgende metrische Versmasse:

- Nr. 2: Hexameter, leoninisch gereimt.
- Nr. 3: 4 Strophen zu je 4 Adoneen, paarweise gereimt. Stichischer Gebrauch von Adoneen: Boeth. cons. 1 carm. 7. Dieses Versmass ist in der Antike selten, im Mittelalter häufiger; Gruppierung der Adoneen zu Viererstrophen auch sonst verbreitet.
- Nr. 4: 9 Zeilen zu einem einsilbig-katalektischen daktylischen Trimeter (Hemiepes) und einem Adoneus. Vgl. Boeth. cons. 1 carm. 2 (erster Beleg), danach im Mittelalter nicht ganz selten.
  - Ohne Reim; an der Diärese muss nie Syllaba anceps angenommen werden.
- Nr. 5: Hexameter und akatalektische daktylische Tetrameter in epodischer Folge: 3 Verspaare. Vgl. Boeth. cons. 1 carm. 3 (erster Beleg), danach im Mittelalter selten, aber bis in die Renaissance hinein belegt. – Die Hexameter sind leoninisch gereimt. In den Tetrametern ist der 3. und 4. Fuss je rein daktylisch; Reim ist nicht gesucht.

Es folgen die Vers- und Strophenformen der rhythmisch gebauten Gedichte:<sup>70</sup>

- Nr. 1: 6 Strophen der Form 4 × 8 pp: die bloss rhythmisch bestimmte Nachbildung der ambrosianischen Hymnenstrophe (4 iambische Dimeter) mit geregelter Schlusskadenz. In der mittellateinischen Dichtung sehr verbreitet. Paarreim.
- Nr. 6: 4 Strophen der Form 4 × 8 p: die bloss rhythmisch bestimmte Nachbildung von Strophen zu 4 trochäischen Dime-

69 STOTZ, 1978, S. 8–10 [132–134].

70 Zur Darstellung der Zeilenform werden hier die von Dag NORBERG 1958 eingeführten Symbole verwendet: Zahl = Silbenzahl des Verses oder Halbverses, p = paroxytonische Schlusskadenz (xx), sogenannt fallender Versschluss / pp = paraproxytonische Schlusskadenz (xx̂), sogenannt steigender Versschluss.



- tern, wird noch in Nr. 10 verwendet, ferner in Nr. 14 mit einer anders gebauten 5. Zeile, in Nr. 17 mit einem Refrain. Paarreim.
- Nr. 7: 5 Strophen der Form  $4 \times 6$  p. Die Zeile 6p geht nicht auf ein metrisches Vorbild zurück. Als eine Art Prototyp dieser Strophenform hat der frühmittelalterliche Hymnus *Ave, maris stella* gewirkt. Paarreim.
  - Nr. 8: 3 Strophen der Form  $4 \times 7$  p: die bloss rhythmische Nachbildung von Strophen zu 4 katalektischen iambischen Dimetern. Paarreim.
  - Nr. 9: 16 Zeilen der Form  $7$  p +  $5$  p, ohne Strophengliederung. Seltene Zeilenart. Paarreim der Langzeilen.
  - Nr. 10: 2 Strophen der Form  $4 \times 8$  p. Paarreim. Vgl. Nr. 6.
  - Nr. 11: 14 Zeilen im allgemeinen der Form  $8$  p +  $7$  pp, der bloss rhythmischen Nachbildung trochäischer Septenare mit geregelter Schlusskadenz. In Vers 5 fehlt die Diärese, die den Vers gliedert: Form 15 pp. Paarreim der Langzeilen. Die durch Sinn und Reimbindung gebildeten Zweiergruppen können allenfalls als Strophen betrachtet werden.
  - Nr. 12: 5 Strophen der Form  $2 \times 7$  pp,  $3 \times (7$  pp +  $4$  p). Reim aabb.
  - Nr. 13: 5 Strophen der Form  $3 + 7$  pp,  $7$  pp,  $3 \times (4 + 7$  pp). Reim aabb.
  - Nr. 14: 9 Strophen der Form  $4 \times 8$  p,  $5$  p. Reim: aabbx (Schlusszeile ohne Reimbindung). Vgl. Nr. 6. Die Zeile 5 p ist die bloss rhythmische Nachbildung des Adoneus (siehe Nr. 3).
  - Nr. 15: 4 Strophen der Form  $2 \times 10$  p,  $3 \times 5$  p,  $6$  pp. Die Zeile 10 p entspricht dem rhythmischen Gerüst des katalektischen anapästischen Dimeters (Paroemiacus) ohne Auflösungen  $\cup\cup\cup\cup\cup\cup\cup$  (Syllaba anceps!); ob ein Zusammenhang damit besteht, ist laut Stotz<sup>71</sup> zweifelhaft. Zur Zeile 5 p siehe Nr. 14. Die Zeile 6 pp auch in Nr. 16 als Strophenabschluss. Reim: aabbx (Schlusszeile ohne Reimbindung).

