

# Erlösende Erotik

## Ethische Aspekte im Hohelied

Michael Stadler

Als ich das Hohelied<sup>1</sup> 1989 zum ersten Mal »entdeckte«, während ich in meiner Bibel blätterte, wurde ich von dieser alttestamentlichen Schrift eigentümlich berührt. Was war an ihr so besonders? Obwohl ich mich nicht in der Lage sah, dies in Worte zu fassen, fand ich mich doch mit etwas – wie soll ich sagen – Heiligem konfrontiert. Erst Jahre später erfuhr ich, was Rabbi Akiba († 135 n. Chr.) darüber schrieb: »[...] die ganze Welt ist nicht des Tages wert, an dem Israel das Hohelied geschenkt wurde; denn alle Schriften sind heilig, aber das Hohelied ist die heiligste der heiligen.«<sup>2</sup>

Anders als Rabbi Akiba entdeckte ich dessen Heiligkeit jedoch nicht in seiner angeblich allegorischen, sondern gerade in seiner dezidiert wörtlichen und säkularen Deutung. Gewiß, der Inhalt des Hld ist hochgradig erotisch, doch dessen metaphorische Beschreibung bleibt dabei auf geniale Weise überraschend transparent und zugleich wieder verborgen und scheu. Weder die Bilder, noch die Sprache erschienen mir zupackend, sexuelle Liebe verobjektivierend oder verfügbar machend. Was ich las, stand im krassen Gegensatz dazu, wie unsere westliche Gesellschaft in der Regel mit Erotik umgeht. Das Hld vermittelte mir etwas ungeheuer Schönes, Reines, Heiliges. Ich las das Büchlein wieder und wieder, ergriffen von seiner Botschaft. Und vielleicht mehr als vieles andere beeinflusste dieses Werk meine persönliche Sexualethik als Christ, indem es mir erotische Liebe als etwas vorstellte, das sich von der Heiligen Schrift her zu verstehen lohnt.

Überraschenderweise scheint die Literatur im Bereich alttestamentlicher Ethik, welche ich konsultierte, das Hld größtenteils zu ignorieren.<sup>3</sup> So kam

<sup>1</sup> Im folgenden abgekürzt mit »Hld«. Zitierte englische Literatur (am Titel ersichtlich) wurde vom Verf. dieses Artikels in vielen Fällen ohne zusätzlichen Vermerk übersetzt.

<sup>2</sup> Mischna Yadayim 3,5. Meine Übersetzung folgt S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, New Haven 1991, 121.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. diese jüngeren Werke: B. Birch, *Let Justice Roll Down Like Waters Old Testament, Ethics and the Christian Life*, Louisville 1991; W. Janzen, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967. Folgende Arbeiten

mir der Gedanke, das Hld nach seiner ethischen Aussagekraft hin zu untersuchen. Leider erlaubt es der Raum nicht, über ein den Leser anregendes Aufzeigen der gesellschaftskritischen Implikationen des Hld hinaus, diese auf aktuelle Probleme anzuwenden. Letzteres versuche ich jedoch im Bereich der Sexualethik, wobei mir das heutige christliche Gemeindeleben vor Augen steht. So behandle ich das Hld aus christlich-kanonischer Sicht. Heutige Christen finden dieses Büchlein im alttestamentlichen Kanon ihrer Bibel. Darum muß es ethisch auf einer anderen Ebene betrachtet werden als z.B. *Romeo und Julia*, obwohl auch jenes literarische Werk Liebende die Jahrhunderte hindurch inspiriert hat. Jeder ist eingeladen, sich auf dieses mehr deskriptive als präskriptive ethische Panorama des Hld persönlich einzulassen. Und so geht es in diesem Artikel auch nicht um drohende moralische Normen und Verbote (die sich schon viel zu lange in christlichen Kreisen »liebestötend« und/oder kontraproduktiv auswirken), als vielmehr um die Einladung, sich davon beschenken zu lassen, wie es sich Gott als »Erfinder des Sex« gedacht hat, und dabei dessen Natürlichkeit, Freude, Schönheit, Wahrheit und Gut Sein zu erfahren (vgl. Ps 34,8).

Ein historisch-kritischer Ansatz versucht, eine geschichtlich verlässliche Basis für die Auslegung zu erzielen und einer relativierenden Willkür vorzubeugen, die in ethischen Belangen besonders verheerend wäre. Darum müssen wir, zumal kaum ein anderes biblisches Buch stärker voneinander abweichende und verwirrende Auslegungen hervorgebracht hat,<sup>4</sup> zunächst Fragen der Einheitlichkeit, Verfasserschaft, der Form- und Redaktionsgeschichte, der Datierung und des gesellschaftlichen Hintergrundes klären.

### 1. Wie soll man das Hohelied verstehen?

Das bei weitem verbreitetste Verständnis des Hld war das allegorische (als Liebesbeziehung zwischen Jahwe und dem Volk Israel, bzw. zwischen Christus und der Gemeinde oder der einzelnen Seele), angefangen bei den jüdischen Rabbinen, über die Kirchenväter, mittelalterlichen Mystiker, bis hin zu französischen Katholiken im 20. Jahrhundert.<sup>5</sup> Daß das Hld ursprünglich auf diese Weise verstanden werden wollte, ist allerdings fraglich, denn dessen erstmalige Übersetzung ins Griechische (1. Jahrhundert v.Chr.) orientierte sich stark am Wortlaut ohne jegliche

---

widmen ihm nur oberflächliche Aufmerksamkeit: J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Stuttgart 1938, und W.G. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1989.

4 Näheres siehe bei H.H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs*, in: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford 1965, 195-245; M. Pope, *Song of Songs: A Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 7c. AB, Garden City, N.Y. 1977, 89-229, und die dort zitierte Literatur.

5 Vgl. z.B. A. Robert / R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire, Paris 1963; R. Murphy, *Art. Song of Songs, Book of*, in: *ABD* Bd. 6, New York u.a. 1992, 154f.

allegorisierende oder spiritualisierende Tendenz.<sup>6</sup> Die traditionelle Sicht, daß die Hochzeit zwischen Salomo und der Tochter des Pharao den *Sitz im Leben* bilde, ist auch problematisch, weil Salomo im Hld nirgends persönlich angesprochen wird.<sup>7</sup> Darin eine Sammlung von Hochzeitsliedern zu sehen, bei denen Braut und Bräutigam nach einer syrischen Quelle als »König« und »Königin« angedredet werden, mißlingt ebenso, da man vergeblich nach Worten wie »Königin« oder selbst »Bräutigam« im Hld Ausschau hält, bei nur einem Hinweis auf eine Hochzeit in 3,11.<sup>8</sup> Was eine kultmythologische Deutung anbetrifft, obwohl diese eine plausible Erklärung für die revolutionäre Rolle der Frau (als Göttin<sup>9</sup>) lieferte, so läßt das Hld Hinweise auf Priester, Altäre, Reinigungen und andere Kultaspekte vermissen, die sonst in den sumerischen Liedern der »Heiligen Hochzeit« erwähnt sind.<sup>10</sup> Dies würde zudem eine willkürliche Umordnung des Textes erzwingen.<sup>11</sup> Die Idee des Dramas<sup>12</sup> (Salomo und die Sulamitin, oder Salomo und zwei Liebende vom Lande) ermangelt des notwendigen Fortschreitens und Ziels der Handlung. Die geschlechtliche Vereinigung erfolgt eindeutig im Kap. 4, doch in Kap. 7 und am Anfang von Kap. 8 ist sie offensichtlich noch nicht geschehen.<sup>13</sup> G. Krinetzkis Auslegung anhand Jungscher Psychoanalyse reduziert im-

6 Vgl. O. Keel, Das Hohelied. Zürcher Bibelkommentare, AT 18, Zürich 1986, 14.

7 Vgl. a.a.O., 20.

8 Vgl. a.a.O., 21.

9 Vgl. H. Ringgren u.a., Sprüche / Prediger / Das Hohe Lied / Klagelieder / Das Buch Esther. Göttingen 1981, 255; H. Schmökel, Zur kultischen Deutung des Hohenliedes, ZAW 64 (1952), 152.

10 Vgl. Keel, Hohes Lied, 22; S.N. Kramer (Übers.), Sumerian Sacred Marriage Texts, in: J.B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1969, 5.80.82. Und selbst falls Kultmythologie die frühesten Versionen einzelner Gedichte im Hld beeinflusst haben sollte, wäre diese kultische Bedeutung zur Zeit von dessen Endredaktion längst vergessen gewesen (vgl. G.A.F. Knight u.a., Revelation of God. A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah, ITC, Grand Rapids 1988, 3). Müller verweist auf die problematischen Voraussetzungen für die »Integrität paganer Vorstellungen und Verhaltensweisen, wie sie besonders im Israel der nachexilischen Zeit unvorstellbar sind« (H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976), 23).

11 Vgl. z.B. H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hohes Lied. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/1, Wiesbaden 1956, 45-47. Falk kennt keine »dramatische Interpretation, welche nicht das Hld beträchtlich zerstört hätte, gewöhnlicherweise in der Annahme von *dramatis personae* und Szenarios, die der Text selbst nicht bietet, und gelegentlich durch das Herumschieben von Zeilen und ganzen Passagen« (M. Falk, Love Lyrics from the Bible. A Translation and Literary Study of the Song of Songs, Sheffield 1982). Vgl. auch D. Grossberg, Centripetal und Centrifugal Structures in Biblical Poetry, Atlanta 1989, 58.

12 Vgl. F. Delitzsch, Hohes Lied und Kohelet, BC IV/4, Leipzig 1875; H. Ewald, Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, Göttingen 1826.

13 Vgl. W. Rudolph, Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder, KAT XVII, Gütersloh 1962, 97.

mer wieder die Bedeutung des Hld auf innerpsychische Aspekte.<sup>14</sup> Zusammen mit R. Murphy, O. Keel, A. und C. Bloch, H.-J. Heinevetter u.a. schlage ich vor, das Hld am angemessensten als erotische Liebesdichtung über eine junge Frau und ihren Geliebten zu verstehen.

## 2. Einleitungsfragen

Trotz einzelner Aussagen, das Hld sei eine lose Anthologie von Gedichten,<sup>15</sup> schließe ich mich der Mehrheit derer an, die in diesem Buch eine gewisse Einheit erkennen.<sup>16</sup> Doch müssen beide Ansichten einander nicht ausschließen. So sieht Grossberg beides: ein einheitliches Thema in kunstvoller Spannung zu einem auf den losen Teilen des Hld liegenden Schwerpunkt.<sup>17</sup> A. und C. Bloch optieren gemeinsam mit Murphy,<sup>18</sup> Fox<sup>19</sup> und Schmökel<sup>20</sup> für eine Auffassung des Hld als einheitliche Abfolge aufgrund »its consistency of characterization, themes, images, and poetic voice.«<sup>21</sup> Keel,<sup>22</sup> Rudolph,<sup>23</sup> Pope<sup>24</sup> u.a. jedoch betrachten das Hld

14 Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft, BET 16, Frankfurt a.M. 1981, z.B. S. 39; H.-J. Heinevetter, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, BBB 69, Frankfurt a.M. 1988, 54.

15 Vgl. F. Landsberger, Poetic Units Within the Song of Songs, JBL 73 (1954), 203-216.

16 Vgl. Murphy, ABD VI, 156; R. Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 51995 (1983), 274-278. Landy verweist auf die Problematik, logische Abfolge zur unabdingbaren Voraussetzung lyrischer Dichtung zu erklären und deswegen die Einheitlichkeit des Hld abzulehnen. Vgl. F. Landy, Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs, Sheffield 1983, und J.C. Exum, A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs, ZAW 85 (1973), 47-79. Shea trat in Exums Fußstapfen, wurde jedoch dafür kritisiert, daß er in seiner Analyse seinem »chiastischen« Vorverständnis verhaftet blieb (vgl. W.H. Shea, The Chiastic Structure of the Song of Songs, ZAW 92 (1980), 378-396, Heinevetter, Komposition, 34; Landy, Paradoxes, 40, u.a.).

17 Grossberg, Structures, 7.55-57.

18 Vgl. R. Murphy, The Unity of the Song of Songs, VT 29 (1979), 436-443.

19 Vgl. M.V. Fox, The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison 1985, 202-226.

20 Schmökel argumentierte auch aufgrund des literarischen Befundes für Einheitlichkeit: »Beweis dessen sind einmal jene Verse, die mehrfach im Text wiederkehren, ohne aber bei ihrem nochmaligen Auftreten unbedingt als Glossen oder versprengte Stücke zu wirken, zum anderen Wortverbindungen, die in dieser Form sonst nicht, im HL aber mehrfach erscheinen, schließlich als wichtigster Punkt die zahlreichen Worte, die entweder nirgends anderswo im AT sich finden, im HL dagegen mehrere Male begegnen, oder aber im HL einige bzw. viele Male, außerhalb des HL jedoch außerordentlich selten anzutreffen sind« (Schmökel, Hochzeit, 40).

21 A. u. C. Bloch, The Song of Songs, New York 1995, 19. Vgl. auch a.a.O., 20; Landy, Paradoxes, 35 (und zu seiner Strukturanalyse a.a.O., 41-58).

22 Keel gründet jedoch seine Gesamtauslegung des Hld auf dessen Bildwelt und nicht auf dessen literarische Struktur. Vgl. im folgenden: Keel, Hohelied, 26f.

