

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Das Hohelied der Liebe



FREIBURG · BASEL · WIEN



Erweiterte Neuausgabe 2025

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025

Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Peter Weidl, Wittibreut

Satz: dtp studio eckart | Jörg Eckart

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02518-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84518-5

Inhalt

Vorwort zur Neuauflage	9
Vorwort zur Erstausgabe	21
Hinführung	23
Die Überschrift (Hld 1,1)	38
Das Lied der Lieder (1,1)	38
Von Salomo (1,1)	40
Prolog: Die Sehnsucht nach dem Geliebten (1,2–2,7)	42
Er küsse mich mit Küssen seines Mundes! (1,2–4)	42
Dein Name	44
Zieh mich hinter dir her / <i>Trahe me post te</i>	46
Der königliche Bräutigam	51
Schwarz, aber doch schön (1,5–6)	53
Zieh hinaus (1,7–8)	59
Einer Stute gleich bei Pharaos Streitwagen (1,9–11)	61
Mein Geliebter (1,12–14)	63
Bildliches Wissen	65
Metaphorische Rede	67
Sehnsucht nach höchster Lust?	70
Wie schön bist du! (1,15–17)	72
Ein Bett im Kornfeld?	74
Die Lilie des Scharon (2,1–3)	76
Krank vor Liebe (2,4–5)	79
Ordnung der Liebe	83
Nüchterne Trunkenheit	85

Bei den Hinden des Feldes (2,6–7).....	86
Weckt die Liebe nicht auf!	88
 I. Teil: Der Geliebte kommt (2,8–5,1)	91
Mein Geliebter kommt (2,8–9).....	93
Erhebe dich, meine Freundin! (2,10–13).....	95
Meine Taube in den Felsklüften (2,14).....	97
Weinberg-Verwüster (2,15)	99
Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein (2,16–17).....	101
Auf meinem Lager in den Nächten (3,1–5).....	103
Ich suchte ihn	105
Und fand ihn nicht	106
Die Wächter der Stadt.....	108
Im Haus meiner Mutter	110
Ein Hochzeitszug (3,6–11)	112
Der Friedenskönig	115
Vor dem Schrecken der Nacht	117
Die königliche Hochzeit.....	119
Schön bist du, meine Freundin (4,1–7)	121
Der Blick (4,8–9)	128
Sinnliche Wahrnehmung (4,10–11).....	131
Ein verschlossener Garten (4,12–15)	134
Die Rückkehr ins Paradies (4,16–5,1).....	136
 II. Teil: Getrennt und wieder vereint (5,2–8,4)	139
Der Kairos der Liebe (5,2–8)	140
Eine Gottesstatue (5,9–16).....	142
Wohin ist dein Geliebter gegangen? (6,1–3)	144
Einzig ist meine Taube (6,4–9).....	146
Wie die Morgenröte (6,9–10).....	149
Absteigende und aufsteigende Liebe (6,11–12).....	151
Die Aufhebung des Fluches (7,1–11)	153
Für dich aufbewahrt (7,12–14)	158
Wärest du doch mein Bruder! (8,1–4)	160

Epilog: Stärker als der Tod ist die Liebe (8,5–8,14)	164
Wer ist sie? (8,5)	165
Stark wie der Tod ist die Liebe (8,6)	167
Eine Flamme Jahs	169
Weder Tod noch Leben (8,7)	170
Schalom gefunden (8,8–10)	172
Die Eine und die Vielen (8,11–12)	174
Die Liebe bleibt (8,13–14)	177
Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8)	179
 Teresa von Avila: Meditationen über das Hohelied	 183
Das Hohelied als Ausdruck der Liebesmystik	184
Warnung vor einem faulen Frieden (<i>falsa paz</i>)	186
<i>Contemptus mundi</i> – die Geringschätzung alles Irdischen	188
 Literaturverzeichnis	 190

Vorwort zur Neuausgabe

„*Ordinavit in me caritatem* – Er ordnete in mir die Liebe“. Als ich vor zehn Jahren diesen Satz aus dem Hohelied (2,4) erklärte, konnte ich nicht ahnen, dass er in unseren Tagen zu einer Diskussion geführt hat, die sich bis in die Spitzen der Politik und der Kirche und bis in die Breite der Gesellschaft hinein erstreckte. Dass die Liebe zum Kern des christlichen Glaubens gehört, war allgemein bekannt, doch dass die Liebe der Ordnung bedarf, war aus dem allgemeinen Bewusstsein, auch dem der Kirche, weitgehend verschwunden. An die Stelle der geordneten Liebe (*ordo amoris*) trat eine Liebe, die keine Grenzen kennt. Nur eine solche Liebe, so war zu hören, entspreche der Radikalität der Botschaft Jesu. Warnende Stimmen kamen interessanterweise von außen, von Wissenschaften, die sich mit der Realität des menschlichen Lebens beschäftigen. „Wenn Frauen zu sehr lieben“ lautete der Titel eines Bestsellers der amerikanischen Ehe-therapeutin Robin Norwood aus dem Jahre 1985. Darin zeigt die Psychologin, wie Menschen ihre selbstlose Hingabe als Liebe verstehen, es sich in Wirklichkeit aber um eine Form von Beziehungssucht handelt, die sie in den Ruin treibt. Nach Ansicht der Therapeutin seien besonders Frauen dieser Gefahr ausgesetzt. Bereits wenige Jahre zuvor hatte der Psychologe Wolfgang Schmidbauer in seinem Buch „Die hilflosen Helfer“ aus dem Jahre 1977 unter dem Stichwort „Helfersyndrom“ ein ähnliches Phänomen beschrieben. Ein vom Helfersyndrom befallener Mensch ist so sehr auf seine Helferrolle fixiert, dass seine Hilfsbereitschaft bis zur Schädigung seiner selbst und zur Vernachlässigung von Familie und Partnerschaft führt. Aus einem schwachen Selbstwertgefühl heraus übersieht der Helfer die Grenzen des Möglichen und ignoriert nicht selten auch die Frage, ob seine Hilfe überhaupt erwünscht und sinnvoll ist. In der einschlägigen Fachliteratur wird von einem *pathologischen Altruismus* gesprochen. Wegen seines Bedürfnisses nach persönlicher oder gesellschaftlicher Anerkennung hängt das Selbstwertgefühl eines vom Helfersyndrom befallenen Menschen so sehr von Dank, Zuwendung

