

Ludger Schwienhorst-Schönberger

# Das Hohelied der Liebe



**HERDER**

Ludger Schwienhorst-Schönberger  
Das Hohelied der Liebe



Ludger Schwienhorst-Schönberger

# Das Hohelied der Liebe

**HERDER**

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Umschlagmotiv: © Peter Weidl, Wittibreit  
Satz und PDF-E-Book: dtp studio eckart | Jörg Eckart

ISBN (Buch): 978-3-451-31238-0  
ISBN (PDF-E-Book): 978-3-451-80348-2

# Inhalt

Vorwort .....	9
Hinführung .....	11
Die Überschrift (Hld 1,1) .....	26
Das Lied der Lieder (1,1) .....	26
Von Salomo (1,1) .....	28
Prolog: Die Sehnsucht nach dem Geliebten (1,2–2,7) ..	30
Er küsse mich mit Küssen seines Mundes! (1,2–4) .....	30
Dein Name .....	32
Zieh mich hinter dir her / <i>Trahe me post te</i> .....	34
Der königliche Bräutigam .....	39
Schwarz, aber doch schön (1,5–6) .....	41
Zieh hinaus (1,7–8) .....	47
Einer Stute gleich bei Pharaos Streitwagen (1,9–11) .....	49
Mein Geliebter (1,12–14) .....	51
Bildliches Wissen .....	53
Metaphorische Rede .....	55
Sehnsucht nach höchster Lust? .....	58
Wie schön bist du! (1,15–17) .....	60
Ein Bett im Kornfeld? .....	62
Die Lilie des Scharon (2,1–3) .....	64
Krank vor Liebe (2,4–5) .....	67
Ordnung der Liebe .....	71
Nüchterne Trunkenheit .....	73
Bei den Hinden des Feldes (2,6–7) .....	75
Weckt die Liebe nicht auf! .....	76

I. Teil: Der Geliebte kommt (2,8–5,1) .....	79
Mein Geliebter kommt (2,8–9) .....	81
Erhebe dich, meine Freundin! (2,10–13) .....	83
Meine Taube in den Felsklüften (2,14) .....	85
Weinberg-Verwüster (2,15) .....	87
Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein (2,16–17) .....	89
Auf meinem Lager in den Nächten (3,1–5) .....	91
Ich suchte ihn .....	93
Und fand ihn nicht .....	94
Die Wächter der Stadt .....	96
Im Haus meiner Mutter .....	98
Ein Hochzeitszug (3,6–11) .....	100
Der Friedenskönig .....	103
Vor dem Schrecken der Nacht .....	105
Die königliche Hochzeit .....	107
Schön bist du, meine Freundin (4,1–7) .....	109
Der Blick (4,8–9) .....	116
Sinnliche Wahrnehmung (4,10–11) .....	119
Ein verschlossener Garten (4,12–15) .....	122
Die Rückkehr ins Paradies (4,16–5,1) .....	124
II. Teil: Getrennt und wieder vereint (5,2–8,4) .....	127
Der Kairos der Liebe (5,2–8) .....	128
Eine Gottesstatue (5,9–16) .....	130
Wohin ist dein Geliebter gegangen? (6,1–3) .....	132
Einzig ist meine Taube (6,4–9) .....	134
Wie die Morgenröte (6,9–10) .....	137
Absteigende und aufsteigende Liebe (6,11–12) .....	139
Die Aufhebung des Fluches (7,1–11) .....	141
Für dich aufbewahrt (7,12–14) .....	146
Wärest du doch mein Bruder! (8,1–4) .....	148

Epilog: Stärker als der Tod ist die Liebe (8,5–8,14) . . . . .	152
Wer ist sie? (8,5) . . . . .	153
Stark wie der Tod ist die Liebe (8,6) . . . . .	155
Eine Flamme Jahs . . . . .	157
Weder Tod noch Leben (8,7) . . . . .	158
Schalom gefunden (8,8–10) . . . . .	160
Die Eine und die Vielen (8,11–12) . . . . .	162
Die Liebe bleibt (8,13–14) . . . . .	165
Gott ist die Liebe (1 Joh 4,8) . . . . .	167
Literaturverzeichnis . . . . .	171
Der Autor . . . . .	174



# Vorwort

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 geädelt 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 Jadaim 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 umfungen 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 Liebesehnsucht 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 Pessachfest 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, *marialogische* 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 spiritualem 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.

Doch in der Neuzeit sollte sich das Verständnis des Buches grundlegend ändern. Das Hohelied, so sagte man nun, spricht nicht von der göttlichen, sondern von der *menschlichen* Liebe. Johann Gottfried Herder (1744–1803) sah in ihm eine Sammlung weltlicher Liebeslieder. Dieses Verständnis setzte sich im 19. Jahrhundert weitgehend durch. Die geistig-allegorische Deutung wurde als Fehlinterpretation angesehen. Es gehe in diesem Lied um die Liebe zwischen Mann und Frau, wie sie in ähnlicher Form in ägyptischen Liebesliedern oder arabischen Hochzeitsliedern der damaligen Zeit besungen wurde.