23 Vgl. Rudolph, Das Hohe Lied, 97f.

24 Vgl. Pope, Song, 40-54.

nicht als strikt formale Komposition. Keel kann sich vorstellen, daß mehrere kleinere Gedichtsammlungen wie im Psalter oder in den Proverbien dem Hld vorausgegangen sind. Der Sammler oder Redaktor stellte dann später einzelne Gedichte oder kleine Gedichtgruppen anhand von Stichwörtern oder nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammen und fügte einzelne Verse aus anderen Stellen ein. Keel denkt ferner daran, daß der Sammler einige der Einzellieder aus verschiedenen umlaufenden Versionen mündlicher Tradition bezog.<sup>25</sup>

Obwohl die Versuche, das Gesamtgedicht in kleinere Einheiten zu zerlegen, stark untereinander differieren, betont Keel doch den Konsens im Setzen der Zäsuren.<sup>26</sup> Horst hatte 1935 acht Gattungen innerhalb der ursprünglichen Lieder benannt.<sup>27</sup> Falls nun jemand diese nach inhaltlichen anstatt formalen Gesichtspunkten beschreiben wollte, meint Keel, so müßte man sie alle als Sehnsuchtslieder definieren, was mit den vier Sammlungen altägyptischer Liebeslieder übereinstimme.<sup>28</sup> Diese wurden zunächst im Kult verwendet und später säkularisiert. Im Gegensatz zu vereinzelt Versuchen, das Werk früh zu datieren, z.B. in die Zeit Salomos,<sup>29</sup> spricht am meisten für eine Spätdatierung.<sup>30</sup>

Keel neigt einer Datierung zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v.Chr. zu, weil in dieser Zeit die altägyptische Liebesliteratur immer noch blühte, die, wie er ausführlich zeigt,<sup>31</sup> den Gedichten des Hld nähersteht als die Idyllen Theokrits.<sup>32</sup> Er gesteht jedoch zu: »Wie bei den meisten alte-

25 Vgl. Keel, Hoheslied, 27. Falk glaubt auch, daß das Hld ursprünglich mündlich zusammengestellt und überliefert wurde. Vgl. Falk, Love Lyrics, 65.

26 Vgl. Keel, Hoheslied, 27f. Allerdings variiert die Anzahl der identifizierten Untergedichte von Exeget zu Exeget. Vgl. z.B. Murphy, ABD VI, 152f; D. Bergant, »My Lover is Mine and I am His« (Song 2,16): The Song of Songs and Honor and Shame, Semeia 68 (1996), 20f.

27 Vgl. F. Horst, Die Formen des althebräischen Liebesliedes, in: ders., Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, TB 12, München 1961, 176-187.

28 Vgl. Keel, Hoheslied, 29.

29 Vgl. G. Gerleman, Ruth / Das Hohelied, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965, 76f.

30 Vor dem Ende des 8. Jahrhunderts v.Chr. sind die vielen Aramaismen im Hld unerklärlich (vgl. auch im folgenden: Keel, Hoheslied, 12). Gleiches gilt für andere Motive, wie z.B. die erst zu diesem Zeitpunkt bebaute und besiedelte Oase En-Gedi (vor dem Ende des 7. Jahrhunderts). Die Erwähnung exotischer Gewürze und Düfte grenzt die Datierung weiter auf frühestens die spätvorexilisch/exilische Epoche ein (vgl. A. Brenner, Aromatics und Perfumes in the Song of Song, JSOT 25 (1983), 75-81). Ein persisches Lehnwort in Hld 4,13 war nur vom 6. Jahrhundert an denkbar. Des weiteren findet sich verwendetes junges hebräisches Vokabular wie auch das der Mischna nicht in frühen Texten oder es ersetzt ältere Worte. Eine Liste bietet Bloch, Song, 24. Vgl. ferner a.a.O., 161.184.189.201. Heinevetter beobachtet, Graetz folgend, daß die Wendung: »Wächter, die die Stadt durchstreifen« in 3,4 eindeutig auf die Institution der »peripoloi«, einer Art Polizeistreife anspielt, die es vor der hellenistischen Zeit noch nicht gab (vgl. Heinevetter, Komposition, 108).

31 Vgl. Keel, Hoheslied, 29-34.

32 Theokrit war Dichter am Hofe des Ptolemäus Philadelphus in Alexandria im 3. Jahrhundert v.Chr. Vgl. aber auch Bloch, Song, 25f, zur Diskussion der Parallelen. Zu strukturellen Parallelen vgl. H. Graetz, Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied,

stamentlichen Büchern wird man auch beim Hld. eine ziemlich komplizierte Entstehungsgeschichte annehmen müssen, die mit einer gewissen Sicherheit zu klären sehr schwierig sein dürfte.«<sup>33</sup> So kann sich Keel auch vorstellen, daß das *Gliederschema*<sup>34</sup> der alt-ägyptischen Liebedichtung *selbst bis in griechisch-römische Zeit* überdauerte, wie die Novelle *Joseph und Aseneth* bezeugt.<sup>35</sup> Heinevetter datiert m.E. überzeugend in die hellenistische Zeit:

»Hirten, Gärten, Weinberge sind nicht mehr das unmittelbare Erfahrungsfeld des Schreibers (was deren idyllische Verklärung steigert), der vielmehr im städtischen Leben zuhause ist (was die negative Färbung der ›Stadt‹ verstärkt) und von dieser, seiner Realität aus das Landleben, das Leben mit und in der Natur als Gegenentwurf besingt [...]. Dieses Phänomen, das wir in der Literatur als ›bukolisch‹ oder ›pastoral‹ bezeichnen, ist Kennzeichen einer kulturellen Spätzeit. Hirtendichtung in diesem spezifischen Sinn (als Kontrast zu einer städtischen Realität) ist – da führt kein Weg vorbei! – eine griechische Erfindung [...]. In der klassischen griechischen Gesellschaft ist bereits im 4. Jh. v.Chr. eine Phase des Niedergangs, eine Krise der Polis zu verzeichnen. So ist es nicht verwunderlich, daß auch und gerade an der Peripherie – in den eroberten orientalischen Staaten mit ihren eigenen, für die Hellenen sicher exotisch-anziehenden Traditionen – naturschwärmerische und kultur-kritische Literatur aufblüht.«<sup>36</sup>

Wien 1871 (Breslau 1885), 72f; M. Hadas, *Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung*, Frankfurt a.M. 1981, 192, sowie Heinevetter, 218-220 (für eine Widerlegung Keels an dieser Stelle).

<sup>33</sup> Keel, Hoheslied, 14.

<sup>34</sup> So wird ein im Hld stark vertretenes stilistisches Formelement bezeichnet: die Aufzählung einzelner Körperteile einer Person, von dem ein jedes durch ein Adjektiv, eine Metapher oder einen Vergleich qualifiziert wird (vgl. 4,1-7; 5,9-16; 7,2-6; Keel, Hoheslied, 30). Aus diesem Element entwickelte sich das Beschreibungslied (arabisch: *wasf*). Vgl. a.a.O., 34.

<sup>35</sup> Vgl. Keel, Hoheslied, 31. Keel gibt zu, daß nahezu alle Motive und sogar von ihm diskutierte spezifische Motivkombinationen während der hellenistischen Zeit auftauchten und sogar eine Renaissance erlebten. Siehe O. Keel, *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes*, SBS 114-115, Stuttgart 1984, 43: »Die zwischen Löwen bzw. Panther thronende Göttin hat besonders in hellenistisch-römischer Zeit [...] ein großes Come-back gefeiert«.

<sup>36</sup> Heinevetter, *Komposition*, 213f. Vgl. Hadas, *Hellenistische Kultur*, 189; Bloch, *Song*, 27. H. Kreißig, *Geschichte des Hellenismus. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike* 16, Berlin 1982, 15. »Eine frühe Datierung innerhalb der hellenistischen Epoche kommt nicht in Betracht, da der Prozeß des Eindringens griechischer Bildung und griechischer Lebensgewohnheiten in Israel schon weit fortgeschritten gewesen sein muß [...]. Ebenso auszuschließen ist eine Abfassung nach 168 v.Chr. In der Zeit der zwangsweisen Hellenisierung und der folgenden makkabäischen Erhebung wäre eine so freie Mischung zwischen Aneignung und Ablehnung des »Griechischen« nicht mehr denkbar gewesen [...]. Schließlich weisen die Nähe zur Bukolik samt den Anklängen an Altägyptisches und die Tatsache, daß der König auch Pharaon heißen kann (wie sich auch die Ptolemäerkönige nannten), nach Alexandria und machen den Abschluß der Sammlung in ptolemäischer Zeit wahrscheinlich. Zudem erzeugt das Hld mit seiner Bildwelt öfter die Assoziation wohlhabender, luxuriöser Lebensbedingungen, wie sie am ehesten in Friedenszeiten, auch schon nicht mehr unter Antiochus d.Gr. (223-187) vorstellbar sind, der Palästina zum

Auch die Darstellung des Königs Salomo im Hld paßt gut in die fortgeschrittene nachexilische Zeit.<sup>37</sup> Krinetzki verortet das Hld innerhalb der Weisheitsliteratur.<sup>38</sup> Eine Zuweisung des Hld zur breiteren Gattung »Weisheitsliteratur« legt auch Salomos Patronat der Weisheit nahe (vgl. Spr 25,1; 1Kön 5,12). Salomo wurde als der große Liebhaber *par excellence* gesehen (vgl. 1Kön 11,1-3). Heinevetter stimmt mit Krinetzki dahingehend überein, daß das Hld in der das Erotische sonst nicht so vorbehaltlos sehenden »israelitischen Weisheitsliteratur generell ein einschneidendes Korrektiv«<sup>39</sup> darstellt, und möchte dies mit Tromp vom hellenistischen Einfluß her erklären.<sup>40</sup> Tromp

»diskutiert sogar Alexandria als möglichen Entstehungsort der Sammlung, zumal dort auch eine Gruppe jüdischer »Therapeuten« bezeugt sei, in der völlige Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau praktiziert wurde. Aber auch Jerusalem komme als Ort der Abfassung in Frage, da von einem regen Austausch zwischen Alexandria und der Davidsstadt ausgegangen werden könne. Tromp vermutet mit M. Hengel, daß Männer aus der gebildeten Oberschicht auch zu Studienaufenthalten in Alexandrien weilten.«<sup>41</sup>

Schauplatz des Krieges gegen die Ptolemäer Philopator und Epiphanes machte. So kommen in der Tat für die Abfassung des Hld vorrangig jene wohlhabenden Jahre unter dem 3. Ptolemäer in Frage, in denen der geistige und ökonomische Austausch mit Alexandria blühte« (Heinevetter, Komposition, 221f).

37 Auf nostalgische Art und Weise wird durch zeitliche Distanzierung zwischen Leser und Autor eine Verobjektivierung von Salomos Reich erzielt (vgl. Hld. 3,9.11; 8,11). »Wir wissen, daß in späterer Zeit Salomo und sein Reich legendär wurden, ein goldenes Zeitalter zeitlicher und religiöser Erfüllung. Legenden brauchen Zeit, um zu wachsen; je entfernter ein Reich zeitlich oder räumlich ist, desto fabelhafter die Möglichkeiten. Salomo ist im Hld eine symbolische Figur, der Typus des idealen Liebhabers und der weltlichen Pracht« (Landy, Paradoxes, 19). Es leuchtet ein, daß diese Sehnsucht eher in nachexilischer Zeit anzusetzen ist, als in vorexilischer Zeit, als Israel noch politische Größe und Unabhängigkeit besaß (vgl. ebd.).

38 Vgl. G. Krinetzki, Das Hohelied Salomos ein weisheitliches Schulbuch? Tradition und Entwicklung. Gedenkschrift für Johann Riederer, Passau 1980, 49-52. Vgl. auch C.V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series 11, Sheffield 1985, 100; J. Bradley White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBL Dissertation Series 38, Missoula 1978, 55-56.81. 133f. Knight verweist sogar auf Spr 7,15-18, eine Stelle, die anscheinend dieselbe Sprache wie das Hld benutzt, aber stattdessen ehebrecherische »Liebe« beschreibt (vgl. Knight, Revelation, 6; D. Grossberg, *Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible*, Hebrew Studies 35 [1994], 7-25).

39 Krinetzki, Kommentar, 30. Vgl. Heinevetter, Komposition, 58.

40 Gegen Krinetzki, Kommentar, 29, welcher körperfeindliche Tendenzen, wie jene in Tobit als platonistisch-hellenistisch interpretiert. Heinevetter jedoch meint: »Die gegenüber der eigenen israelitischen Tradition neuen und kritischen Töne im Hld wären überzeugender mit und nicht gegen den Einfluß einer Weltsicht zu erklären, die im damaligen Palästina als »modern« in das Bildungswesen eindrang. Schließlich kann man nicht pauschal griechisches Denken und Leibfeindlichkeit gleichsetzen. Besonders der alexandrinische Dichterkreis, auf den auch Müller verweist, spricht eine andere, natur- und körperfreundliche Sprache« (Heinevetter, Komposition, 58).

41 A.a.O., 64f, mit Bezug auf N. Tromp, *Mens ist meervoud. Het hooglied. Cahiers voor levensverdieping* nr. 38, Altiora / Averbode 1982, 89-91.

Da »Auseinandersetzung, Vermischung, Synthese«<sup>42</sup> den Hellenismus ausmachten, sollte man den Einfluß von den altägyptischen Liebesliedern aus der alexandrinischen Bibliothek auch nicht vorschnell übergehen. Die israelitische Landschafts- und Ortsbeschreibung, sowie die alte, traditionsreiche Sprache, an welcher der Sammler festhält, legt nun eher Palästina als Entstehungsort nahe.<sup>43</sup> A. und C. Bloch erkennen in dem Redaktor einen literarischen Künstler, den man zurecht einen Dichter nennen kann.<sup>44</sup> Van Dijk-Hemmes fragt sogar, ob nicht Frauen diese Lieder geschaffen haben, da die Welt darin von Frauenstimmen evoziert ist.<sup>45</sup> Und auch wenn Weems hierzu meint, es bestünde kein zwingender Gegenbeweis,<sup>46</sup> so ist doch zu fragen, ob eine Frau die nötige Ausbildung hierfür besaß. Könnte der Redaktor vielleicht in besonderem Maße von (s)einer Frau inspiriert oder beeinflusst gewesen sein?<sup>47</sup>

Heinevetter vermutet als Hintergrund für diese Haltung eine Opposition gegenüber der Stadt in gebildeten, aristokratisch-jüdischen Kreisen, welche befreiende hellenistische Einflüsse wie eine wenig restriktive Sexualmoral<sup>48</sup> und vermehrte Rechte für Frauen willkommen hießen, der Stadt jedoch widerstanden als politischer Chiffre für die Hellenisierung Palästinas, die dessen nichthellenistische Landbevölkerung in ein Ungleichgewicht zu den höheren sozialen Schichten der Nation versetzte.<sup>49</sup> Der Redaktor des Hld konnte im 3. Jahrhundert v.Chr. bukolische Elemente, die Dichter wie Theokrit, Kallimachus oder Apollonius verwendeten, benutzen, um gegen diese Tendenzen anzugehen. Und obwohl er auch auf ein von griechischen Bildern und Erfahrungen geprägtes Allge-

42 A.a.O., 219. Vgl. (auch im folgenden) ebd. und M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1973, 163.

43 Vgl. Heinevetter, Komposition, 214f; Keel, Blicke, 16f; Krinetzki, Kommentar, 23.41.

44 Vgl. Bloch, Song, 19.

45 Vgl. F. van Dijk-Hemmes, The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs und Hosea 2, JSOT 44 (1989), 86. Vgl. auch A. Brenner, The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative, Sheffield 1985, 45-66; J.M. Munro, Spikenard and Saffron. A Study in the Poetical Language of the Song of Songs, Sheffield 1995, 147.