und Bestätigung durch den Hilfeempfänger und die Gesellschaft ab, dass er seine Hilfsbereitschaft auch dann nicht reduziert, wenn seine Hilfe gar nicht mehr benötigt wird oder er sich überlastet und ausgelaugt fühlt. Durch Selbstaufopferung befriedigt der an diesem Syndrom leidende Helfer sein Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Bestätigung.

Dass Menschen, die sich in ihrem Handeln am Gebot der Nächstenliebe orientieren, der hier genannten Gefahr in besonderer Weise ausgesetzt sind, dürfte kaum zu bestreiten sein. Größer noch dürfte die Gefahr sein, die von der erotischen Liebe ausgeht, wenn sie Grenzen überschreitet und die personale Würde des Menschen missachtet. Unter dem täuschenden Anschein des Guten richtet sie verheerende Verwüstungen an. Ganze Gesellschaften und Institutionen können von ihr befallen sein. Große Theologen wie Origenes, Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin und viele andere wussten um diese Gefahren: „Selbst Liebe ist nicht ohne Gefahr“, schreibt Origenes, „sie kann maßlos werden. Wer jemanden liebt, darf die Natur und die Motive der Liebe nicht aus den Augen verlieren und sollte den Partner nicht mehr lieben, als er es verdient [...]. Man muss auch der Liebe Zügel anlegen und darf ihr nicht erlauben, so frei auszuschweifen, dass sie schließlich in einen jähen Abgrund stürzt“ (Homilien zum Lukasevangelium, 25,1 und 6; FC 4/1, 269; 273). In seiner viel beachteten Enzyklika *Deus caritas est* – Gott ist die Liebe beklagt Papst Benedikt XVI., dass das „Wort ‚Liebe‘ [...] heute zu einem der meistgebrauchten und auch -missbrauchten Wörter geworden“ ist (Nr. 2). Der Philosoph Josef Pieper äußerte sich in ähnlicher Weise; er sieht die Liebe von zwei Seiten gleichermaßen bedroht: „Hemmnisse, die einen davon abhalten könnten, sich zum Thema ‚Liebe‘ überhaupt zu äußern, gibt es mehr als genug. Schließlich braucht man nur, beim Friseur, ein paar illustrierte Zeitschriften durchzublättern, um den dringenden Wunsch zu verspüren, das Wort ‚Liebe‘ auf absehbare Zeit nicht mehr in den Mund zu nehmen; nicht minder zu fürchten ist aber auch das in einem ganz anderen Winkel sich bereit haltende ‚jubilende Missverständnis‘ [Theodor W. Adorno], das die Wirklichkeit der Liebe, unrealistisch und überschwänglich, in nichts als lauter ‚Selbstlosigkeit‘ verdunsten lassen möchte“ (Josef Pieper, Über die Liebe, München 1972, 15).

Weil diese Ambivalenz seit der Ur-Sünde in der menschlichen Liebe angelegt ist, bedarf die Liebe der Ordnung. Mit der *Ordnung der Liebe* ist in diesem Zusammenhang nicht ein Zustand, sondern ein Geschehen gemeint. Das Wort „Ordnung“ (*ordo/regula*) ist hier kein statischer, sondern ein dynamischer Begriff, ein *nomen actionis*, ein Wort, das einen Prozess bezeichnet. An der besagten Stelle im Hohelied wird ein Vorgang beschrieben: „Er ordnete in mir die Liebe“. Derjenige, der die Liebe ordnet, ist der königliche Bräutigam, der die Geliebte in den Weinkeller geführt hat (Hld 2,4). Die christliche Tradition sieht in dem messianischen Bräutigam Christus. Dieser ordnet in der von ihm geliebten Braut, das heißt: in der Kirche sowie in der Seele eines jeden Einzelnen die Liebe. Sich dem ordnenden Wirken der göttlichen Liebe zu öffnen, setzt einen Prozess der Reinigung in Gang, der durchaus schmerzlich sein kann, der aber letztlich dazu führt, dass die Liebe zu der ihr innewohnenden Wahrheit findet, dass sie zu einer „Liebe in der Wahrheit“ wird – so der Titel einer weiteren Enzyklika von Papst Benedikt XVI. Sich der reinigenden Kraft göttlicher Liebe zu öffnen, gebiert im Menschen die Tugend, die das gute Handeln bewirkt und die nach Augustinus nichts anderes ist als die Ordnung der Liebe – *Virtus est ordo amoris*: „Denn auch die Liebe selbst, kraft deren man gut liebt, was zu lieben ist, muss in der rechten Ordnung geliebt werden, wenn in uns die Tugend wohnen soll, die den guten Wandel bewirkt. Man kann daher die Tugend meiner Ansicht nach kurz und gut definieren als die rechte Ordnung der Liebe; deshalb singt im heiligen Hohen Lied die Braut Christi, der Gottesstaat [2,4]: ‚Ordnet in mir die Liebe‘“ (Vom Gottesstaat, XV, 22).