Die moderne Interpretation verbindet sich bei einigen ihrer Vertreter mit einer scharfen Kritik am traditionellen geistig-allegorischen Verständnis. Nach Othmar Keel ist die Allegorisierung des Hoheliedes „nichts als eine elegant gestaltete Verachtung des Textes, der wie ein Packesel mit allen möglichen Dingen beladen wird, dem selber aber keine Stimme und keine Bedeutung mehr zukommt“ (Das Hohelied, Zürcher Bibelkommentare AT 18, Zürich 1986, <sup>2</sup>1992, 40). Diese Deutungen, so Keel, haben „nicht das geringste zu einem besseren Verständnis des Hhld. beigetragen“ (ebd. 17). Befreit von einer tatsächlichen oder vermeintlichen leib- und sexualfeindlichen Auslegungstradition feierte man die neu gewonnene Erkenntnis als „Heimführung des Hoheliedes aus der babylonischen Gefangenschaft der Allegorese“ (so der gleichnamige Aufsatz von Thomas Staubli, in: Bibel und Liturgie 70, 1997, 91–99). Otto Kaiser prophezeite in seiner „Einleitung in das Alte Testament“ (Gütersloh <sup>5</sup>1984, 361), dass das gänzliche Verschwinden der allegorischen Interpretation „nur noch eine Frage der Zeit sein“ dürfte, „sofern die Klarheit des historischen Bewusstseins nicht erlischt. Die allegorische Interpretation widerstreitet dem klaren Wortlaut der Lieder.“ Hans-Peter Müller vertritt die Ansicht, dass sich die „natürliche Deutung“ der „Sammlung profaner Liebeslieder“ „nicht zuletzt dank des reformatorischen Schriftverständnisses ... soweit durchgesetzt“ habe, „dass es ihrer Rechtfertigung nicht mehr bedarf“ (Das Hohelied, ATD 16/2, Göttingen <sup>4</sup>1992, 8).

In jüngster Zeit jedoch melden sich neue Stimmen zu Wort. Der an der Hebräischen Universität in Jerusalem lehrende Exeget Yair Zakovitch vertritt die Ansicht, dass das Hohelied von seiner Ursprungs-

bedeutung her zwar keine Allegorie sei, dass es aber sehr wohl im überlieferten biblischen Kontext vielfältige Anknüpfungspunkte für ein allegorisches Verständnis biete: „Viele Lieder von Hld tragen Rätsel- und Gleichnischarakter. Von daher rechnet der Leser mit vielschichtiger Bedeutung ... Überhaupt ist die Allegorie der biblischen Literatur nicht fremd ... Das völlige Fehlen jeglicher Gottesbezeichnung in Hld erleichtert paradoxerweise die Deutung des Textes auf die Beziehung zwischen Gott und Israel. Wenn nämlich neben dem männlichen Protagonisten (Bräutigam, Hirt, König) hier und da auch Gott genannt wäre, könnte die zentrale männliche Hauptfigur nicht ohne Weiteres mit Gott identifiziert werden. Dies ist eher möglich, weil Gott überhaupt nicht vorkommt ... Gott wird biblisch sowohl mit einem Hirten (z. B. Gen 48,15; Ps 23,1f; 80,2) als auch mit einem König (z. B. Ps 93,1; 98,6) verglichen. Daher lassen sich die entsprechenden Erwähnungen des Mannes in Hld auf Gott beziehen ... Was die allegorische Deutung des Hld vor allem fördert und stützt, ist die Tatsache, dass die Beziehung zwischen Gott und Israel in der Bibel mit denselben Worten und Bildern dargestellt wird, die in Hld die Beziehung zwischen dem Geliebten und seiner Freundin beschreiben“ (Das Hohelied, HThK, Freiburg i. Br. 2004, 94f). Erich Zenger bemerkt zum Hohelied-Kommentar von Zakovitch: „Im Horizont der traditionellen jüdischen Lektüre des Hohenliedes gewinnt auch die Diskussion über die Möglichkeit einer allegorischen Deutung dieser Liebeslieder neue Facetten“ (ebd. Vorwort, 9).

Hier kommen neuere Einsichten der Literaturwissenschaft zur Geltung. Die Bedeutung eines literarischen Werkes wird durch den Kontext geprägt, in dem es überliefert ist. Liest jemand das Hohelied außerhalb der Bibel, so gewinnt das Buch für ihn eine andere Bedeutung als für jemanden, der es innerhalb der Heiligen Schrift liest. Diese „andere Bedeutung“ wird dem Werk nicht von außen als etwas Fremdes zugetragen, sondern ist in ihm selbst angelegt. So weist Gianni Barbiero zu Recht darauf hin, dass bereits der „wörtliche Sinn“ des Hoheliedes von eminent theologischer Bedeutung ist, wenn das Buch vor dem Hintergrund der ganzen Bibel gelesen wird (Song of Songs. A Close Reading, Leiden 2011, 42).

Einen wesentlichen Schritt darüber hinaus geht der evangelische Alttestamentler Meik Gerhards. Ihm zufolge ist das Hohelied bereits