46 Vgl. R. Weems, Song of Songs, in: C.A. Newsom / S.H. Ringe (Hgg.), The Woman's Bible Commentary, London 1992, 157.

47 Diese Vermutung wird durch die Beobachtung von C. Meyers bekräftigt, daß das Hohelied einem »nicht-offiziellen und nicht-öffentlichen Bereich des Alltags« entstammen muß (dies., Gender Images in the Song of Songs, Hebrew Annual Review 10 [1986], 221), also dem heimischen, weiblichen Bereich. Denn dort kontrollierten Frauen »the basic functions of that arena of life: the technologies, the procreation, the spirituality, the socializing processes« (a.a.O., 220). Ihrer Meinung nach spiegelt das Hohelied eine von diesem Hintergrund her zu erklärende begrenzte soziale Wirklichkeit – abseits der üblichen androzentrisch-öffentlichen – wider, in der Frauen damals eine ebenbürtige, wenn nicht sogar überlegene Rolle spielten, und die nur in einer klassen- und rollentranszendierenden Liebeslyrik artikuliert werden konnte.

48 Vgl. Hadas, Hellenistische Kultur, 182.

49 Vgl. Heinevetter, Komposition, 215-218.

meingut zugriff, ergänzte er mit dem Gartenmotiv und mit dessen Bezug zum zweiten Schöpfungsbericht der Genesis ein eigenes, israelitisch-theologisches Proprium.<sup>50</sup>

### 3. Ethik

#### 3.1. Theologische Grundlegung

In einem kanonischen Ansatz, wonach die Schrift durch die Schrift interpretiert wird, liest Phyllis Trible das Hld als *erlösende Antwort*, als eine Art Midrasch zu Gen 2-3. »Through expansions, omissions and reversals, this poetry recovers the love that is bone of bone and flesh of flesh«<sup>51</sup>, schreibt sie, und versteht die Stimmen im Hld als Feier und Erweiterung der Erschaffung der Sexualität in Gen 2:<sup>52</sup>

»Ursprünglich fand die Schöpfung der Menschheit ihre Erfüllung in der Erschaffung der Sexualität: Aus einem Erdenwesen wurden zwei, männlich und weiblich, und diese zwei wurden ein Fleisch. Mit solch einer erotischen Vollendung wird das Hld begonnen, entfaltet und beschlossen.«<sup>53</sup>

Trible bemerkt in Gen 2-3, daß die Erfüllung, welche ausgerufen wurde, als Mann (אִישׁ) und Frau (אִשָּׁה) ein Fleisch wurden, durch Ungehorsam zerstört wurde. Daraufhin vertrieb Jahwe Mann und Frau aus dem Garten.<sup>54</sup> Es kann kein Zufall sein, daß der »Garten« wieder und wieder als etwas begegnet,<sup>55</sup> das zu betreten mit der höchsten Beglückung (oder sollte man gar zu sagen wagen, *mit Heil?*) verglichen wird.<sup>56</sup> Mann und Frau wurden zum ersten Mal ein Fleisch im Garten Eden.<sup>57</sup> Wenig später wurde derselbe Garten zum Ort des Ungehorsams, der Sünde und des Abfalls von Gott, von der Freude, der Sicherheit, des Friedens und der Harmonie. Nun dürfen wieder zwei Liebende einen Garten betreten. Und abgesehen von der göttlichen Dimension erlangen sie diese verlore-

50 Vgl. ebd. Goulder konnte sich sogar weitere innerbiblische Beeinflussung anlässlich der Pfingstfeierlichkeiten vorstellen. Vgl. M.D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs*, JSOTSup 36, Sheffield 1986, 81-86. Heinevetters ausführliche Strukturanalyse des Hld mit Literarkritik und Redaktionsgeschichte stimmt übrigens weitgehend mit meinem o.g. Vorschlag überein. Vgl. Heinevetter, *Komposition*, 67-169.

51 Ph. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 144.

52 Vgl. A.a.O., 145. Trible sieht in der Betonung der Frau in der Komposition von Gen 2 und in der Abwesenheit Gottes während Mann und Frau eins werden, Bezüge zwischen beiden Texten. Vgl. ebd. und a.a.O., 152.

53 A.a.O., 146.

54 Vgl. a.a.O., 144.

55 Vgl. Hld 4,12.15.16; 5,1; 6,2; 8,13 (vgl. das Gartenmotiv auch in 4,3 und 6,11).

56 Auch Keel sieht in der Paradiesgeschichte ein deutliches Referenzsystem, jedoch nicht auf sprachlicher, sondern auf inhaltlicher Ebene. Vgl. Keel, *Hoheslied*, 45, Anm. 63; *Landy*, *Paradoxes*, 513-528.

57 Vgl. Trible, *Rhetoric*, 153 und Gen 2,24.

nen Qualitäten wieder, während sie sich neu entdecken und vereinigen.<sup>58</sup> Trible beobachtet, daß

»sich sogar Person und Ort vereinigen: Der Garten der Erotik ist die Frau. In diesem Garten entfaltet und vertieft sich die Welt der Sinne im Vergleich zu Eden. In Genesis 2-3 kapitulierte nach und nach alle fünf Sinne vor dem Ungehorsam durch das Kosten von der verbotenen Frucht. Im Hohelied schon von Anfang an gegenwärtig, sättigen diese Sinne die Dichtung, um nuremehr der Liebe zu dienen.«<sup>59</sup>

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang 7,11: »Ich gehöre meinem Geliebten, und nach mir ist sein Verlangen.« Die Verwendung von תְּשׁוּקָה, »Verlangen«, ist auffällig, da dieses Wort nur noch zweimal im AT vorkommt, und zwar in negativem Zusammenhang: in Gen 3,16: »Dein Verlangen sei nach deinem Ehemann; er aber herrsche über dich«, und in Gen 4,17: »Ihr [gemeint ist die Sünde] Verlangen ist nach dir, du aber sollst über sie herrschen.«<sup>60</sup>

»Der Mann soll herrschen (משל) über die Frau (wie über die Sünde). Die genau parallele Syntax und der identische Ausdruck, der hier verwendet wird, drängt den Gedanken einer bewußten Umkehrung von Gen 3,16 auf und stellt dies auf den Kopf, indem er die Frau zum Objekt des Verlangens macht. Und anstelle der Herrschaft des Mannes über die Frau spricht der gegenwärtige Vers von einem Miteinander, das in einer Formel gegenseitiger Liebe wie der in 2,16 und 6,3 Ausdruck findet. Im Hld ist Sex frei von Begriffen der Kontrolle, der Herrschaft, der Hierarchie.«<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Zu diesem »paradiesischem Vergleich« siehe die Spezifizierung von »jedem Baum, der angenehm anzusehen und von dem gut zu essen war« (Gen 2,9) in Hld 2,13; 4,3.13; 6,7; 4,14; 5,15; 7.8.14 (Feigen-, Granatapfelbaum, Weihrauchsträucher, Zeder, Palme und Liebesapfelbaum) ohne daß ein Baum des Ungehorsams wächst (vgl. Gen 2,16-17; Trible, Rhetoric, 155). Die Bildwelt des Gartenbrunnens in 4,15.12 »läßt deutlich zum Vergleich mit dem Fluß ein, der von Eden ausging, um den Garten zu bewässern (Gen 2,10-14)« (ebd.). Die ambivalente Tierwelt in Gen 2-3 (ungeeignet als Partner für den Menschen; die böse Schlange) wird verwandelt in »Synonyme für menschliche Freude« (a.a.O., 156). Indem Tiere als Metaphern für die Liebe fungieren (vgl. Hld 1,9; 2,8f; 4,1f.5; 11f) und als Rahmen für die Liebesidylle (die Turteltaube: 2,12; Löwen und Leoparden: 4,8), gibt es keinen Platz mehr für eine böse Schlange. »Selbst die kleinen Füchse, die den Weinberg verderben, können von der Liebe gefangen werden (2,15). Damit dienen alle Tiere Eros« (a.a.O., 157). Auch fehlt jeglicher Hinweis auf den Schmerz des Kindergebärens (Gen 3,16) in Hld 6,9; 8,5.

<sup>59</sup> A.a.O. 153f: Trible nennt im einzelnen: »Solche Liebe ist süß im Geschmack, wie die Frucht des Apfelbaums (2,3; vgl. 4,16; 5,1.13). Wohlriechend sind die Gerüche der Weinberge (2,13), Myrrhe und Weihrauch (3,6), der Duft vom Libanon (4,11), und die Kräuterbeete (5,14; 6,2). Die Umarmungen der Liebenden bekräftigen die Freuden der Berührung (1,2; 2,3-6; 4,10.11; vgl. 5,1; 7,6-9; 8,1.3). Ein Blick der Augen raubt das Herz (4,9; 6,13), wie die Stimme des Liebhabers es erregt (5,2). Schmecken, Riechen, Berühren, Sehen und Hören durchdringen den Garten im Hld.«

<sup>60</sup> A. und C. Bloch wiesen auch auf die syntaktische Parallele aller drei Verse hin, so daß der präpositionale Ausdruck, der das Objekt des Verlangens bezeichnet, in hervorgehobener Stellung vor תְּשׁוּקָה steht. Vgl. Bloch, Song, 206f, und Trible, Rhetoric, 159f.

<sup>61</sup> Bloch, Song, 207. »So ist im Hld, in dem die Liebenden abwechselnd einander einladen, das Verlangen völlig gegenseitig. Beide werden in Bildern beschrieben, die sowohl

Die Sexualität ist erlöst und die Frau rehabilitiert. Mehr noch, sexuelle Liebe kann sich nun selbst erlösen. Das ist die Ansicht Keels, der davon überzeugt ist, daß die angemessene Übersetzung von Hld 2,1 »Lotus«, und nicht »Lilie« heißen muß.<sup>62</sup> Er interpretiert diese Blume (in Übereinstimmung mit deren ägyptischem Symbolcharakter) innerhalb eines täglichen Zyklus des Sich-Öffnens und -Schließens vor dem Hintergrund der Dornen theologisch als »Gegensatz zwischen neuem Leben und Tod«, als das »Lebenswunder der Lotusblume bzw. der mit ihr identifizierten Geliebten«<sup>63</sup>. Der Lotus stellt auch eine Parallele zu den Gazellen und Hirschen dar, die in der Savanne und in Bergwüsten leben, welche im alten Orient als Chaosdarstellungen dienten.<sup>64</sup> Die Kontrastpaare im Hld sind Leben/Liebe und Tod, Garten und Wüste, Gazellen/Hirsche und Löwen/Leoparden, Feld und Stadt, Hirten und Wächter, Lotus und Dornen.<sup>65</sup>

Keel sieht ferner theologische Konnotationen in 5,12. Die Flüsse stehen nach Joel 4,20 für glückliche Zeiten, und das Baden in Milch setzt dem Pentateuch zufolge eine Heilszeit voraus.<sup>66</sup> Sodann interpretiert er das Siegel in 8,6a.b als Amulett im Abwehrdienst lebensbedrohlicher Todesboten wie Unglück und Krankheit, und körperliche, erotische Liebe als

---

Zartheit (Lilien, Tauben, Gazellen), als auch Stärke und Stattlichkeit (Säulen, Türme) nahelegen« (a.a.O., 4). Vgl. auch *Tribble*, *Rhetoric*, 161; *Heinevetter*, *Komposition*, 191f.

62 Vgl. *Keel*, *Blicke*, 63f.

63 A.a.O., 72. Keel erklärt, daß die Lotusblume in der »ägyptischen und dann auch in der von ihr beeinflussten kanaanäischen und phönizischen Kleinkunst allgegenwärtig [ist], und zwar als eines der Hauptsymbole der für die Ägypter so zentralen Regeneration« (a.a.O., 67). Diese Blume wurde zum »Symbol der Urentstehung«, zum »Prinzip der Kosmogonie, aus dem das Sonnenkind als Schöpfergott hervorgegangen ist« (ebd.).

64 »Die Lotusblume taucht als Lebenswunder aus dem dunklen Urwasser (ägyptisch: Nun; hebräisch: Tehom) auf. Gazellen, Capriden u.ä. verkörpern Leben im chaotischen Bereich der Wüste. Zwischen Wasser- und Trockenwüste besteht für den Alten Orient im allgemeinen und den Hebräer im besonderen kein wesentlicher Unterschied [...]. Wie Gazelle [...] und Lotus zusammen jede Art von Wüste überwinden, so überwindet die durch Brüste und Schoß signalisierte Liebeskraft der Geliebten die allgegenwärtige Macht des Todes« (a.a.O., 88). Die zusammengesetzte Metapher in 4,5 wird so verständlich.