Dass die Liebe das zentrale Thema des Hoheliedes ist, ist in der Forschung unumstritten. Wie diese Liebe jedoch näherhin zu verstehen ist, war und ist Gegenstand kontroverser Diskussionen. In der Hinführung (S. 23ff) habe ich einen Überblick über die Auslegungsgeschichte des Hoheliedes gegeben und die Position erläutert, die der hier vorliegende kleine Kommentar einnimmt. In den zurückliegenden zehn Jahren hat die fachwissenschaftliche Diskussion erneut Fahrt aufgenommen. Eine Reihe von Kongressen hat sich mit dem Hohelied befasst. Hingewiesen sei auf die von Pierre van Hecke, Annette Schellenberg und Ludger Schwienhorst-Schönberger

herausgegebenen Sammelbände, die neu in das Literaturverzeichnis aufgenommen wurden. Wer sich einen Eindruck von der aktuellen Diskussion verschaffen will, sei auf diese und weitere neuere Literatur verwiesen.

Das Hohelied als Symbol

Was die Grundausrichtung der im vorliegenden Kommentar vertretenen Auslegung betrifft, sehe ich mich durch die lebhaften Diskussionen der zurückliegenden zehn Jahre bestätigt. In ihnen wurde der quasi konsensuale Stand, wie er sich in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts eingestellt hatte, aufgebrochen. Das Hohelied, so wurde lange Zeit gesagt, besinge die erotische Liebe zwischen Mann und Frau und habe mit der ihr im Laufe der Auslegungsgeschichte zugeschriebenen religiösen Bedeutung ursprünglich nichts zu tun. Die religiöse Deutung galt noch vor wenigen Jahren als eine elegant verkleidete Verachtung des Textes. So würde heute kein Exeget mehr sprechen, zumindest dann nicht, wenn er die neueren Forschungen zur Kenntnis genommen hätte.

Die umfangreichste Studie, die in jüngster Zeit dazu beigetragen hat, eine allzu selbstsicher auftretende naturalistische Deutung des „Liedes der Lieder“ zu erschüttern, stellt die Dissertation der aus Deutschland stammenden und seit einigen Jahren in der USA lehrenden Exegetin und Theologin Nina S. Heereman dar: *„Behold King Solomon on the Day of his Wedding.“ A Symbolic-Diachronic Reading of Song 3,6–11 and 4,12–5,1 (BETL CCCXX), Leuven u. a. 2021.* Die These ihrer fast tausend Seiten umfassenden Monographie lautet: Das Hohelied ist von seiner ursprünglichen literarischen Bedeutung her gesehen ein zutiefst religiöses Werk. Ausgangspunkt ihrer Studie ist der bereits genannte Widerspruch zwischen einer fast zweitausendjährigen theologischen Auslegungsgeschichte auf der einen und einer hartnäckigen Bestreitung derselben von der modernen Exegese auf der anderen Seite. Spricht nach der theologischen Auslegung das Hohelied im Symbol der ehelichen Liebe vom Bund Gottes mit seinem Volk („covenant love“), so sieht die naturalistische Deutung im Hohelied nichts anderes als eine Sammlung profaner Liebesgedichte.

In diesem Konflikt der Interpretationen gelingt Nina S. Heereman eine neue Synthese, die zu einer vertieften Deutung sowohl der theologischen Tradition als auch des biblischen Textes in seinem ursprünglichen Sinn führt. An die Stelle eines rein allegorischen Verständnisses, wie es in der traditionellen jüdischen und christlichen Auslegung vorherrschte, setzt sie ein *symbolisches* Verständnis. Während das allegorische Verständnis in der Gefahr steht, die reale Liebe zwischen Mann und Frau lediglich als Sprungbrett in eine anders geartete, spirituelle Wirklichkeit zu benutzen, hält das symbolische Verständnis an der leiblichen Realität menschlicher Liebe fest, ohne in die Falle eines naturalistischen Reduktionismus zu tappen. Heereman hat sich eingehend mit den hermeneutischen Konzepten von metaphorischer, allegorischer und symbolischer Rede befasst. Alle drei Redeformen gehen vom Konzept zweier Bedeutungsebenen aus. Sie unterscheiden sich allerdings hinsichtlich der Frage, wie die Beziehung zwischen den beiden Ebenen näherhin zu bestimmen ist. Während die *Metapher* von einer primären auf eine sekundäre Bedeutungsebene springt („Alexander war ein Löwe in der Schlacht“), die primäre Bedeutungsebene also weitgehend hinter sich lässt, die *Allegorie* im Prinzip das Gleiche tut, allerdings die Beziehungen zwischen den Elementen der beiden Ebenen bisweilen recht willkürlich bestimmt – etwa wenn die beiden Brüste der Frau für das Alte und das Neue Testament gedeutet werden –, so geht auch das *symbolische* Verständnis von zwei Bedeutungsebenen aus, hält allerdings im Unterschied zum metaphorischen und allegorischen Verständnis daran fest, *dass beide Bedeutungsebenen eng miteinander verbunden sind und verbunden bleiben und miteinander interagieren*. Im *symbolischen* Verständnis eines Textes wird die primäre Bedeutung nicht zugunsten einer sekundären Bedeutung zurückgelassen. Ein in diesem Sinne symbolisches Verständnis, so Heereman, ist der angemessene Weg, das Hohelied zu verstehen. Ein rein allegorisches Verständnis führt nach Heereman zu einer „ontologischen Diskontinuität“ („ontological discontinuity“) zwischen dem Text und seiner Deutung. Das Hohelied ist nach Heereman symbolisch, nicht metaphorisch oder allegorisch zu verstehen.