71 STOTZ, 1978, S. 10 [134].

- Nr. 16: 6 Strophen der Form  $2 \times (5 \text{ p} + 8 \text{ p})$ , 6 pp. Paarreim der Langzeilen, Schlusszeilen ohne Reimbindung.
- Nr. 17: 6 Strophen der Form  $4 \times 8 \text{ p}$ , mit einem Refrain in Form eines katalektischen daktylischen Trimeters (Hemiepes). Im Strophenkörper Paarreim. Vgl. Nr. 6.
- Nr. 18: 5 Strophen im Allgemeinen der Form  $2 \times 7 \text{ pp}$ ,  $3 \times 9 \text{ pp}$ . In Strophe 2 hat Vers 1 die Form 7 p, die Verse 4 und 5 haben die Form 9 p. Reim aabbb.

Stotz gliedert die rhythmisch bestimmten Versmasse in folgende Gruppen:

- a) Reihen von Langzeilen, Paarreim: Nrn. 9. 11.
- b) Langzeilenstrophen (Paarreim) mit andersartiger schliessender Kurzzeile ohne Reimbindung: Nr. 16.
- c) Blockförmige Strophen: Strophen, in welchen eine eher kurze Zeile je viermal gesetzt ist, Paarreim: Nrn. 1. 6. 7. 8. 10.
- d) Dasselbe, jedoch mit andersartiger schliessender Kurzzeile ohne Reimbindung: Nrn. 14.<sup>72</sup> 17.
- e) Strophenkörper aus mehreren Zeilenarten: Zeilen 1/2 gleich (Nr. 13) oder gleich ausgehend, Zeilen 3–5 gleich, Reim aabbb: Nrn. 12. 13. 18.
- f) Dasselbe, jedoch zusätzlich mit andersartiger schliessender Kurzzeile ohne Reimbindung: Nr. 15.

Insgesamt sind Brunos rhythmische Versmasse für jene Zeit neuartig; bemerkenswert sind dabei vor allem die unter e) und f) fallenden Formen, bei welchen – obwohl ihnen ein und derselbe Bautyp zugrunde liegt – ganz unterschiedliche Wirkungen zustande kommen.

Metrische Formen finden wir also in den ersten vier Gedichten des Canticum-Kommentars, rhythmische in allen übrigen. Was aber hat Bruno veranlasst, mit Gedicht 6 zur rhythmischen Form überzugehen?