65 Vgl. *Heinevetter*, *Komposition*, 195. Er beobachtet »daß oft in unmittelbarer literarischer Nähe dieser Lebens-/Liebesmetaphern Bereiche Erwähnung finden, die Dürre, Leblösigkeit, Tod symbolisieren: Die ›Schwester-Braut‹ kommt in den Garten aus dem Bereich der Gebirgswildnis, wo Löwen und Panther hausen (4,8); zweimal wird die Repräsentantin der Liebes- und Lebenskraft feierlich als diejenige angekündigt, die ›aus der Wüste heraufsteigt‹ (3,6 und 8,5); vor der klang- und bildreichen Beschreibung der aufsprießenden Frühlingsflora wird der Winter verabschiedet (2,11a.b) [...]. Wenn z.B. der Geliebte als eine Henna-Blüte aus den Weinbergen Engedis gefeiert wird (1,14), so schaut man zugleich das Tote Meer als Kontrast-Hintergrund mit. Zudem macht Keel darauf aufmerksam, daß im Alten Ägypten dem Duft der Henna-Pflanze, der ›Leben drin‹-Pflanze, offenbar die Kraft zugesprochen wurde, die Verstorbenen im Jenseits am Leben zu erhalten« (a.a.O., 194f; vgl. a.a.O., 113f).

66 Vgl. a.a.O., 58.

»remedium mortis«. <sup>67</sup> A. und C. Bloch sehen darin sogar eine gewagte religiöse Gedankenassoziation mit Dtn 11,18, wo von dem Binden des Wortes Gottes auf Herz und Arm und zum Merkzeichen zwischen den Augen die Rede ist. <sup>68</sup> Tribles Worte mögen dieses Unterkapitel beschließen:

»Geboren zur Gegenseitigkeit und Harmonie, leben ein Mann und eine Frau in einem Garten, in dem Natur und Geschichte sich vereinigen, um das eine Fleisch der Sexualität zu feiern. Nackt, ohne Scham und Furcht (vgl. Gen 2,25; 3,10) behandeln diese Partner einander mit Zärtlichkeit und Respekt. Indem sie der Sexualität weder entfliehen, noch sie ausbeuten, umarmen und genießen sie diese. Ihre Liebe ist wahrlich Bein von Gebein und Fleisch von Fleisch, und dieses Ebenbild Gottes, männlich und weiblich, ist in der Tat sehr gut (vgl. Gen 1,27.31). Das Gut Sein der Schöpfung bezeugend, wird Erotik Anbetung im Kontext der Gnade.« <sup>69</sup>

### 3.2. Gesellschaftskritik

#### 3.2.1. Eine befreiende Subversion soziokultureller Normen

Es muß jedem Leser auffallen, daß durch das ganze Buch hindurch die Stimme der Frau eindeutig dominiert. <sup>70</sup> Außerdem

»findet sich keine Erwähnung eines Vaters oder eines ›Vaterhauses«, dem üblichen biblischen Ausdruck für ›Familie«, während wiederholt von Müttern gesprochen wird. Die Sulamitin ist die Liebste ihrer Mutter (6,9); wenn sie von ihren Brüdern spricht, nennt sie sie auf Hebräisch ›meiner Mutters Söhne« (1,6); sie wünscht, daß ihr Liebhaber ihr so nahe sei, wie ein Bruder, ›der an [ihrer] Mutters Brust gesogen hat« (8,1) [...]. Sogar König Salomos Mutter erscheint in dem Gedicht und krönt ihren Sohn an seinem Hochzeitstag

<sup>67</sup> Vgl. a.a.O., 119.

<sup>68</sup> Vgl. Bloch, Song, 131. Bergant meint dazu: »Das erwähnte Siegel könnte sich auf apotropäische Kräfte beziehen, die oft um den Hals oder auf dem Arm getragen wurden. Die Sulamitin bittet darum, daß ihr Liebhaber ihr erlauben möge, für ihn einfach solch ein Amulett zu sein, ein Zeichen der Liebe, die sie teilen. Sie behauptet, daß ihre Liebe eine Kraft besitze, die es leicht mit der Macht des Todes und des Scheol, dem Ort des Todes, aufnehmen könne. Sie könne selbst den chaotischen Urfluten widerstehen« (Bergant, Beloved, 32f). Vgl. auch Tribles, Rhetoric, 160f.

<sup>69</sup> A.a.O., 161. Und doch ist zu betonen, daß gerade die Profanität des Hld theologisch hochbedeutsam ist, da dies die Unvereinbarkeit des Jahwe-Glaubens mit jedweder Apotheose der Sexualität unterstreicht (vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München <sup>6</sup>1969, 40).

<sup>70</sup> Vgl. Tribles, Rhetoric, 145. Von den insgesamt 117 Versen im Hohenlied beziehen sich 60 auf die Frau und 40 auf den Mann (vgl. Brenner, Israelite Woman). Auch die Töchter Jerusalem treten vergleichsweise stärker hervor als die Streife, die Brüder des Mädchens (vgl. 1,6; 8,8f; vielleicht auch 2,15; vgl. Bloch, Song, 6) und die Gefährten des Geliebten (die nur kurz in 1,7 und möglicherweise in 5,1 sowie 8,13 erwähnt werden).

(3,11). Obwohl die Stammesgeschichte von den Vätern geprägt ist, werden die Liebestraditionen, zumindest im Hld, von den Müttern weitergereicht.«<sup>71</sup>

Die Sulamitin scheint nicht unreif zu sein. Die meisten der Sehnsuchtslieder finden sich in ihrem Mund.

»Sie ist diejenige, die als liebeskrank dargestellt wird (2,5; 5,8), und als diejenige, die sich danach sehnt, ihrem Geliebten zu folgen, sollte er sie auffordern, mit ihm zu kommen (1,4), und sie ist es auch, die ihre gegenseitige Zugehörigkeit feiert (2,16-17; 6,3). Sie ergreift die Initiative [...]. Sie zögert weder, erotisch über ihre Einheit zu sprechen (1,2.4.13; 3,4), noch verlegen durch die erregende Sprache, die er gebraucht, um ihren Körper zu beschreiben (4,5-6; 7,2-10a). Es ist offensichtlich, daß die Frau im Hld von Liebe getrieben wird, ungehindert von gesellschaftlicher Meinung oder von einem engen Empfinden dessen, was sexuell als anständig gilt.«<sup>72</sup>

Bei all dem verbirgt sie nichts. Offen spricht sie zu anderen Frauen über ihre Liebe.<sup>73</sup> All dies bedeutet einen starken Gegensatz zu den sozio-kulturellen Normen einer patriarchalen Gesellschaft, welche Ehe und Nachkommenschaft verlangte.<sup>74</sup> Unverheiratete Frauen standen unter der strengen Kontrolle ihres Vaters und/oder ihrer Brüder:

»Wo Sexualität Ausdruck von Wettbewerb und Überlegenheit in einer Männerwelt ist, wird die Fruchtbarkeit der Frauen eine zu schützende Ressource. Dies resultierte in männlicher Herrschaft über Frauen [...]. Einige glauben, daß die Sexualität der Frauen immer gefährdet ist und deswegen stets der Überwachung bedarf. Da eine patrilineale Erbpraxis innerhalb der Familie und Sippe rechtlich auf Nachkommenschaft angewiesen ist, muß die geschlechtliche Aktivität von Frauen überwacht werden.«<sup>75</sup>

Wie Bergant darlegte,<sup>76</sup> indem sie methodisch die sozialwissenschaftlichen Kriterien von Ehre und Schande anwandte, fungieren diese Realitäten auf unterschiedliche Weise in einer geschlechtsspezifischen Gesellschaft. Wenn Ehre das Wichtigste für den Mann bedeutet, reduziert Schande seinerseits seine Ehre, während Schande seitens der Frau seine Ehre verteidigt. Um weibliche Schamlosigkeit zu vermeiden, bedurfte es

<sup>71</sup> Ebd. Dieses Ersetzen des *pater familias* durch eine *mater familias* als Subversion geschlechtlicher Rollen beobachtet auch Grossberg, *Sexual Relationships*, 23. Vgl. auch Meyers, *Gender Imagery*, 218-220.

<sup>72</sup> Bergant, *Beloved*, 28. A. und C. Bloch bemerken: »Die lebhafteste Sulamitin wurde durch Übersetzungen und Interpretationen zwei Jahrtausende lang um der Züchtigkeit willen als junges, süßes Ding, keusch, spröde und recht brauthaft dargestellt. In den meisten Übersetzungen [...] trägt sie einen Schleier, doch diese Lesart ist durch das Hebräische nicht abgesichert [...]. Wenn wir nun ihren Schleier hochheben, so offenbart sich die Sulamitin als leidenschaftliche junge Frau, so temperamentvoll und selbstbewußt wie *Julia*« (Bloch, *Song*, 5).

<sup>73</sup> Bergant, *Beloved*, 31.

<sup>74</sup> Vgl. Keel, *Hoheslied*, 42.

<sup>75</sup> Bergant, *Beloved*, 33.

<sup>76</sup> Vgl. im folgenden: a.a.O., 33f.

männlicher Kontrolle über Frauen. Da aber die gesellschaftliche Gruppe geschlechtspezifisches Verhalten und Anstand definiert, »ist es die Gruppe, welcher Ehre oder Schande widerfährt durch die Konformität oder Nonkonformität von dessen Gliedern.«<sup>77</sup> Vor diesem Hintergrund beobachtet Bergant weitere kontrastierende Details:

»Die Frau hat ein Rendezvous mit ihrem Geliebten außerhalb der Frauenquartiere, in einem öffentlichen Weinhaus (2,4) und in offenen Weingärten (7,12), Obstgärten (2,3; 6,11; 8,5) und Feldern (2,16; 6,3). Zudem scheint ihre private Kammer nicht abgesichert zu sein, denn anscheinend hat der Mann leicht Zutritt zu ihrem Zimmer (5,2-6) [... Dies entspricht] nicht der üblichen weiblichen Absperrung. Nichtsdestoweniger wird ein solches Abweichen keineswegs von den Charakteren im Hld oder von dessen Endredaktor kritisiert.«<sup>78</sup>

Die kraftvolle sexuelle Anziehung wird nicht vom Klischee weiblicher Verführung hervorgerufen, sondern beruht auf Gegenseitigkeit.<sup>79</sup> Bergant fährt fort:

»Die Frau im Hld gibt sich nicht frivoler Flirterei hin. Sie ist selbstsicher in ihrer Suche nach ihrem Liebhaber. Auf sie paßt weder das Stereotyp der Kokotte noch das der *femme fatale*. Ihr Verlangen [...] wird weder unterdrückt, noch manipuliert von einem aufpassenden Mann. Entgegen den Bräuchen, welche die Kategorien von Ehre/Schande nahelegen, bewahrt diese Frau unabhängig ihre eigene Ehre.«<sup>80</sup>

Obwohl die junge Frau sich nach 1,7; 8,1 öffentlicher Beurteilung und Gepflogenheit bewußt ist, läßt sie sich davon nicht stören. Gesellschaftlichen Konventionen zum Trotz bringt sie sich – allein des nachts in den Straßen herumlaufend – in Gefahr und wagt es sogar, die Wächter auf ihren Freund hin anzusprechen.<sup>81</sup> Pardes fällt auf, daß die Vorstellung der »Wache« zwischen den Wächtern, der Sulamitin und ihren Brüdern hin- und herwechselt.<sup>82</sup> Es ist faszinierend, wie in 8,8-10 die Vorstellung

77 A.a.O., 34.

78 A.a.O., 35.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Keel glaubt, daß solch eine Frau als Ehebrecherin (Spr 7,11f) oder als Hure angesehen worden wäre (vgl. Keel, Hoheslied, 183f). Wie außergewöhnlich das Verhalten der Sulamitin ist, wird auch deutlich, wenn man es mit einem neuzeitlichen arabischen Liebeslied aus Palästina vergleicht, in dem der Mann des nachts nach seiner Geliebten sucht. Dazu Keel: »Hier ist das nächtliche Suchen der Frau nicht einmal mehr in der dichterischen Vorstellung möglich« (a.a.O., 114; vgl. auch Pardes, 135).

82 Sowohl die Sulamitin, als auch die Wächter streifen in der Nacht in den Straßen herum (bbs). In 1,6 wird sie als Wächterin dargestellt, als Hüterin ihres »Weinberges« (ihres Körpers). Vgl. I. Pardes, *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, London 1992, 139f. Meyers fiel die militärische Art, die Frau zu beschreiben, schon vorher auf: »Turm Davids« (4,4) als militärische Struktur, die Schutz verkörpert und mit dem israelitischen Kriegshelden *par excellence* assoziiert wird. Zu weiterer Militärmetaphorik, auch in 7,5 und 6,4.10 vgl. Meyers, *Gender Imagery*, 213-215. Da solche Terminologie im Altertum beinahe ausschließlich mit Männern in Verbindung gebracht wurde, ist deren Ver-

einer wirklichen Mauer und Tür von Kap. 5 in die metaphorische Mauer und Tür des Frauenkörpers übergeht! Wie die Stadtwächter wachen auch die Brüder als patriarchalische Repräsentanten über die Sicherheit einer Mauer: Die sexuelle Reife ihrer Schwester meinen sie »verbarrikadieren« zu müssen. Die Sulamitin greift diese Befestigungsmetapher auf, doch überraschenderweise in einem gegensätzlichen, erotisch selbstbewußten Sinn.<sup>83</sup> Pardes fährt fort:

»Perhaps she further teases her brothers by suggesting that military structures may be useful in making love and not war. With the help of her ›tower's,‹ she has after all allured her loved one; she has – and the following translation is a literal one – ›found peace [*motset shalom*] in his eyes.«<sup>84</sup>

Pardes' Kritik an Tribble, daß das Hld nicht vollständig »entpatriarchalisiert« sei, weil darin noch »hostile male groups«<sup>85</sup> vorkämen, die das unkonventionelle Sexualverhalten der Sulamitin kontrollieren wollten, ist aber m.E. ungerechtfertigt. Da diese »hostile male groups« aus der Frauenperspektive geschildert sind, scheint deren Verhalten vielmehr die Sympathie des Leser mit der Frau zu verstärken, so daß gerade dadurch eine stark subversive Entpatriarchalisierung evoziert wird.<sup>86</sup> Meyers weist auch auf die Metaphorik der Löwen und Leoparden für die Frau in 4,8 hin. Diese nicht gerade »zahme« weibliche Assoziation strahlt aggressive Wildheit, Kraft und Gefahr aus, also eher stereotyp männliche Attribute.<sup>87</sup> In der Bibel steht der Löwe stets für ein überlegenes, schreckliches, starkes und majestätisches Tier, sogar symbolisch für Jahwe.<sup>88</sup> Und in 7,6 liegt der mächtigste Mann, der König, gefangen in den Locken der Frau – wieder eine bewußte Umkehrung des konventionellen Frauenstatus! Ein weiteres wichtiges Stilmittel, Sozialkritik zu äußern, sind die Travestien oder »literarischen Fiktionen«. Diese üben

---

wendung im Hld in ausnahmsloser Anwendung auf eine Frau eine »unerwartete Umkehrung konventioneller Bilder oder stereotyper Geschlechtsassoziation« (a.a.O., 215; vgl. 213-215.218).