Dieser Ansatz hat tiefgreifende Konsequenzen für Theologie und Anthropologie. Metaphern und Allegorien sind Eigenschaften

von Texten und Worten, Symbole sind ontologische Realitäten. Die durchaus offene Bedeutung eines Symbols wird von einem Autor nicht *gesetzt, sondern entdeckt*. Sie gründet in der Schöpfung, im Kosmos: „Having its roots in the profound structures of the cosmos, its meaning is not established but discovered by the author. Being a carrier of multiple surplus meanings, the significance of symbolic speech will always surpass the intentions of its author. This excess in meaning, however, is never arbitrary but is always ‚bound‘ to the ontology of the world. At the same time, symbols are historical and increase in meaning (or deploy more meanings) as they become ‚weight with freight‘ in the course of history. The phenomenology of symbol therefore invites a diachronic and not only text-immanent approach. While laden with a whole range of historically acquired meanings, symbols always remain open towards a greater revelation of their full scope of possible significances“ (Heereman, a. a. O., 826).

In meinen Ausführungen zum „Bildlichen Wissen“ (S. 65ff) und zur „Metaphorischen Rede“ (S. 67ff) bin ich nicht ausdrücklich auf den Begriff des Symbols eingegangen. Als Sinnbild gehört das Symbol zum bildlichen Wissen. Das Symbol ist „mit der Allegorie und der Allegorese verwandt“ (Katrin Kohl, *Metapher*, Stuttgart 2007, 100). Angeregt durch die Dissertation von Nina Heereman würde ich jetzt deutlicher zwischen Metapher, Allegorie und Symbol unterscheiden. Nach Katrin Kohl bezeichnet der Begriff *Symbol* „tendenziell ein konkretes Objekt – beziehungsweise eine wirkliche Handlung, einen geographisch bestimmbaren Ort, eine manuelle Geste usw. –, dem eine über seine unmittelbare Funktion hinausführende Bedeutung zugesprochen wird, ohne dass ihm damit die konkrete Identität genommen würde“ (a. a. O. 99). Diesem Verständnis zufolge würde ich im Anschluss an Nina Heereman jetzt deutlicher vom symbolischen als vom metaphorischen Verständnis des Hoheliedes sprechen. Im Hintergrund der unterschiedlichen Gewichtung stehen, wie ich am Ende dieser Einführung zur Neuausgabe andeute, weitreichende theologische und philosophische Implikationen. Das Symbol beruht bei aller historischen Konventionalität auf einer im Kern unwandelbaren Vorgabe. „Das Symbol konstituiert sich dieser Konzeption zufolge aus der Spannung zwischen einem tendenziell in der Natur beziehungsweise der Wirklichkeit gegründeten kon-

kreten Signifikanten und einem abstrakten, häufig durch Vielfalt gekennzeichneten Signifikat, wobei das konkrete Element eine von abstrakten Bedeutungen unabhängige Identität beibehält. Gegenüber der Metapher ist somit der ‚Herkunftsbereich‘ stärker konkretisiert und – besonders in modernen Varianten – aufgewertet, indem er nicht nur eine kognitive, sondern eine physische Gestalt hat und auch ohne Bezug auf einen ‚Zielbereich‘ existenzfähig ist. [...] Je dinglicher beziehungsweise wirklicher der Signifikant und je weniger konventionalisiert die Bedeutungen, desto weiter entfernt sich das Symbol von der Allegorie. [...] Jedes Ding in der natürlichen oder vom Menschen geschaffenen Welt lässt sich symbolisch interpretieren – Löwe, Adler, Rose, Eiche, Ring, Kreuz, Tempel usw. [...] – wobei besonders solche Dinge, deren symbolische Wertigkeit eine lange Tradition hat und weitgehende Anerkennung genießt, als bedeutungsträchtig erkannt werden“ (Kohl, a. a. O., 100f). Versteht man die Liebe zwischen Mann und Frau, wie sie im Hohelied besungen wird, als ein Symbol der Liebe zwischen Gott und seinem Volk, dann ist die damit gegebene Rollenverteilung weitaus natürlicher, als wenn man sie lediglich als eine Metapher versteht.

Die Entstehungsgeschichte des Hoheliedes

Eingehende Studien zur einschlägigen altorientalischen Literatur sowie Analysen und Vergleiche mit den in Qumran bezeugten Textformen und der Septuaginta führen Heereman zu einer Unterscheidung von vier *Stadien der Textentstehung*: Die Wurzel, aus der heraus das Hohelied hervorgegangen ist, ist das altorientalische Motiv der Heiligen Hochzeit (*hieros gamos*). Diese These wurde bereits in den 1920er Jahren vertreten, allerdings auf einer damals noch schmalen Basis vor allem sumerischer Texte aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. Da die Vermittlung dieser sehr alten Texte mit den weitaus jüngeren Traditionen Israels schwer zu erklären war, ließen die meisten Exegeten diese These bald wieder fallen und nahmen als engste Parallele zum Hohelied die aus dem Neuen Reich Ägyptens (ca. 13.–12. Jh.) stammenden vermeintlich profanen ägyptischen Liebeslieder an. Aufgrund von Studien des finnischen Alttestamentlers und Assyriologen Martti Nissinen hat sich inzwischen die Ausgangslage grund-