72 Das Gedicht Nr. 14 wird in formaler Hinsicht ausführlich besprochen in STOTZ, 1982, S. 387f.

Es fällt auf, dass diese rhythmischen Gedichte dem Wortlaut des Primärtextes ungleich näher stehen als die metrischen, ja, es lässt sich das Bestreben erkennen, gewisse Wendungen des Canticums möglichst wenig verändert in das Gedicht zu übernehmen, so zum Beispiel bei Nr. 6: *Sicut inter ligna malum* (Ct 2,3: *sicut malum inter ligna*). Stotz vermutet, „dass Bruno sich zuweilen vom Rhythmus dieser Prosastellen zur Wahl oder Erfindung einer bestimmten Versform habe anregen lassen. Dies entspräche einem Vorgang, welcher in der mittellateinischen Dichtung auch anderweitig zu beobachten ist“.<sup>73</sup>

## 1.6 Die Gedichte des Kommentars unter inhaltlichem Aspekt

Was die inhaltliche Bearbeitung des Stoffes in den Gedichten und durch sie betrifft, so ist zunächst festzuhalten, dass Bruno im Unterschied zu Boethius keine Vorliebe dafür zeigt, den Schlussgedanken der Prosapassage wieder aufzunehmen.

Für eine genauere Analyse führe ich hier die von Stotz eingeführte und von Pabst – unter Umstellung der Reihenfolge – übernommene Unterscheidung dreier Verfahren in Brunos Kommentar an.<sup>74</sup>

- A: die „Umsetzung des biblischen Wortlauts“
- B: die „Umsetzung biblischer Personenrede mit ihr anverwandelter Ausdeutung“ („Selbstausslegung des Wortes“)
- C: die „Umsetzung von Kommentarmaterial“

Häufig findet sich eine Mischung von zweien dieser Verfahren in einem Gedicht. So ist etwa das Verfahren A nur in Nr. 6 rein verwirklicht.

73 STOTZ, 1978, S. 11 [135].

74 STOTZ, 1978, S. 12 [136]f.; PABST, 1994, S. 1052.

Am häufigsten (in fünf Gedichten: Nrn. 7; 9; 10; 15; 18) trifft man das, was Pabst als Typus „A-“ bezeichnet.<sup>75</sup> Hier wird zwar überwiegend der reine Bibeltext in Versform gegossen, doch treten an einigen Stellen Ausdeutungen dazu, die in den Kontext der biblischen Personenrede eingefügt werden. Den Mischtyp A-B (etwa gleich viel von A wie von B) findet man in vier Gedichten (Nrn. 8; 11; 13; 17).

Ebenfalls in vier Gedichten liegt Typ B (reine „Selbstausslegung des Wortes“) vor; interessant ist die Beobachtung, dass die beiden metrischen Gedichte dieses Typs (Nrn. 2; 5) jeweils nur einen einzelnen Satz aus dem in Prosa behandelten Canticumtext herausgreifen und diesen durch eine längere Ausdeutung ergänzen, während in den zwei rhythmischen Passagen der grösste Teil des betreffenden Originaltextes in poetische Form gegossen und durch kurze Deutungen ergänzt wird.

Gedicht Nr. 3, *Virgo beata, mirificata, sponsa pudica, dulcis amica*, [...], bezeichnet Pabst als Typus „B-“: Die Sprechersituation des Originals wird zwar beibehalten (vgl. Ct 1,7: *Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres*, [...]), aber der Wortlaut des Canticums wird vollständig durch einen anderen, deutenden Text ersetzt.

Die Umsetzung von Kommentarmaterial (Typus C) findet man ausser bei dem die Expositio abschliessenden nur noch in zwei Gedichten: Nr. 4 (*Omnia qui fecit sumere carnem dignatus* [...]) und Nr. 12 (*Dicimus aecclesiam sponsam regis regiam* [...]).

Zum inhaltlichen Aspekt der Verspartien bleibt nachzutragen, dass darin zuweilen auch Deutungen vorkommen, die im vorangehenden Prosateil keine Entsprechung haben, sondern direkt auf Haimos Auslegung zurückgehen.<sup>76</sup>

Zurückkommend auf die Frage, weshalb Bruno mit dem 5. Gedicht des Ct-Kommentars plötzlich von der metrischen zur rhythmischen Form übergeht, ist die Feststellung aufschlussreich, dass zehn der dreizehn rhythmischen Gedichte den Typen A, A- und A-B ange-