<sup>83</sup> Vgl. Pardes, *Countertraditions*, 140f.

<sup>84</sup> A.a.O., 141.

<sup>85</sup> A.a.O., 128; vgl. auch 119.

<sup>86</sup> Bergant scheint dies besser zu begreifen als Pardes, wenn sie schreibt: »Ihre Brüder mit ihren falschen Vorstellungen bieten ihr eine Gelegenheit, sich in Unabhängigkeit von deren einengender Kontrolle zu behaupten« (*Bergant, Beloved*, 30). Und hinsichtlich der Wächter bemerkt sie: »Ihre wahre Identität mögen die Wächter verkannt haben, aber die Haltung des Hld insinuiert, daß deren Verhalten das unpassende war, und nicht das der Frau« (a.a.O., 35).

<sup>87</sup> Selbst eine Löwin nährt in biblischer Vorstellung nicht ihre Jungen, sondern lehrt sie zu jagen (vgl. Ez 19,2f). Vgl. Meyers, *Gender Imagery*, 216.

<sup>88</sup> Auch die Darstellung von Löwen in der altorientalischen Kunst beziehen sich auf die Männerwelt der Jagd oder des Heldentums. Vgl. a.a.O., 216f; G.J. Botterweck, ארי *ʾari*, ThWAT, Bd. 1. Stuttgart 1973, Sp. 404-418; J.B. Pritchard, *Ancient Near East in Pictures*, Princeton 1954, Nr. 127; 182; 184; 192; 228; 290; 351; 615; 626; 681.

ihre Funktion in zweierlei Richtung aus und enthalten ein erstaunlich sozialkritisches Potential,

»denn hier erhebt sich jemand mithilfe der Dichtung nach ›oben‹ in eine gesellschaftliche Position, die ihm eigentlich nicht zusteht, oder er ›steigt aus‹, indem er seine Bürgerrechte und -pflichten nach ›unten‹ hin verläßt. So sah schon A. Jolles, der sich bereits 1932 mit diesem literarischen Phänomen auseinandersetzte, in den Travestien ein Mittel, ›die Gesellschaft zeitweise zu verlassen, unsere Bedürfnisse zu verändern, jemand anders zu werden‹.<sup>89</sup>

In 1,5f findet sich eine Travestie nach »unten«, die königliche Hofszene von 1,2-4 mit der ländlichen Szene kontrastierend. Während sie einem »gewisse[n] Überdruß an der Stadtzivilisation«<sup>90</sup> Ausdruck verleiht, tritt sie in einen Dialog mit der vorhergehenden Travestie ein. Das Gespräch zwischen der Frau und den »Töchtern« wird zur literarischen Konkurrenz zwischen »unten« und »oben«. In Anspielung auf die »Zeltdecken Salomos« erscheint die gebräunte Weinberghüterin der höfischen Pracht ebenbürtig. Und in Hld 6,4-9 ist es unübersehbar, daß die Sulamitin als Freundin für den Geliebten im Vergleich zu den Hofdamen einmalig und unvergleichlich ist.<sup>91</sup> »[I]n 1,7-8, wird die Frau ihren Liebsten schon nicht mehr in königlichen Gemächern suchen, sondern beim Vieh! Damit begegnen wir einer weiteren Variante des Travestie-Spiels: Beide Personen werden nun nach ›unten‹ verwandelt.«<sup>92</sup> Im Kontrast von 2,4a zu 1,4a wird die Weinstube für die Liebenden zum Königsgemach. Gesellschaftlicher Rang spielt in diesem Liebesspiel keine Rolle! Heinevetter meint hierzu:

»Und 2,4b stellt fest: Das königliche Feldzeichen dieses Geliebten, der real nicht König ist, ist die Liebe. Entsprechend tritt der ›Chor‹ nicht wie in 1,2-4 affirmativ auf, sondern wird durch die Aufforderung der Frau, die Liebe nicht zu stören, zum Antipoden. Der Chor der ›Töchter‹, gegen den sich die Frau ja bereits in 1,5-6 behaupten mußte, ist demnach auf der gesellschaftskonformen Seite anzusiedeln. Schon die Benennung ›Töchter Jerusalems‹ zeigt dabei an, daß mit dem Travestie-Spiel König/Landmädchen bereits die Stadt/Natur-Polarisierung verwoben ist. [...D]as kompositorische Zusammenspiel der Travestien [bleibt] keineswegs nur im Rahmen eines kurzzeitig wirksamen Fluchtangebotes, sondern wird in der Gesamtwirkung geradezu – im Wort-sinn – anarchisch.«<sup>93</sup>

89 Heinevetter, *Komposition*, 172f; vgl. Gerleman, *Das Hohelied*, 60.

90 Gerleman, *Das Hohelied*, 103.

91 Vgl. Heinevetter, *Komposition*, 173-175.

92 A.a.O., 175. Vgl. im folgenden: a.a.O., 177.

93 A.a.O., 177f.

### 3.2.2. »Bukolik versus Stadt« oder die Vereinigung von Natur und Kultur

Einen starken Akzent auf die *Natur* setzte bereits Hld 1,15-17. Auffällig ist ferner, wie die Sulamitin die Töchter der *Stadt* bei den Gazellen und Hinden des *Feldes* beschwört (2,7; 3,5). Doch erst in 2,8-5,1 entfaltet sich nach Heinevetter die kraftvolle Polarisierung *Natur gegen Kultur*. Nach der »Sinfonie aus Landschaft, Tieren, Pflanzen, Düften«<sup>94</sup> in 2,8-17 erfolgt in 3,1-5 mit dem Wechsel in die *Stadt* ein jäher Kontrast. Anstatt sich in der Geborgenheit der *Natur* der Liebe hingeben zu können, muß die Frau in der *Stadt*, deren Ordnung mit Gewalt erhalten werden muß, hilflos umherirren. Das ursprüngliche und friedvolle Verhältnis zur *Natur*, das der Mensch einst (im Garten Eden ohne Scham) als integrativer Bestandteil derselben empfunden hatte, ist einer schicksalhaften Entfremdung von der *Natur* gewichen.

»Nach der Verbannung aus diesem Urzustand beginnt überhaupt erst Kulturgeschichte in unserem Sinn: Kain ist nach Gen 4,17 der erste »Erbauer einer Stadt«, wobei an der Gestalt Kains auch der Fluch sichtbar wird, der diese Kulturgeschichte untrennbar mit Gewalt und Tod verbindet.«<sup>95</sup>

»Während sonst in der Bibel die *Natur* als Spiegel zu Gott fungiert, ist sie im Hld der Spiegel der menschlichen Liebenden. Sie entdecken in sich selbst ein Eden, blühend und überreich, ein verheißenes Land der Weinstöcke und Feigenbäume, Granatäpfel, von Weizen, Milch und Honig. Die Metaphern des Dichters wechseln immerfort zwischen der eigentlichen Landschaft, durchzogen mit erotischen Assoziationen, und der Landschaft des Körpers hin und her. Die Sulamitin erwartet ihren Liebhaber in einem Garten, doch ist sie selbst ein Garten; die beiden spazieren in die duftenden Weingärten, um sich zu lieben, doch sie selbst ist ein Weinberg, ihre Brüste wie Weintrauben, und ihre Küsse berauschender Wein.«<sup>96</sup>

Das subversive Potential der ineinander verschwimmenden Realitätsebenen des Körpers und der Welt der *Natur* läßt sich vor allem ermessen, wenn man der Einsicht von Mary Douglas Aufmerksamkeit schenkt, derzufolge der menschliche Körper als symbolischer Bedeutungsträger der Gesellschaft aufzufassen ist.<sup>97</sup> Gerade die Kleidung unterscheidet die *Kultur* von der *Natur*. Nackte Körper verlieren »ihre kulturelle Identität; sie werden, im wörtlichen und übertragenen Sinne »natürlicher.«<sup>98</sup> Darum eignet sich Nacktheit und sexuelle Begegnung hervorragend, um als

94 A.a.O., 180. Vgl. im folgenden: a.a.O., 180-183.

95 A.a.O., 183.

96 Bloch, Song, 9.

97 M. Douglas, Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism, in: *dies.*, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975.

98 A. Brenner, Pornoprophetics Revisited. Some additional Reflections, JSOT 70 (1996), 78. Vgl. S. Griffin, *Pornography und Silence. Culture's Revenge Against Women*, New York 1980.

»Gegenrealität« zu *Kultur* und Zivilisation zu fungieren.<sup>99</sup> Heinevetter findet m.E. ausgesprochen treffende Worte, um die Dynamik dieser »Bukolik versus Stadt«-Polemik herauszustellen:

»Sexualität im Sinne des Hld wird offenbar als ein Ort von Erfahrungen betrachtet, die sich zur gesellschaftlichen Realität konträr verhalten und damit zugleich den Antrieb und die Inhalte für eine Veränderung derselben hervorbringen können. Während die Realität der »Stadt« Abgrenzung, Kälte, Anonymität beinhaltet und als Ort des Nicht-Findens und Geschlagenwerdens erlebt wird, stellt sich die Wirklichkeit der Liebe als öffnend, wärmend, Vertrauen schaffend dar und überwindet die Orientierungslosigkeit des Nicht-Findens im »Sich-Erkennen« und die Brutalität des Geschlagenwerdens durch die Zärtlichkeit des Umfanges. Daß uns Hld 4,13 einen kunstvoll angelegten »Pardes« vor Augen führt, ist zugleich eine Andeutung, daß auch die grundlegende Polarität Natur/Kultur von den Liebenden als überwindbar erfahren wird. Ein Garten ist »nature perfected by culture«, aber auch der Bereich, in dem »culture returns to nature« [Landy, *Paradoxes*, 190]. In der Liebesbegegnung fließen beide Pole zusammen: Natürliche Leibhaftigkeit und Gestaltung, Kultivierung, ja Feier derselben. Es ist das Wesen dieser Vereinigung, Polarität zu überwinden [...]. Die im Liebesgarten gemachten Erfahrungen nehmen den Kampf mit der gesellschaftlichen Realität auf.«<sup>100</sup>

Auch gegen Ende des Hld kommt es noch einmal stark zum Aufeinanderprallen der Gegensätze, der Einladung der Frau mit ihrer Sehnsucht, ihrem Geliebten in freier Natur ihre Liebe zu schenken (7,12-14), und dem Zwang städtischer Konventionen (8,1f). Doch die Spannung löst

---

99 Die starke gesellschaftskritische Funktion des Bildes eines nackten, »natürlichen« Paares, das die Freiheit sexueller Liebe genießt, erinnert an die Liebesbeziehung zwischen Winston Smith und seiner Geliebten in G. *Orwells* 1984 (übers. von K. Wagenseil, Frankfurt a.M. 231994), oder an Christopher Lambert in dem US-Spielfilm *Fortress* (1992), als er »verbotene« Träume hatte, in denen er und seine Frau nackt waren und miteinander kopulierten. Dies vollzog sich vor dem Hintergrund eines totalitären Regimes, welches durch eine unmenschliche High-Tech-Kultur dargestellt wurde. Doch diese Erotik hat nichts mit Pornographie zu tun. »Nach Griffin ist Pornographie ein kulturelles Phänomen, das paradoxerweise als positives Gegenmittel für eine (negative, bedrohliche) Natur gesehen wird. Kultur triumphiert über die Natur mittels des Wissens. Wissen ist Kontrolle; zu kontrollieren bedeutet zu wissen. Das pornographische Gehirn trachtet danach, über sein fleischliches (natürliches) Selbst und das des anderen Kontrolle zu erlangen, indem es den fleischlichen Körper des anderen versklavt. Die daraus resultierende Gewalt beweist die Verglebarkeit dieses Unterfangens. Keine bleibende Erkenntnis des Selbst oder des anderen kann dadurch erworben oder erhalten werden. Die fatale Spaltung, welche von dem pornographischen Gehirn erlitten wird, kann nicht geheilt werden, und *Eros* wird durch die Phantasie zerstört, anstatt durch sie genährt zu werden« (*Brenner*, *Pornoprophetics*, 69f).

100 *Heinevetter*, *Komposition*, 184f. Heinevetter findet es aufschlußreich, daß nach Sicht des Hld dieser Kampf nur gleichberechtigt und *gemeinsam* von Mann und Frau, d.h. auch nicht einseitig feministisch-geschlechtsspezifisch, durch Entfaltung der erotischen Dimension in ihrem Leben geführt werden kann. Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, daß Elemente des Beschreibungsliedes für die Frau (4,1-7) in 5,10-16 auf den Mann übertragen wurden. Vgl. a.a.O., 186f.

sich in den Armen des Geliebten (8,3).<sup>101</sup> Der visionäre und gesellschaftskritische Aspekt des Hld paßt zum Aufkommen von Gesellschaftsutopien in einer Zeit der Fremdherrschaft, »die das Sehnen nach einer – in der Vergangenheit oder am Rande der Welt – existierenden klassenlosen Gesellschaft ohne Könige, ohne Ausbeutung, ohne Krieg und Armut zunehmen ließ.«<sup>102</sup> Nun aber zur Sexualethik des Hld.