legend verändert. Er konnte eine Reihe neuassyrischer Texte aus dem Umfeld der Liebespoesie neu erschließen. Zeitlich fallen die Texte in das 9. bis 7. Jahrhundert, eine der produktivsten Phasen israelitischer Literaturgeschichte, da Israel und Juda unter dem Einfluss des neuassyrischen Reiches standen. Die engsten Parallelen zum Hohelied weist die *Liebeslyrik von Nabuï und Tašmetu* auf. Es handelt sich hierbei um eine poetische Komposition, in der der Gott und die Göttin ein Zwiegespräch führen, das gelegentlich von den Antworten eines Chores unterbrochen wird. Die Göttin lädt den Gott in ihr Heiligtum ein, das zum Ort wird, an dem die beiden ihre Liebe verkosten. In einem weiteren Abschnitt führt das Götterpaar einen Dialog, in dem die bevorstehende Liebeslust in einem Garten imaginiert wird. Der kultische Kontext dieser Dichtung ist nach Nissinen unbestreitbar (vgl. Martti Nissinen, Das Hohelied im Kontext akkadischer Liebeslyrik, in: Ludger Schwienhorst-Schönberger [Hg.], Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen [ÖBS 47], Frankfurt a. M. u. a. 2017, 89–117). Heereman greift diese und weitere Forschungen von Nissinen auf und zeigt, wie vor allem die israelitische Prophetie das im polytheistischen Kontext verankerte Motiv der Heiligen Hochzeit aufgreift und im Rahmen einer tiefgreifenden Transformation auf den Bund JHWHs mit seinem Volk überträgt. In Rezeption und zugleich kritischer Auseinandersetzung mit dem Motiv der Heiligen Hochzeit bahnten die Propheten, allen voran Hosea, einen Weg, den Bund zwischen Gott und seinem Volk nach dem Modell der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau zu verstehen – in seiner ganzen Dramatik von anfänglicher Erwählung und Vereinigung über Untreue und Trennung bis zur Aussicht auf eine (endgültige) Versöhnung. Die in der Forschung lange Zeit postulierte strikte Trennung zwischen prophetischer und weisheitlicher Literatur hat in den Texten selbst keine Grundlage; dies gilt insbesondere für die nachexilische Literatur, in der sich Prophetie und Weisheit wechselseitig durchdringen. Im letzten Abschnitt meines Kommentars („Gott ist die Liebe“) habe ich mit wenigen Strichen versucht, diesen Prozess nachzuzeichnen und zu zeigen, wie sich die Transformation des altorientalischen Motivs der Heiligen Hochzeit im Glauben Israels vollzog und wie sich dabei sowohl das Gottesbild als auch das Bild vom Menschen tiefgreifend neu formte.

Die alles entscheidende zweite Phase in der Entstehungsgeschichte des Hoheliedes bezeichnet Heereman als „Salomo-Jerusalem-Redaktion“. Bei ihr handelt es sich um einen weiteren Schritt der israelitischen Rezeption und Interpretation des Motivs der Heiligen Hochzeit. Mit dieser Redaktion rücken König Salomo und die Stadt Jerusalem in das Zentrum des Geschehens. Hld 3,6–11 beschreibt einen Hochzeitszug. In einer beeindruckenden Dichte formen sich in diesem Text Motive und Szenen aus unterschiedlichen Epochen der Geschichte Israels zu einem faszinierenden Kaleidoskop: der Zug des Volkes durch die gefährliche Wüste mit der Bundeslade in der Mitte, die nun in Richtung Jerusalem hinaufzieht und auf dem Zion den Ort ihrer Bestimmung findet, gespickt mit Motiven der königlichen Hochzeit. Gemäß der Theologie des Buches Hosea war dies der Moment, da die Hochzeit zwischen JHWH und Israel vollzogen wurde: Das Volk hatte einen König und JHWH nahm Wohnung in seinem Tempel. Das Motiv der altorientalischen Königstheologie hilft, die scheinbar disparaten Elemente des Textes zusammenzuschauen. Hier zeigt sich, dass die erotische Konfiguration des Hoheliedes von Anfang an religiös imprägniert war (Heereman, a. a. O., 717f).

In der dritten und vierten Phase der Entstehungsgeschichte wird diese Linie weiter ausgezogen. Dabei kommt der in der Endredaktion hinzugefügten Überschrift die Rolle einer definitiven Deutung zu. Hld 1,1 gibt nach Heereman nicht, wie die meisten Interpreten annehmen, mit Salomo den fiktiven Autor des Buches an, sondern die Person, um die es geht. Die Überschrift ist folglich nicht zu übersetzen mit: „Das Lied der Lieder, das *von* Salomo (stammt)“, sondern: „Das Lied der Lieder, das *über* Salomo (handelt)“ – ähnlich wie die Überschrift von Psalm 72. So rechnet Heereman mit einer insgesamt organischen und kohärenten Entstehungsgeschichte des Hoheliedes: der Entfaltung des Symbols des königlichen Bräutigams. Da dies ein zutiefst religiös-kultisches Motiv ist, kann von einem ursprünglich profanen Liebeslied keine Rede sein; in der gesamten Entstehungs- und Auslegungsgeschichte finden sich keinerlei Hinweise dafür: „An exegesis focusing on the multivalence of the Song’s symbols thus closes the gap between the Song’s origins and the history of its earliest interpretation. It shows how the Jewish reading is a natural development, stemming from the cantos’ first inception,

and not a later *eisegesis* contrary to the Song's origin" (Heereman, a. a. O., 719).