75 PABST, 1994, S. 1053.

76 STOTZ, 1978, S. 7 [131]; PABST 1994, S. 1055.

hören, kein einziges der metrischen Gedichte aber diese Verfahrensweisen beinhaltet. Pabst schliesst daraus, in Übereinstimmung mit der Vermutung von Stotz, dass Bruno nach dem vierten Gedicht erkannt habe, dass sich die Worte der Bibel nicht oder nur schlecht in die metrischen Masse des Boethius fügen liessen, und so sei er zu dem flexibleren Medium des Rhythmus übergegangen, das für seine Konzeption besser geeignet war.<sup>77</sup> Somit erscheint der Wechsel der Form nicht einfach willkürlich, sondern mit ihm geht ein Wandel in Inhalt und Funktion der Gedichte einher.

Die Tatsache, dass auch die *Expositio de muliere forte* mit einem Gedicht in rhythmischer Form abgeschlossen wird, legt die Vermutung nahe, dass Bruno diese als ganze erst nachträglich dem Hoheliedkommentar vorangestellt<sup>78</sup> oder aber diesem Teil seiner Schrift erst nachträglich ein Gedicht hinzugefügt hat.<sup>79</sup>

Aufgrund der hier zusammengetragenen Beobachtungen lässt sich sagen, dass Brunos Werk in hohem Masse der Definition des prosimetrischen *Modus scribendi* entspricht, wie sie Bernhard Pabst in der Einleitung zu seiner grossen Untersuchung formuliert, wonach Prosa- und Verspartie je einen Teil zur Gesamtaussage einer Sinneinheit innerhalb eines Werks beitragen.<sup>80</sup>

Resümierend würdigt Stotz<sup>81</sup> die Leistung Brunos von Segni durch die Wahl der prosimetrischen Form für seinen Hoheliedkommentar wie folgt: „Erstens hat er sich dazu entschlossen, die literarischen Traditionen des Prosimetrum auf die Biblexegese anzuwenden, und, zweitens, dazu – im Windschatten des mitlaufenden Kommentars, welcher

77 PABST, 1994, S. 1055.

78 STOTZ, 1978, S. 8 [132].

79 So meine Vermutung, da der Ct-Kommentar mit *Vox predictae mulieris* ja gleich zu Beginn die *Expositio* wieder aufnimmt.

80 PABST, 1994, S. 12, definiert das Prosimetrum – abgrenzend gegenüber Texten, bei denen Prosa- und Verseile aus anderen Gründen in Kombination vorkommen – als „literarische Darstellungstechnik, die allein auf der bewussten Entscheidung eines Autors beruht, die (unterschiedlichen) Gestaltungsmöglichkeiten von Prosa und Vers innerhalb *einer* Sinneinheit, die kleiner ist als das Werk (bzw. Buch) als ganzes, nebeneinander zu nutzen.“

81 In: GUGLIELMETTI, 2008, S. 421 f.

ja für die „rechte“, d.h. kirchlich gebundene Auffassung des Hohenliedes bürgte – das Wagnis lyrischer *littera*-Nachgestaltungen einzuziehen, bis hin zu dem schönen, oft angeführten Lied *Quis est, qui pulsat ad ostium*.<sup>82</sup>

## 1.7 Hermeneutische Zwischenbetrachtung

Bevor wir uns nun mit Brunos Kommentar im Einzelnen befassen, wollen wir kurz innehalten und ein paar grundsätzliche Überlegungen zu dieser Art von Schriftauslegung anstellen.

Wir haben zu Beginn dieser Einführung die Nähe des Hohenliedes beziehungsweise der Elemente, die sich zu diesem Textkonglomerat zusammengefügt haben, zur altägyptischen (weltlichen) Liebesdichtung festgehalten. Keel, den wir in diesem Zusammenhang mehrfach zitiert haben und dem wir die wertvolle Darstellung von Entstehungsmilieu, „Sitz im Leben“ und zahlreicher kulturhistorischer Bezüge dieses alttestamentlichen Buches verdanken, schreibt in dem Kapitel „Die typologische und allegorische Verfremdung“: „Zu welch willkürlichen, unbefriedigenden und häufig himmelschreiend grotesken Resultaten das „tiefere“ Verständnis der Allegoristen führte, ist in jeder Geschichte der Auslegung des Hhld. nachzulesen.“<sup>83</sup>