### 3.3. Sexualethik

Interessanterweise wurde bereits in Gen 2,24 kein Fortpflanzungszweck erwähnt, um die sexuelle Vereinigung zu legitimieren.<sup>103</sup> Weder Kinder noch eine Elternrolle der Liebenden ist im Blick. Gleiches gilt für das Hld. Es wendet sich implizit gegen eine Reduzierung sexueller Liebe auf bloße Fortpflanzung.<sup>104</sup> Dessen überraschende Offenheit im erotischen Gespräch und dessen Polemik natürlicher Freiheit gegen konventionsgebundene gesellschaftliche »Ordentlichkeit« sprechen deutlich gegen Prüderie, moralisierenden Konservatismus<sup>105</sup> und Peinlichkeit bezüglich der Sexualität. Das ganze Buch hindurch werden sexuelles Lustempfinden und Genießen sehr positiv dargestellt. »[S]exuelle Liebe wird als Wert in und für sich selbst behandelt.«<sup>106</sup> Bergant charakterisiert Verlangen im Hld als »gegenseitig, nach gegenseitiger Erfüllung trachtend. Die Frau wird nicht benutzt; sie wird geliebt.«<sup>107</sup> So äußert das Hld ein starkes

<sup>101</sup> Vgl. a.a.O., 187f.

<sup>102</sup> *Kreißig*, Geschichte des Hellenismus, 130.

<sup>103</sup> Vgl. auch *Tribble*, Rhetoric, 104.

<sup>104</sup> So enthält das Hld eine starke Bekräftigung des Gut-Seins des Körpers (vgl. auch Gen 1,26-31). Damit widersteht das Hld einer Abwertung des Körpers, wie es im Platonismus, Neoplatonismus, Gnostizismus, und – leider – auch in der christlichen Tradition im Gefolge Augustins und des Hieronimus geschah. Vgl. auch die Haltung im Buch Tobit, »in dem der Eros regelrecht und ausdrücklich dämonisiert wird, so daß seine todbringende Wirkung nur in der ›reinen‹ Haltung des Gehorsams gegen den Fortpflanzungsbefehl Gottes (Gen 1,28) abgewehrt werden kann (Tob 6,15.17f; 8,3.5-8)« (*Krinetzki*, Kommentar, 29).

<sup>105</sup> *Krinetzki* bemerkt »daß schließlich dem Eros eine gewisse Eigengesetzlichkeit zukommt und nicht immer alles in kasuistische Normen gefaßt werden kann, wenn anders die notwendige Spontanität der Liebe nicht verraten werden soll« (a.a.O., 45).

<sup>106</sup> *Murphy*, ABD VI, 153. Auch Keels Worte erscheinen sehr angebracht: »Wenn ich ›Liebe‹ sage, meine ich nicht eine Beziehung, die auf sexuelle Triebbefriedigung beschränkt ist. Die Basis der Liebe im Hld. ist nicht eine dumpfe Gier nach Genitalien, sondern die Bewunderung für das geliebte Gegenüber« (*Keel*, Das Hohelied, 41; vgl. auch *Gerleman*, Das Hohelied, 72-75; 83-85).

<sup>107</sup> *Bergant*, *Beloved*, 29. Hinsichtlich der Ebenbürtigkeit der beiden Partner erwähnt *Grossberg* (in: *ders.*, Sexual Relationships, 15), daß beide Partner dieselben geschlechtsunabhängigen Beschreibungen füreinander gebrauchen (Augen wie Tauben: er zu ihr 1,15; 4,1; sie zu ihm 5,12; »Du bist schön«: er zu ihr 7,17; sie zu ihm 1,16; tiefende Lippen: er zu ihr 4,11; sie zu ihm 5,13). Daß Sexismus im Hld fehlt, darin ist *Grossberg* zuzustimmen (ebd.). Daß auch »gender stereotyping« (ebd.) fehle, trifft nicht zu. Vielmehr werden geschlechtsbezogene Rollen zugunsten der Frau geschickt vertauscht. Auch *Grossberg*s Aussage: »In all of Canticles there is hardly a thought, idea or deed that is not attributed to both the male and the female« (a.a.O., 12), ist dem Befund nach übertrieben.

Plädoyer gegen jegliche Form sexueller Herabwürdigung und Ausbeutung von Frauen.<sup>108</sup> A. und C. Bloch merken an, daß »because the lovers seem new to love, tender and proud and full of discovery, their words have a kind of purity – a ›cleanly wantonness,‹ in the phrase of the seventeenth-century English poet Robert Herrick.«<sup>109</sup> Man kann sehen, wie die Liebenden sich Zeit nehmen, einander erotisch zu entdecken. Sie sind entspannt, ohne Eile. Darum läßt sich das Hld auch nicht als Kronzeuge für »One-night-stands« verwenden. Was aber macht das Hld so atemberaubend prickelnd, so aufregend und dynamisch? Bergant könnte etwas Wichtiges entdeckt haben, wenn sie schreibt:

»The Song moves from the experience of intense longing to that of blissful enjoyment, and then to longing once more. The woman seeks her absent lover and finds him, only to lose him and seek him again. The lovers are separated from each other, joined in an ecstatic embrace, and then apart once again. This alternation between presence and absence, possession and loss, exhilaration and dejection accurately characterizes the ebb and flow of human love with its various combinations of desire, anticipation, and consumation.«<sup>110</sup>

Wenn etwas notwenig ist, um einer sexuellen Beziehung beständige Erfüllung zu geben, so ist dies *Variation*. Langeweile tötet Erotik und öffnet die Hintertür der Versuchung, nach »etwas Neuem« in ehebrecherischen und/oder promisken Beziehungen zu suchen. So ruft das Hld Liebenden sogar implizit zu, offen zu sein für Innovationen, für Kreativität, Phantasie und Vorstellungskraft im Liebespiel. Hierfür ist das Hld selbst eine fortwährende Inspiration.<sup>111</sup> Das Hld beschreibt auch die Balance zwischen Inklusivität und Exklusivität in einer Liebesbeziehung. Diese Liebe kann nicht geheim bleiben. Sie muß die Öffentlichkeit darum wissen lassen.<sup>112</sup> Aber Exklusivität und Intimität sind auch wichtig. Darum wehrt sich die Sexualethik des Hld entschieden gegen Voyeurismus. Wie in Gen 2,24 wird die geschlechtliche Gemeinschaft »protected from intruders through the distancing of third-person narration, which describes for us but does not allow us to witness«<sup>113</sup>. Die metaphorische Sprache stimuliert des Lesers Vorstellungskraft, aber schützt zugleich die

<sup>108</sup> Trible schreibt über Liebe und Liebhaber im Hld: »Liebe ist der Sinn ihres Lebens, und diese Liebe schließt Unterdrückung und Ausbeutung aus. Sie kennt das Gut Sein des Sex und kennt darum keinen Sexismus. Sexuelle Liebe erweitert die Existenz über die Stereotypen der Gesellschaft hinaus. Sie bedient sich des öffentlichen und privaten Raums, des geschichtlichen und des natürlichen [...]. Gnade kehrt zurück zur Frau und zum Mann« (*Ph. Trible, Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, JAAR 41 [1973], 48*).

<sup>109</sup> Bloch, Song, 4.

<sup>110</sup> Bergant, Beloved, 30.

<sup>111</sup> Siehe die unterschiedlichen Orte für »Schäferstündchen«, sowie die wechselnden metaphorischen Vergleichsspende für Komplimente im Hld.

<sup>112</sup> Vgl. 3,3; 5,8-6,3; 9,6b; Trible, Rhetoric, 159. Als wichtiger Aspekt fällt auf, daß gerade die Eheschließung öffentlich erklärt wird.

<sup>113</sup> Vgl. a.a.O., 103.

geschlechtliche Vereinigung der Liebenden vor dem voyeuristischen Blick anderer. Könnte nicht vielleicht auch die Tatsache, daß Gott im ganzen Hld völlig abwesend ist,<sup>114</sup> darin seine Erklärung finden? Selbst Gott ist kein Voyeur. Selbst er, dem niemand das Zuschauen verbieten könnte, läßt die Liebenden für sich allein.<sup>115</sup> Ist nicht auch diese gewisse Verborgenheit ein entscheidendes Merkmal, welches Erotik von Pornographie unterscheidet?<sup>116</sup>

A. und C. Bloch nennen die Sprache im Hld »at once voluptuous und reticent.«<sup>117</sup> Um zu ermesen, wie zurückhaltend dessen Sprache wirklich ist, braucht man nur auf die Einladung der Liebesgöttin Inanna an Dumuzi in einem sumerischen Text über die heilige Hochzeit hören: »Pflüge meine Vulva, mein Süßer!«<sup>118</sup> Als ethisches Modell beweist die Sprache des Hld, daß das Reden beim und vom Sex nicht notwendigerweise

<sup>114</sup> Das Suffix *-yah* in 8,6 ist wohl als Intensivierung aufzufassen, wie in Jer 2,31 *חַשְׁמַלְיָהוּ* »starke Dunkelheit« (vgl. auch Ps 118,5; 1 Sam 14,15: »ein großer Schrecken«; Gen 35,5; 1 Sam 11,7; Bloch, Song, 213). Hätte es »Jah« (Jahwe) meinen sollen, wäre es als eigenständiges Wort geschrieben worden, wie in Ps 115,18 oder in Ex 15,2. Aber ob man sich auf den MT an dieser Stelle verlassen kann?

<sup>115</sup> Trible bemerkt, daß sich Gott zurückzieht, nachdem er die Frau zum Mann in Gen 2,22 gebracht hat (vgl. *dies.*, Rhetoric, 103.105.145). Und schließlich wird sogar der Leser ausgesperrt. Der Vorhang fällt nach Hld 8,14 vor irgendeinem Finale. 8,14 scheint eher ein Doppelpunkt als ein Schlußpunkt zu sein. Der Leser bleibt, in Spannung gehalten, zurück, überrascht von dem plötzlichen Ende, mit der Frage, *Wann werden die Liebenden sich wiedersehen? Was wird dann geschehen?* Aber die Antwort darauf wird nicht gegeben. Völlige Privatheit und Intimität dürfen zurecht das letzte Wort haben. Vgl. auch a.a.O., 151f, wobei ich, wie noch zu zeigen ist, Tribles Übersetzung »Beeile dich, mein Liebhaber« in 8,14 nicht übernehme.

<sup>116</sup> Für eine exzellente Definition von Pornographie und Voyeurismus mit einer Erklärung von dessen gesellschaftlichen Funktionen vgl. *T.D. Setel*, Prophets and Pornography: Female Sexual Images in Hosea, in: *L.M. Russel* (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 86-95; *Brenner*, *Pornoprophetics*, 68-79; *dies.*, On »Jeremiah« and the Poetics of (Prophetic?) Pornography, in: *dies. / F. van Dijk-Hemmes* (Hgg.), *On Gendering Texts: Female und male Voices in the Hebrew Bible*. Bl. 1, Leiden 1993, 179-193. Da »bei der Pornographie Sexualität als Metapher dient, welche gesellschaftliche »Realität« individueller und gesellschaftlicher Phantasie widerspiegelt und verstärkt«, sollte die ethische Relevanz dieser Frage nicht unterschätzt werden. Brenner bemerkt weiter: »Das Hld ist explizit sexuell und gestattet uns, nackte oder teilweise nackte Frauen [sic!] nach Herzenslust anzuschauen; und doch erfahren die meisten Leser – und ich zähle mich selbst darunter – dieses Anschauen als erotisch und nicht pornographisch. Obwohl das Hld [...] sexuelle Phantasie zu stimulieren vermag, wenn der Leser beliebigen Geschlechts dazu geneigt ist, findet sich darin weder eine Geschlechterabwertung, noch feste Geschlechterrollen. Wir sehen weibliche und männliche Figurationen im Hld, aber die beschriebenen Phantasien sind differenziert und gegenseitig inklusiv. Es bedarf nun keiner weiteren Worte um auszudrücken, daß, nach den von mir angewandten Kriterien, nicht nur das, *was* gesehen und gesagt wird, Pornographie konstituiert, sondern auch das *Wie* der Darstellung.« (*Brenner*, *Pornoprophetics*, 69f).

<sup>117</sup> Bloch, Song, 14. Vgl. im folgenden ebd.

<sup>118</sup> *Kramer*, *Sumerian Texts*, 643. Vgl. auch Hld 2,6 mit a.a.O., 105.

»schmutzig« sein muß.<sup>119</sup> Des weiteren ist die Verwendung von Metaphern, wie z.B. hinsichtlich des Liebhabers als Hirte, der unter den Lotusblumen weidet (2,16; 6,2f), friedlich, sanft, sogar spielerisch. Aggressivität<sup>120</sup> oder etwa sexuelle Gewalt, wie sie bewußt in modernen SM-Praktiken ausgeübt wird, ist in den Liebesspielen des Hld völlig abwesend. »Sexualität ist die Anerkennung nicht von Trennung, sondern von Einheit, welche Ganzheit bedeutet.«<sup>121</sup> A. und C. Bloch drücken es noch gewagter aus:

»Das Bild in Genesis von Mann und Frau, die aneinander »hängen«, »ein Fleisch« werden, das zugleich mythisch und anatomisch präzise ist, sieht durch diese Einheit die Urwunde der Trennung heilen.«<sup>122</sup>

Möglicherweise polemisiert 8,7 gegen die Praxis des Brautpreises (*mohar*), der die Ehe zu einer fremden Abmachung herabwürdigte.<sup>123</sup> Damit wendet sich das Hld gegen »Kuppeln« und ein Sich-Einmischen anderer in die Partnerwahl der zwei Liebenden. So wird erotische Liebe als freiwillige und unvermittelte Einladung dargestellt<sup>124</sup> und als freies Geschenk.<sup>125</sup> Sie kann nicht erzwungen oder künstlich erregt werden. Auch muß es in 2,7 »erregt die Liebe nicht!« heißen, und nicht: »weck' die Liebe nicht auf!«<sup>126</sup> Ein zu ungestümes Vorwärtsdrängen in einer so verwundbaren Angelegenheit wie erotischer Liebe kann frustrierenden Schaden anrichten.

<sup>119</sup> Siehe die Achtung, Lieblichkeit und Bewunderung, die sich in den vielen freundlichen und Kosebezeichnungen wie »Freund«, »Braut«, »Schwester«, »meine Schöne« usw. ausdrückt. Vgl. *Bergant*, *Beloved*, 32.