Bezüglich der letzten Entstehungsphase stellt sich die Frage, ob das Hohelied damit eine messianisch-eschatologische Perspektive aufweist. Die Hinzufügung der Überschrift im Rahmen der Endredaktion, die in die spätnachexilische hellenistische Zeit zu datieren ist (ca. 3. Jh. v. Chr.), und einige weitere Beobachtungen deuten in diese Richtung. In dieser Zeit setzte sich ein Salomo-Bild durch, das in dem Sohn Davids den Prototyp des erwarteten Messias sah. Das bezeugen Texte wie Ps 72 und 127, sowie 1 Makk 14,4–5, die Psalmen Salomos und vor allem die Bücher der Chronik: „Salomo setzte sich anstelle seines Vaters David als König auf den Thron des HERRN“, heißt es in 1 Chr 29,23 (vgl. 2 Chr 9,8). Die Bücher der Chronik präsentieren Salomo als eine Präfiguration des zu erwartenden Königs, der Israel und den Tempel in seiner ursprünglichen Herrlichkeit wieder herstellen wird. Für ein damaliges Lesepublikum rückt das Buch damit in eine messianische Perspektive. Daran konnte die christliche Auslegung nahtlos anknüpfen: „The Christian reading of the Song does not destroy the Jewish reading. On the contrary, it builds upon it. At the same time, it goes beyond it in ways the Christian community would understand as a fulfillment“ (Heereman, a. a. O., 855). Andrea Taschl-Erber hat anhand der Hohelied-Rezeption des Johannesevangeliums gezeigt, wie in ihm „die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk eine Erneuerung im eschatologischen Bund der Liebe durch Jesu Tod und Auferstehung“ erfährt. „In der joh Relecture findet die endzeitliche Hochzeit JHWHs mit dem Neuen Israel in bzw. durch seinen himmlisch-messianischen Repräsentanten statt, zumal sich die Bewegung der Liebe im 4. Evangelium ‚vom Vater über den Sohn zur Gemeinde‘ [M.-T. Sprecher] vollzieht. Die sich konstituierende messianische Gemeinde wird durch weibliche Figuren repräsentiert, die als positive Glaubensmodelle auf bestimmte Gruppen hin vermittelnd wirken. So wird im joh Drama die Brautsymbolik anhand einiger exponierter Beziehungen narrativ inszeniert“ (Andrea Taschl-Erber, Der messianische Bräutigam: Zur Hohelied-Rezeption im Johannesevangelium, in: Ludger Schwenhorst-Schönberger [Hg.], Das Hohelied im Konflikt der Interpretationen [ÖBS 47], Frankfurt a. M. u. a. 2017, 323–375, hier: 367).

Damit hat sich in allerjüngster Zeit die Auslegung des Hoheliedes tiefgreifend verändert. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet die historisch-kritische Exegese, die lange Zeit die jüdische wie christliche Auslegungsgeschichte des Hoheliedes als völlige Fehlinterpretation verwarf, in jüngster Zeit – dank einer kritischen Modifikation ihrer Prämissen – zu einem Verständnis des „Liedes der Lieder“ gelangt, das in wesentlicher Kontinuität sowohl zur jüdischen als auch zur christlichen Auslegungsgeschichte steht; und dies gilt, das sei noch einmal betont, für den „literarischen Sinn des Textes“: „The heuristic core in both traditions evolves coherently from the Song’s literal sense“ (Heereman, a. a. O., 847).

Anthropologie der Geschlechter

Die hier vorgestellte Auslegung des Hoheliedes hat gravierende Konsequenzen für eine Anthropologie der Geschlechter und ein wieder zu gewinnendes Verständnis der theologischen Geschlechtermetaphorik in der Bibel. An wenigen Stellen habe ich Hinweise dazu gegeben. Diese zu entfalten und kritisch in aktuelle gegenwärtige Diskurs einzubringen, wäre eine Aufgabe für die Zukunft. Dabei wäre die Frage zu diskutieren, ob es sich bei dem in der Bibel im Allgemeinen und im Hohelied im Besonderen anzutreffenden Geschlechterkonzept um eine mehr oder weniger beliebige kulturelle Setzung handelt, die zwar als kulturelles Faktum der Vergangenheit ihren Reiz hat, die aber keinerlei Normativität für sich beanspruchen und folglich auch dekonstruiert und neu codiert werden kann, oder ob sie eine schöpfungstheologisch fundierte Vorgabe im Lichte der Offenbarung zur Entfaltung bringt, der zu entsprechen dem Menschen aufgegeben ist – gemäß dem biblisch fundierten metaphysischen Prinzip: „*Agere sequitur esse* – Das Handeln folgt dem Sein.“ Mit anderen Worten: Folgt man der hier im Anschluss an Nina Heereman favorisierten symbolischen Auslegung des Hoheliedes, dann wäre der konventionelle Begriff der *biblischen Geschlechtermetaphorik* durch den Begriff der *biblischen Geschlechtersymbolik* zu ersetzen. Dann würde die Frage, genauer formuliert, lauten: Handelt es sich bei der biblischen Geschlechtersymbolik um eine symbolische Ordnung, wie sie der Poststrukturalismus konzipiert, der Symbole als

eine Klasse von Zeichen versteht, die auf einer rein konventionellen Beziehung zum bezeichneten Objekt beruhen, oder liegt, wie in der Alltagssprache, jenes Symbolverständnis zugrunde, bei dem *Symbol* ein konkretes Objekt beziehungsweise eine wirkliche Handlung bezeichnet, „dem eine über seine unmittelbare Funktion hinausführende Bedeutung zugesprochen wird, ohne dass ihm damit die konkrete Identität genommen wird“, wie die Literaturwissenschaftlerin Katrin Kohl schreibt (Katrin Kohl, *Metapher*, Stuttgart 2007, 99)? Im Hinblick auf das Hohelied konkret gefragt: Gehören die mit dem Mann und der Frau verbundenen Rollen im Hohelied einer in der Natur verankerten symbolischen Ordnung an? Folgt man dem klassischen Symbolverständnis, wonach die Bedeutung eines Symbols niemals ganz beliebig ist, wäre diese Frage zu bejahen.