82 In einem Vortrag über „Erotische Dichtung in der Bibel, und was daraus geworden ist: das Hohelied im Mittelalter“, gehalten in den Jahren 2004 und 2005 (das Manuskript liegt mir vor), hielt STOTZ bezüglich der Bedeutung solcher Hohelied-Nachdichtungen für die Entwicklung der lyrischen Dichtung, – genauer: bezüglich des „Wiederaufleben[s] von altorientalischer Lyrik im höfischen Europa des Hochmittelalters“ – fest, „dass im Hoch- und Spätmittelalter das Hohelied die geistliche, ja sogar die weltliche Lyrik machtvoll angeregt hat. In lateinischen wie dann auch in volkssprachlichen Dichtungen hat man die liedhaften Elemente dieser biblischen Textgruppe erneut aufleben lassen, oft ganz unbeschwert von der Bedeutungsfracht, welche die kirchliche Tradition diesen Texten geglaubt hatte aufladen zu müssen.“

83 KEEL, 1986, S. 16.

Dieser Einschätzung ist zunächst einmal entgegenzuhalten, dass seit der Aufnahme dieses Textes in den Kanon der Heiligen Schrift die Erwartung der Rezipienten, (auch) hier werde etwas über Gott und des Menschen Verhältnis zu ihm ausgesagt, nicht einfach als absurd abgetan werden kann. Ludger Schienhorst-Schönberger<sup>84</sup> drückt es so aus: „Die Bedeutung eines Textes wird u. a. durch den jeweiligen Kontext mitbestimmt. Durch unterschiedliche Kontextualisierungen gewinnt ein literarischer, und das heisst: ein in gewisser Weise immer „offener Text“ unterschiedliche Bedeutungen. Einem Leser, der das Hld. im Kontext der Heiligen Schrift liest, in der über weite Strecken vom Verhältnis Gottes zu seinem Volk gesprochen wird und dies auch in Begriffen und Metaphern von Liebe und Ehe (vgl. Hos 2; Jer 2; Ez 16; 23), legt sich ein allegorisch-typologisches Verständnis durchaus nahe.“

Darüber hinaus verrät vielleicht die Redeweise von „Resultaten“ bei Keel eine einseitig moderne Auffassung von Exegese. Vielleicht suchten die vormodernen Ausleger gar keine „Resultate“ in unserem Sinne? Paul Michel beschreibt deren Vorgehen wie folgt:<sup>85</sup> „Die alten Exegeten suchen [...] nicht (und vor allem nicht zielstrebig) von einem Designans ausgehend ein (zunächst noch unbekanntes) Designat, sondern sie lassen den Blick hin- und herschweifen: [...]“ Statt um „Resultate“ geht es so gesehen diesen Exegeten vielmehr um einen „Dialog zwischen allen Teilen des Textkorpus (der Heiligen Schrift, aber auch den Glaubenssätzen der *regula fidei*), mit dem diese Allbezüglichkeit aufgezeigt wird. Mit erstaunlicher Produktivität entdecken sie immer wieder überraschende Bezüge in dem Textkorpus.“<sup>86</sup>

Bezogen auf das Hohelied heisst das insbesondere, dass „der Sachbereich“ – nach unserem neuzeitlichen Verständnis – dieses Textes, die Liebenden, ebenso wie die Vergleiche, derer sie sich bedienen (zum Beispiel „wie eine Lilie zwischen Dornen“) für den mittelalterlichen Ausleger gleichermassen als Metaphern beziehungsweise Allegorien für die heilsgeschichtlichen Gegebenheiten gelten. „Die bildlosen

84 ZENGER u. a., 1998, S. 350.

85 Paul MICHEL/Hans WEDER, 2000, S. 37.

86 Ebenda.