<sup>120</sup> Als einzig aggressive Anspielung darauf könnte ich mir in 1,9 Popes Hinweis auf eine alte militärische Strategie vorstellen, nach der eine brünstige Stute in die Reihen der feindlichen Kavallerie gejagt wurde, um deren Kriegshengste zu verwirren, wie es Thutmosis III während seines Kadesch-Feldzugs tat. Vgl. *Pope*, *Song*, 336-341, z.St.; *Falk*, *Love Lyrics*, 111f. A. und C. Bloch jedoch halten eine solche aggressive Kampfvorstellung innerhalb dieser Lyrik für unwahrscheinlich (vgl. *Bloch*, *Song*, 145). Weitere militärische Vorstellungen (in 4,4 und 8,9f) vermitteln keine Aggressivität.

<sup>121</sup> *Trible*, *Rhetoric*, 103f.

<sup>122</sup> *Bloch*, *Song*, 11.

<sup>123</sup> Das Bezahlen des *mohar* (vgl. Gen 34,12; Ex 22,16; 1Sam 18,25), der je nach dem sozialen Status der Familie variierte, durch den Verlobten an den Vater des Mädchens, wurde nicht als Kaufen der Braut verstanden, sondern als finanzieller Ausgleich für deren Familie. Eine nicht mehr vorhandene Jungfräulichkeit der Tochter war eine Schande für die Familie und reduzierte den »Wert« des Mädchens beträchtlich.

<sup>124</sup> Vgl. Hld 2,10.13f; 4,8.16; 5,1; 7,12; 8,6.

<sup>125</sup> Vgl. Hld 1,12; 7,13f.

<sup>126</sup> A. und C. Bloch zeigten anhand des parallelen Gebrauchs von *ha'ir* und *'orer* in Jes 42,13; Jer 51,11 und Spr 10,12 überzeugend, daß hier sexuelle Erregung gemeint ist (vgl. Hld 8,5). Der Kontext legt kein Verständnis nahe, demzufolge die sexuelle Gemeinschaft der Liebenden als Schlaf gesehen wird, von dem sie nicht aufgeweckt werden möchten (vgl. *Bloch*, *Song*, 152f; gegen *Heinevetter*, *Komposition*, 94; *Keel*, *Blicke*, 89). *Trible* schlägt vor, »Liebe nach ihrem eigenen Rhythmus geschehen [zu] lassen« (*Trible*, *Rhetoric*, 146).

Einigen konservativen Christen dürfte allerdings die Tatsache Probleme bereiten, daß die Liebenden im Hld nicht miteinander verheiratet sind.<sup>127</sup> Daß Polygamie, die eindeutig von einigen alttestamentlichen Glaubenshelden praktiziert wurde, keine heutige christliche Ehealternative ist, wird praktisch unwiderrprochen akzeptiert, aber wie soll man ethisch verantwortlich nur mit dieser Variante von *verbotene(r) Liebe*<sup>128</sup> umgehen? Zunächst einmal muß etwas beachtet werden, was bei dieser Diskussion schnell übersehen werden könnte. Das Hld befürwortet stark (hetero-) sexuelle Treue, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit<sup>129</sup>, Dauerhaftigkeit<sup>130</sup> und Exklusivität<sup>131</sup>, und wendet sich so implizit gegen Promiskuität. Die Liebe, die gefeiert wird, ist eine Liebe zwischen *einer Frau* und *einem Mann*. Überhaupt, wenn der Mann die Frau verlassen würde, bedeutete dies, daß sie keinen anderen Mann heiraten könnte ohne ihre »Schande« zu bekennen, denn wenn der andere Mann, ohne davon zu wissen, ihre verlorene Jungfräulichkeit entdeckte, könnte er ihre Hinrichtung fordern.<sup>132</sup> Da die junge Frau diese voreheliche Beziehung

127 Aufgrund dessen, daß die beiden Liebenden »sich heimlich nachts auf dem Lande treffen und sich bei Tagesanbruch trennen [...], ist es eindeutig, daß sie nicht verheiratet sind.« (Bloch, Song, 3). Im Detail ist es dazu wichtig, festzuhalten, daß ברה in 8,14 nur »von etwas weg fliehen« heißen kann, wie auch in 2,17 »sich wenden« sich gleichermaßen nur als »sich vom Sprecher abwenden« verstehen läßt (Bloch, Song, 221: »she is urging him to run away before sunrise so that he will not be caught«, gegen Murphy, The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs, Hermeneia, Minneapolis 1990, 200). Auch die »fliehenden Schatten« in 2,17 und 4,6 müssen als Morgendämmerung verstanden werden. Zu der Möglichkeit, daß die »fliehenden Schatten« sich stattdessen auf den schattenverlängernden späten Nachmittag vor Sonnenuntergang beziehen, schreiben A. und C. Bloch: »Wäre das der Fall, so hätte man andere Verben verwendet, wie Fox überzeugend argumentiert. Vgl. Ps 102,12 (»meine Tage sind wie ein abnehmender [natuy] Schatten«) sowie Ps 109,23. Diese letzten beiden Zitate legen »fest etablierte Gepflogenheiten nahe, von denen man nicht leichtfertig abgewichen wäre« (Bloch, Song, 157). Des weiteren verweist *didim* (kommt sechs mal vor, auch in 1,2) auf spezifisch *geschlechtliche* Liebe/Verkehr (vgl. Keel, Hoheslied, 50; Ez 16,8; 23,17; Spr 7,18). Zugegebenermaßen könnte der »verschlossene Garten« in 4,12 sich auf ihre Jungfräulichkeit beziehen, aber die Abfolge der Gedichte im Hld muß nicht notwendigerweise chronologisch intendiert sein. Und diese Wendung könnte auch ihre Unzugänglichkeit für jeden außer ihrem Liebhaber ausdrücken (vgl. Bloch, Song, 176 und Spr 5,15.18). Man beachte jedoch die fragwürdigen »apologetischen« Versuche, exegetisch das Gegenteil zu beweisen, z.B. bei M. Thilo, Das Hohelied. Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921, 42-47) oder Goulder (ob der Ausdruck »Braut«, der nicht vor Hld 4,8 vorkommt, all die Beweislast dafür tragen kann, daß keine sexuelle Vereinigung zuvor stattgefunden hat (vgl. Goulder, a.a.O., 3), ist anfechtbar).

128 All jene, denen diese Anspielung auf die beliebte Vorabendserie im deutschen Fernsehen hier unangebracht erscheint, möchten doch einmal über die ethischen Aspekte im Hinblick auf die Art und Weise nachdenken, welche TV-Produktionen als (inter)nationale Erzieher fungieren und subtil das Wertesystem von Millionen prägen.

129 Vgl. Hld 2,16; 6,3; 7,11.

130 Vgl. Hld 3,4; 8,6.

131 Vgl. Hld 2,1-3; 5,9; 6,8f.

132 Vgl. Dtn 22,20f. Für eine Nicht-mehr-Jungfrau war die Chance, geheiratet zu werden, minimal. Ohne einen Ehemann war sie eine fortwährende Schande für ihre Familie,

freiwillig pflegt, hat sie keine rechtliche Grundlage, ihren Liebhaber dazu zu veranlassen, sie zu heiraten.<sup>133</sup> Deshalb ist die Situation für die Frau extrem riskant und gefährlich. Dieses Verhalten könnte vor diesem geschichtlichen und sozio-kulturellen Hintergrund niemals als die »goldene Alternative« zur Ehe propagiert werden, wie liberale Sexualethiker es gerne hätten. Innerhalb einer Ehe gab es damals zumindest mehr Sicherheit für die Frau, wenn wir auch keineswegs selbstverständlich annehmen dürfen, daß zu jener Zeit eine Frau in ihrer Ehe soviel Freiheit, Gleichheit und Erfüllung fand, wie im Hld dargestellt. Das Hld bleibt also ein Traum, für den etwas andere Regeln gelten. Wie in einer unrealistischen *Lovestory* mancher Hollywood-Filme gibt es auch hier keine Auseinandersetzungen zwischen den Liebenden, keine Ängste vor ungewollter Schwangerschaft oder vor einer Geschlechtskrankheit.<sup>134</sup> Stattdessen wird in dieser Utopie unsere Vorstellungskraft gefesselt von dem nicht enden-wollenden Thrill und der Erregung der ersten Liebe, die mit vollendeter Befriedigung einhergeht – etwas, wonach wir uns alle sehnen. M.E. kommt die Treue, Hingabe, Gegenseitigkeit und Dauerhaftigkeit, wie sie die *christliche* Ehe nach der Heiligen Schrift konstituiert (vgl. Eph 5,21-33; Mk 10,2-12 par), dem Ideal des Hld am nächsten; viel näher als eine lockere, voreheliche geschlechtliche Beziehung, so daß man argumentieren kann, das Hld propagiere *dem*

besonders für ihren Vater. Sie war auf lange Sicht gesellschaftlich gebrandmarkt und wirtschaftlich gefährdet. Schwanger zu werden, hätte sie noch ungleich stärker gefährdet. Um die zugrundeliegende altorientalische Mentalität zu begreifen, vgl. die erst kürzlich mit öffentlicher Zustimmung erfolgte brutale Hinrichtung eines schwangeren unverheirateten Mädchens durch ihren Vater in J.J. Pilchs Artikel: Family Violence in Cross-Cultural Perspective. An Approach for Feminist Interpreters of the Bible, in: A. Brenner (Hg.) The Feminist Companion to the Bible, Sheffield 1997). Die Wichtigkeit weiblicher Jungfräulichkeit für Eheschließung wird ersichtlich in Dtn 22,14ff; Gen 24,16; 1Kön 1,2; Sir 42,9ff (LXX). Ihre verlorene Jungfräulichkeit hätte sie auch disqualifiziert, von einem Priester geheiratet zu werden (vgl. Lev 21,7). Dazu Richter: »Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die deuteronomischen Gesetze vorehelichen Geschlechtsverkehr *nicht* als schwerwiegendes Delikt betrachten, *sofern er zur Ehe führt*.« (H.-F. Richter, Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978 [Hervorhebungen vom Verf.]; vgl. auch R. de Vaux, Ancient Israel. Its Life and Institutions, London 1961, 19-40). Der doppelte Maßstab für die Geschlechter in der damaligen Zeit unterstreicht die Unangemessenheit einer einfachen ethischen Übertragung von damals auf heute: Obwohl Jungfräulichkeit und eheliche Treue für Frauen wichtig waren, kümmerte sich damals kaum jemand darum, ob unverheiratete Männer Sex hatten oder ob verheiratete Männer zu einer Prostituierten gingen (vgl. Ph.A. Bird, »To Play the Harlot«: An Enquiry into an Old Testament Metaphor, in: P. Day [Hg.], Gender and Difference in Ancient Israel, Minneapolis 1989, 77).

<sup>133</sup> Vgl. Dtn 22,28f.

<sup>134</sup> So fällt A. und C. Bloch auf, daß das Hld, anders als viele bekannte *Lovestories*, wenn man von den Brüdern und Wächtern absieht, der Liebe nicht *ein* wirkliches Problem entgegensetzt: »For Romeo and Juliet, love is wedded to loss and death; for Tristan and Isolde, or for Heathcliff and Catherine, love itself is a form of suffering [...]. But apart from one episode of rapid heartbeat (5:4), the lovers in the Song exhibit few of the usual symptoms. They don't suffer love, they savor it« (Bloch, Song, 7).

*Wesen nach* die Werte der christlichen Ehe.<sup>135</sup> Doch ist bekannt, daß selbst in einer christlichen Ehe im Alltag dieses Ideal – realistisch gesprochen – kaum erreicht wird. Dennoch brauchen wir dieses Ideal vor unserem geistigen Auge, um davon unser ethisches Verhalten für eine bessere und erfülltere Liebesbeziehung formen zu lassen.<sup>136</sup> Und angesichts der im Hld implizierten Metaphysik der Liebe,<sup>137</sup> dessen heilsrelevanten Anspielungen auf Gen 2-3, und der neutestamentlichen Analogie zwischen dem Geschlechtsverkehr und der geistlichen Beziehung des Gläubigen mit Jesus Christus<sup>138</sup> gewinnt selbst die traditionell-allegorische Auslegung des Hld wieder ihre hermeneutische Berechtigung.<sup>139</sup>

#### 4. Die sexualethische Relevanz des Hohenliedes für Christen heute

Was sich vor einigen Jahren in einer freikirchlichen Gemeinde zugetragen hat, spricht Bände über die Dringlichkeit, gerade auch das Hld als Grundlage für christliche Sexualethik heranzuziehen. Ein junges Paar, das zusammenlebte, hatte sich zu Christus bekehrt. Beide wollten heiraten und sich der Gemeinde anschließen. Diesen Wünschen wurde entsprochen, doch mußten sie öffentlich von ihrer »Unzucht« Buße tun und durften nicht »in Weiß« heiraten. Trotz meiner Überzeugung als Christ, daß Geschlechtsverkehr ausschließlich der ehelichen, heterosexuellen Gemeinschaft vorbehalten ist, würde ich vorehelichen Verkehr in einer treuen Partnerschaft nicht als auf einer Stufe mit Promiskuität oder Ehebruch stehend bewerten, erst recht nicht, wenn das Paar Chri-

<sup>135</sup> Zu behaupten, daß das Hld vorehelichen Sex geradezu verherrliche, ist m.E. verfehlt. Was das Hld propagiert, ist die Freude an erotischer Liebe. Damit, daß das Paar nicht verheiratet ist, wird eben nicht explizit geprahlt. Und die christliche Ehe verfolgt ja gerade das Ziel, diese sexuelle Liebe in eine verbindliche, treue, erfüllende und beständige Beziehung einzubetten.

<sup>136</sup> Würden nicht jüdische und christliche Paare immer wieder im Lauf der Geschichte vom Hld inspiriert, trotz der Alltagsnöte in ihrem Leben und in ihren Ehen? Konnte die allegorische Interpretation das Hld etwa völlig davon abhalten, sein Verständnis *von Erotik* mitzuteilen? Ich bezweifle es, denn es gilt, daß *auch umgekehrt* die Wirklichkeit des metaphorischen Vergleichsspenders (in diesem Falle menschliche geschlechtliche Beziehungen) von dessen Vergleichsempfänger (der Liebe zwischen Gott und seinem Volk) beinflußt wird.