Dass Motive aus der Schöpfungserzählung von Genesis 1–4 im Hohelied eine zentrale Rolle spielen, ist über alle Richtungen der Auslegung hin unumstritten: die binäre Konstellation von Mann und Frau und deren gelingende und misslingende Hinordnung zueinander, die königliche Würde des Menschen in der Verbindung mit dem göttlichen Herrschaftsauftrag, das Motiv des Paradiesgartens mit seinen reichen Früchten sowie die Vertreibung aus dem Paradies, die Begegnung der Brüder auf dem Feld, das durch den Brudermord zu einem Ort des Todes, im Hohelied jedoch zu einem Ort der Liebe und des Lebens wird (Hld 7,12–14) – um nur einige der zahlreichen Anspielungen zu nennen.

Aus Sicht einer kritischen Bibelwissenschaft wäre viel gewonnen, wenn das seit zwei Generationen vorherrschende Verständnis des Hoheliedes als eines rein profanen Liebesliedes, das mit den übrigen Texten der Bibel so gut wie nichts zu tun hat, überwunden wird. Hier ist nicht zuletzt auch die Bibelpastoral gefordert; sie ist eingeladen, sich von lieb gewordenen Vorurteilen und vermeintlich sicheren Erkenntnissen zu verabschieden und zu neuen Einsichten aufzubrechen. Dazu möge der vorliegende kleine Kommentar weiterhin seinen Beitrag leisten.

Werfenweng, Juni 2025

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Vorwort zur Erstausgabe

Das Hohelied gehört in der Geschichte der Theologie und Spiritualität zu den wichtigsten und am häufigsten kommentierten Büchern der Heiligen Schrift. In der in hochpoetischer Sprache besungenen Liebe zwischen Mann und Frau, zwischen Braut und Bräutigam sieht die jüdische und die christliche Tradition ein Bild für die Liebe Gottes zu seinem Volk.

In der Neuzeit änderte sich das Verständnis des Liedes grundlegend. Das Hohelied, so sagte man nun, spreche nicht von der göttlichen, sondern von der menschlichen Liebe. Es sei eine Sammlung profaner Liebeslieder. Damit verlor das Hohelied seine theologische Relevanz. „Das Christentum der Zeit nach Goethe“, so urteilt der Germanist Friedrich Ohly, „hat keine große religiöse Begegnung mit dem Hohenlied mehr erlebt und sein Verhältnis zu ihm in steigendem Maße als philologisch-historisches wenn nicht ästhetisches Problem oder als eine Frage unveräußerlicher Tradition betrachtet, der jedoch keine lebendigen Impulse mehr verdankt wurden“ (Hohelied-Studien, Wiesbaden 1958, 5).

Im Prozess der theologischen Entwertung des Hoheliedes spiegelt sich zugleich ein Umbruch im Verständnis menschlicher Liebe. Sie wurde nun in zunehmendem Maße entweder als eine rein profane Angelegenheit verstanden, oder aber religiös überladen und mit Erwartungen überfrachtet, die sie nicht erfüllen kann. Der vorliegende Kommentar versucht zu zeigen, dass diese Entwicklung im Hohelied selbst keine Stütze findet. Im Gegenteil. In dem tief in der biblischen Tradition verankerten Buch erklingt ein Dialog der Liebe zweier Menschen, der sich in Rätselbild und Gleichnis als ein Dialog zwischen Gott und Mensch zu erkennen gibt.

In den polytheistischen Religionen der Antike gehen Götter und Göttinnen vielfältige Liebesbeziehungen miteinander ein. Die Rolle, die in altorientalischen Religionen die Göttin als Partnerin eines Gottes einnimmt, wird im Hohelied von einer menschlichen Figur, nämlich der Frau, eingenommen. Diese Frau steht für das Gottes-

volk Israel und – vermittelt durch das Gottesvolk – für die ganze Menschheit und somit für jeden einzelnen Menschen. Damit findet eine Revolution im Gottesbild statt. Der menschliche Partner, repräsentiert durch die Frau, wird geadelt und in gewisser Weise vergöttlicht, der göttliche Partner, repräsentiert durch den Mann, wird vermenschlicht. Gott und Mensch finden zu einer wahrhaft menschlich-göttlichen Begegnung. „Wenn der Seele ein Kuss widerfährt von der Gottheit, so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit; da wird sie umfungen von der Einheit“ (Meister Eckhart, Predigt 10, DW I, 172,4–6 / W I, 131). Vor dem Hintergrund dieser Dynamik wird verständlich, weshalb die christliche Tradition das Hohelied als das für den spirituellen Weg wichtigste Buch der Heiligen Schrift erachtet, sind doch in ihr die Vergöttlichung des Menschen (*Theopoiesis*) und die Menschwerdung Gottes die beiden Brennpunkte ihrer Theologie. Mit der Hochschätzung des Buches steht die christliche Theologie in der jüdischen Tradition. Sie bestätigt und konkretisiert damit das Urteil Rabbi Akibas: „Sind alle Schriften heilig, so ist das Hohelied hochheilig“ (Mischna Jadajim III,5).