<sup>137</sup> Falls *Jah* in 8,6 doch für Jahwe stehen sollte, so fungiert Jahwe hier als Amorgott, der die Liebe empfindet, schenkt und schützt.

<sup>138</sup> Vgl. 1Kor 6,12-20 und M. Stadler, »Fliehe die Unzucht!« – oder: Das Geheimnis pneumatischer Körperlichkeit. Eine Exegese über 1Kor 6,12-20 (unveröffentlichte Seminararbeit), Hamburg 1995, *passim*.

<sup>139</sup> Ähnlich schreibt Heinevetter: »Die sogenannte sexuelle Revolution oder Befreiung hat uns insofern nur weiter in die Trennung von Leib und Seele hineingeführt. Die ganzheitliche Sicht des Hld ist daher für uns auch eine Vision, eine Hoffnung, ein Traum, daß Sexualität anders gelebt werden kann, als es uns Fernsehen und amerikanische statistische Psychologie vorzeichnen, daß die Liebe zwischen Mann und Frau in all ihrer Lust und Sinnlichkeit tatsächlich ein religiöses Erlebnis sein kann« (*ders.*, Komposition, 230).

stus noch nicht nachfolgt. Gewiß müßte ich den – zugegeben rigorosen – sexualethischen Maßstab des Neuen Testaments<sup>140</sup> heranziehen und die »Freiheit«, die das Hld angeblich für voreheliche geschlechtliche Beziehungen – wie man argumentieren könnte – propagiere, in einem angemessenen geschichtlichen und sozio-kulturellen Kontext sehen.

Es war, wie wir sahen, der voreheliche *Geschlechtsverkehr*, der zu alttestamentlichen Zeiten gefährlich war. Das Hohelied jedoch beschreibt vielerlei Arten des Liebesspiels der beiden jungen Menschen, die nicht alle notwendigerweise zum Geschlechtsverkehr führen, sondern vielmehr dazu auffordern: »Enjoy each stage in the love experience irrespective of any ultimate goal!«<sup>141</sup> Nun ist es allerdings kaum vorstellbar, daß damals ein bei einem Schäferstündchen von ihrem Vater überraschtes Mädchen durch die beschwichtigende (hier anachronistische) Erklärung: »wir machen doch nur Petting« auf Verständnis gestoßen wäre. Auch angesichts des damals sozial besonders gefährlichen Risikos, daß aus Petting »mehr wird«, kann gemäß dieser historisch und sozio-kulturell kontextualisierten Hermeneutik das Hohelied eigentlich nicht als Plädoyer für voreheliches Petting herangezogen werden. Andererseits ist – vom Gesamttenor des Hld selbst her gesehen – verantwortliches Petting gerade für die Zeit kurz vor der Hochzeit auch nicht generell abzulehnen.<sup>142</sup> Warum wir vor allem auch das alttestamentliche

<sup>140</sup> Paulus z.B. argumentierte deutlich gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr (vgl. 1Kor 7,8f; Richter, *Geschlechtlichkeit*, 116, 145ff; zur Diskussion vgl. Stadler, a.a.O.; J. Jensen, Does porneia mean fornication? A Critique of B. Malina, *NovT* 20 (1978), 161-184.

<sup>141</sup> Grossberg, *Sexual Relationships*, 24f. In Hld 1,1-4,5 beispielsweise ist Geschlechtsverkehr explizit noch gar nicht im Blick, dafür aber umso mehr Liebkosen, Streicheln, Umarmen und Küssen.

<sup>142</sup> Unter verantwortlichem Petting verstehe ich ein gegenseitiges, respekt- und vertrauensvolles, zärtliches, heterosexuell-erotisches Sich-Kennenlernen zweier sich liebender Menschen auf dem Weg zur Ehe, ohne koitale Absicht, wobei feinfühlig Haltesignale respektiert werden. Für solches Petting unter Christen plädieren S. Grossmann, *Lebendige Liebe. Ehe und Sexualität als Gabe Gottes*, Kassel 1993, und L.B. Smedes, *Sex for Christians. The Limits and Liberties of Sexual Living*, Grand Rapids 1976, 150-160. Da dies m.E. ein hohes Maß an persönlicher Reife, Selbstkontrolle, Disziplin und Einsicht in die Heilige Schrift erfordert, kann dies auf keinen Fall uneingeschränkt empfohlen werden. Die Argumente gegen Petting in populärer christlicher Literatur haben mich jedoch, sofern sie sich in ihrem drohenden Verbot auf die Bibel beriefen, ohne dies auch nur mit einer Bibelstelle zu belegen (vgl. z.B. W. Konsalek, *Du und ich. Freundschaft – Liebe – Ehe aus Gottes Sicht*, Stuttgart 1988, 67.78f) als vom christlichen Standpunkt exegetisch und ethisch unverantwortlich enttäuscht. Petting generell einfach »nur eine andere Form von Selbstbefriedigung« (*J. Illies, Auf dem Wege: Briefe an Thomas. Probleme des Jugendalters*, Kassel 1982, 32) oder »Einbahnstraße zum Geschlechtsverkehr« zu nennen, überzeugt ebenso wenig, wie dessen undifferenzierte Gleichsetzung mit präkoitalem Vorspiel (vgl. Smedes, *Sex*, 150f). Doch sei an dieser Stelle das m.E. gewichtige seelsorgerliche Argument genannt, daß Petting – über lange Zeit praktiziert – als frustrierender Kompromiß und Sackgasse empfunden werden könnte, da beim Erreichen des letzten »Haltesignals« vor dem Geschlechtsverkehr keine weitere Entwicklung der doch auf Entwicklung drängenden Liebesbeziehung mehr verantwortbar erscheint. Auch kann die unausgeglichene Fortgeschrittenheit körperlicher Annäherung über eine auf anderen Bereichen der Partnerschaft noch

Hld als Ergänzung (nicht als Widerspruch!) zu sexualethischen Aussagen des Neuen Testaments brauchen, mag an der Tatsache deutlich werden, daß, wenn christliche Leiter zu moralistisch und unbarmherzig in sexuellen Belangen werden, sie unter das Paradigma der kalten, unmenschlichen, lebens- und liebesverletzenden »Stadt« fallen. Im Gegensatz dazu preist das Wort Gottes, wie es uns im Hohenlied offenbart wird, die Natürlichkeit, Schönheit und verantwortungsvolle Freiheit erotischer Liebe.<sup>143</sup>

### Bibliographie

- Bergant, D., »My Beloved is Mine and I am His« (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame, *Semeia* 68 (1996), 23-40
- Birch, B., *Let Justice Roll Down Like Waters. Old Testament Ethics and the Christian Life*, Louisville 1991
- Bird, P.A., »To Play the Harlot«: An Enquiry into an Old Testament Metaphor, in: Day, P. (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94
- Bloch, A. u. Ch., *The Song of Songs*, New York 1995
- Botterweck, G.J., אָרִי 'ári, ThWAT, Bd. 1, Stuttgart 1973, Sp. 404-418
- Brenner, A., *Aromatics and Perfumes in the Song of Songs*, JSOT 25 (1983), 75-81
- , »On »Jeremiah« and the Poetics of (Prophetic?) Pornography«, in: *dies. / van Dijk-Hemmes, F.* (Hgg.), *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Bd. 1, Leiden 1993
- , *Pornoprophetics Revisited. Some additional Reflections*, JSOT 70 (1996), 63-86
- , *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985
- Camp, C.V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series 11, Sheffield 1985
- Delitzsch, F., *Hoheslied und Kohelet*, BC IV/4, Leipzig 1875
- Dijk-Hemmes, F. van, *The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2*, JSOT 44 (1989), 75-88
- Douglas, M., *Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism*, in: *dies.*, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975
- Exum, J.C., *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, ZAW 85 (1973), 47-79

---

nicht erfolgte Annäherung und Einheit hinwegtäuschen und zu einer Fehleinschätzung hinsichtlich der Tiefe der Gesamtbeziehung führen.

<sup>143</sup> Und so sei der Leser eingeladen, in Tribles imaginäres Postludium zum Hld miteinzustimmen: »In my fantasy »the cherubim and a flaming sword« appear to guard the entrance to the garden of the Song (cf. Gen. 3,24) They keep out those who lust, moralize, legislate, or exploit [...]. But at all times they welcome lovers to romp und roam in the joys of eroticism« (*Trible, Rhetoric*, 162).

- Ewald, G.H.A., Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, Göttingen 1826
- Falk, M., Love Lyrics from the Bible. A Translation and Literary Study of the Song of Songs, Sheffield 1982
- Fox, M.V., The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison 1985
- Gerleman, G., Ruth / Das Hohelied, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965
- Graetz, H., Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, Wien 1871 (Breslau 1885)
- Griffin, S., Pornography and Silence. Culture's Revenge Against Women, New York 1980
- Grossberg, D., Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry. The Society of Biblical Literature Monograph Series 39, Atlanta 1989
- , Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible, Hebrew Studies 35 (1994), 7-25
- Grossmann, S., Lebendige Liebe. Ehe und Sexualität als Gabe Gottes, Kassel 1993
- Hadas, M., Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung, Frankfurt a.M. 1981
- Heinevetter, H.J., »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, BBB 69, Frankfurt a.M. 1988
- Hempel, J., Das Ethos des Alten Testaments, Stuttgart 1938
- Hengel, M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1973
- Horst, F., Die Formen des althebräischen Liebesliedes, in: *ders.*, Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, TB 12, München 1961, 176-187
- Illies, J., Auf dem Wege: Briefe an Thomas. Probleme des Jugendalters, Kassel 1982
- Janzen, W., Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach, Louisville 1994
- Jensen, J., Does porneia mean fornication? A Critique of B. Malina, NovT 20 (1978), 161-184
- Kaiser, W.G., Toward Old Testament Ethics, Grand Rapids 1989
- Keel, O., Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes, SBS 114-115, Stuttgart 1984
- , Das Hohelied. Zürcher Bibelkommentare, AT 18, Zürich 1986
- Knight, G.A.F. u.a., Revelation of God. A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah, ITC, Grand Rapids 1988
- Konsalek, W.H., Du und ich. Freundschaft – Liebe – Ehe aus Gottes Sicht, Stuttgart 1988
- Kramer, S.N. (Übers.), Sumerian Sacred Marriage Texts, in: Pritchard, J.B. (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1969
- Kreißig, H., Geschichte des Hellenismus. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 16, Berlin 1982
- Krinetzki, G., Das Hohelied Salomos ein weisheitliches Schulbuch? Tradition und Entwicklung, Gedenkschrift für Johann Riederer, Passau 1980
- , Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft, BET 16, Frankfurt a.M. 1981

- Landsberger, F., »Poetic Units Within the Song of Songs«, JBL 73 (1954), 203-216
- Landy, F., *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield 1983
- Leiman, S. Z., *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, New Haven <sup>2</sup>1991
- Meyers, C., *Gender Imagery in the Song of Songs*, Hebrew Annual Review 10 (1986), 209-223
- Müller, H.-P., *Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied*, ZThK 73 (1976), 23-41
- Munro, J.M., *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*, Sheffield 1995
- Murphy, R.E., *Art. Song of Songs, Book of*, in: *Anchor Bible Dictionary Bd. 6*, New York u.a. 1992, 150-155
- , *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis 1990
- , *The Unity of the Song of Songs*, VT 29 (1979), 436-443
- Otto, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994
- Orwell, G., 1984, übersetzt von K. Wagenseil, Frankfurt a.M. <sup>23</sup>1994
- Oyen, H. van, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967
- Pardes, I., *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach*, London 1992
- Pilch, J.J., *Family Violence in Cross-Cultural Perspective*, in: *Brenner, A. (Hg.), An Approach for Feminist Interpreters of the Bible The Feminist Companion to the Bible*, Sheffield 1997
- Pope, M., *Song of Songs: A Translation with Introduction and Commentary*, vol. 7c. AB, Garden City, New York 1977
- Pritchard, J.B., *Ancient Near East in Pictures*, Princeton 1954
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Einführung in die evangelische Theologie 1*, München <sup>8</sup>1982
- Rendtorff, R., *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>1995 (= 1983)
- Ringgren, H. u.a., *Sprüche / Prediger / Das Hohe Lied / Klagelieder / Das Buch Esther*, Göttingen <sup>3</sup>1981
- Richter, H.-F., *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, BET 10, Frankfurt a.M. 1978
- Robert, A. / Tournay, R., *Le Cantique des Cantiques. Traduction et Commentaire*, Paris 1963
- Rowley, H.H., *The Interpretation of the Song of Songs*, in: *ders., The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford <sup>2</sup>1965
- Rudolph, W., *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*, KAT XVII, Gütersloh 1962
- Schmökel, H., *Heilige Hochzeit und Hoheslied. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/1*, Wiesbaden 1956
- , *Zur kultischen Deutung des Hohenliedes*, ZAW 64 (1952), 148-155
- Setel, T.D., *Prophets and Pornography: Female Sexual Images in Hosea*, in: *Russel, L.M. (Hg.), Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 86-95
- Smedes, L.B., *Sex for Christians: The Limits and Liberties of Sexual Living*, Grand Rapids 1976

- Stadler, M., »Flieht die Unzucht!« – oder: Das Geheimnis pneumatischer Körperlichkeit. Eine Exegese über 1Kor 6,12-20 (unveröffentlichte Seminararbeit), Hamburg 1995
- Thilo, M., Das Hohelied. Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921
- Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978
- , *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, JAAR 41 (1973), 30-48
- Tromp, N.J., *Mens is meervoud*. Het hooglied, Cahiers voor levensverdieping nr. 38, Altiore / Averbode 1982
- Vaux, R. de, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1961
- Weems, R., *Song of Songs*, in: *Newsom, C.A. / Ringe, S.H.* (Hgg.), *The Woman's Bible Commentary*, London 1992, 156-160
- White J.B., *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBL Dissertation Series 38, Missoula 1978