Der vorliegende Kommentar geht auf Auslegungen zurück, die ich in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (51/2012–18/2014) veröffentlicht habe. Viele dieser Auslegungen konnte ich mit Frau Dr. Elisabeth Birnbaum besprechen. Ihr danke ich für wertvolle Anregungen. Seit ich im Jahre 2001 aus Anlass des 100. Geburtstags Gerhard von Rads an der Universität Heidelberg im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposions erstmals das hier entfaltete Verständnis des Hoheliedes zur Diskussion stellen konnte, habe ich vielfältige Denkanstöße von Kolleginnen und Kollegen empfangen, die hier nicht alle einzeln dokumentiert sind. Ihnen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Frau Katharina Rötzer und Herr stud. theol. Markus Fischer haben das Manuskript Korrektur gelesen. Ihnen danke ich für ihre Unterstützung.

Ich widme das Buch Gabriele und Jan-Heiner Tück.

Wien, November 2014

Ludger Schwienhorst-Schönberger

*Wenn der Seele ein Kuss widerfährt von der Gottheit,
so steht sie in ganzer Vollkommenheit und in Seligkeit;
da wird sie umfassen von der Einheit.*

Meister Eckhart, Predigt 10 (DW I, 172,4–6 / W I, 131)

Hinführung

„Er küsse mich mit Küssen seines Mundes! Ja, deine Liebe ist schöner als Wein.“ Mit diesen Worten eröffnet eine weibliche Stimme das „Lied der Lieder“. In ihrer Liebessehnsucht ruft sie nach dem König: „Zieh mich hinter dir her (*trahe me post te*)! Lasst uns eilen! Der König hat mich in seine Gemächer gebracht. Jubeln wollen wir und deiner uns freuen.“

Wer ist dieser König? Und wer ist die Frau, die hier spricht? Darauf werden sehr unterschiedliche Antworten gegeben. Die jüdische Tradition versteht das Hohelied in einem geistig-allegorischen Sinn als ein Buch, das von der Liebe Gottes zu seinem Volk spricht. Deshalb wird das Hohelied im heutigen Judentum als Festrolle am Pesachfest gelesen. JHWH ist der König Israels (Ex 19,6; Zef 3,15; Ps 47). Die Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens ist Ausdruck seiner Liebe zu seinem Volk: „Weil der Herr euch liebt ..., deshalb hat der Herr euch mit starker Hand herausgeführt und euch aus dem Sklavenhaus freigekauft, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten“ (Dtn 7,8; vgl. 4,37). Prophetische Texte richten den Blick in eine Zukunft, da sich Gott mit seinem Volk wie mit einer Braut (in neuer Weise) vermählen wird (vgl. Hos 2,16–22; 14,5–9; Jes 54,4–8; 61,10; 62; Ps 45,11f).

Die christliche Tradition hat das jüdische Verständnis aufgegriffen und weiter entfaltet. Der älteste uns bekannte christliche Kommentar zum Hohelied stammt von Hippolyt von Rom aus dem

Jahre 235 n. Chr. Hippolyt versteht das Hohelied in einem *ekklesiologischen* Sinn als Zeugnis der Liebe zwischen Christus, dem königlichen Bräutigam, und seiner Kirche, der Braut (vgl. Mk 2,19 par.; Joh 3,29). Einige Jahre später erweitert und vertieft Origenes (185–ca. 254) diese Deutung in einem *mystischen* Sinn. Neben der kollektiven Deutung der Braut auf die Kirche entfaltet Origenes eine individuelle Deutung auf die einzelne Seele. Dieser Interpretation zufolge geht es im Hohelied um die Vermählung zwischen dem göttlichen Wort (*Logos*) als dem Bräutigam und der menschlichen Seele als der Braut. Eine dritte, *mariologische* Interpretation findet sich in Ansätzen bereits bei Methodius von Olympus (gest. ca. 311 n. Chr.) und bei Ambrosius von Mailand (333–397); zur vollen Entfaltung gelangte sie aber erst im 12. Jahrhundert bei Rupert von Deutz (1075–1129). Dieser sieht in der Braut Maria und im Hohelied das Geheimnis der Menschwerdung vorausverkündet.

Der jüdischen und christlichen Tradition zufolge darf man beim Hohelied nicht bei der vordergründigen Bedeutung des Gesagten verweilen. Zwar *spricht* das Hohelied von der Liebe zwischen Mann und Frau, es *meint* damit aber etwas anderes. „Glaubst du vielleicht“, schreibt Gregor von Nyssa (335–398), „ich rede von jenem Salomo, dem Sohn der Batseba, der die tausend Rinder auf dem Berg darbrachte ...? Nein, ein anderer ‚Salomo‘ wird durch diesen bezeichnet ... sein Name ist Friede, er ist der wahre König Israels ... Dieser (gemeint ist Christus) gebrauchte jenen (nämlich Salomo) als Werkzeug“ (Homilien zum Hohenlied 1,16–17, FC 16/1, 119). Das Hohelied sagt (*agoreuo*) also etwas anderes (*allo*), als es meint, so die Tradition. Dieses Verständnis des Hoheliedes nennen wir das *allegorische* Verständnis. Weil es das wörtliche Verständnis auf einen geistigen Gehalt hin übersteigt, wird es auch das „geistige Verständnis“ genannt, das Verständnis *secundum spirituales sensum*. Auf die im Hohelied beschriebene Vereinigung des Bräutigams und der Braut (*unio sponsi et sponsae*) zielt die gesamte Intention der Heiligen Schrift, so Bonaventura, „und alle Erleuchtung, die von oben herabsteigt und ohne die alle Erkenntnis eitel ist“ (Über die Rückführung der Künste auf die Theologie, 26). In diesem geistigen Verständnis gehörte das Hohelied über viele Jahrhunderte hin zu den am häufigsten kommentierten Büchern der Heiligen Schrift.