

Die Macht der Liebe

Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zu Hl 8, 6-7

Von Leo Krinetzki O.S.B., Neresheim

Das Hohelied (Hl) gehört zu den schönsten Stücken der biblischen Poesie. Bisher hat es aber noch niemand unternommen, es systematisch nach der *ästhetisch-poetischen Methode* der modernen Literaturwissenschaft¹⁾ zu untersuchen. Von gelegentlichen Bemerkungen in den Kommentaren abgesehen²⁾, hat zwar D. Buzy³⁾ bereits über die Poesie des Hl gearbeitet, aber das geschah keineswegs in erschöpfender Weise, sondern nur in einigen, allerdings in sich sehr wertvollen Hinweisen zur Nomenklatur des Hl und den wichtigsten der von ihm behandelten Gegenstände. Daher sei hier eine Probe einer ganzheitlichen, exegetisch und ästhetisch, soweit es in diesem Rahmen möglich ist, erschöpfenden Auslegung des Hl gegeben, wie sie mir für einen (bereits in Angriff genommenen) Kommentar zum Hl als Ideal vorschwebt. Als Text wurde das Gedicht Hl 8, 6-7 gewählt, das den Höhepunkt des Buches bildet.

1. Vorfragen

Bevor wir uns dem genannten Text zuwenden können, sind noch ein paar »Einleitungsfragen« zu klären. Wir müssen uns dabei auf das Notwendige und heute wirklich Diskutable beschränken.

Literarkritisch gesehen, ist das Hl m. E. *in seinem Wortsinn* eine Sammlung von Hochzeits- und Liebesliedern, die meist nur kleine, bisweilen sogar kleinste Einheiten darstellen und wohl im 3. Jahrhundert v. Chr. von einem Dichter, der höchst wahrscheinlich den Weisheitslehrern nahestand⁴⁾ und der sich gelegentlich auch als Sammler betätigt hat, aneinandergereiht wurden⁵⁾. Die Auffassung, es handle sich weitgehend um eine Folge von Dialogen, ist nur z. T. richtig, dort nämlich, wo es sich um ursprünglich zusammengehörige Einheiten handelt. Sonst herrschen durchaus die Monologe vor. Die recht brauchbaren Arbeiten von D. Buzy (*La composition littéraire du Cantique des Cantiques*: Revue Biblique 94 [1940] 169-194) und R. E. Murphy (*The Structure of the Canticle of Canticles*: Catholic Biblical Quarterly 11 [1949] 381-391) haben aber immerhin gezeigt, daß

¹⁾ Vgl. dazu z.B. die folgenden Werke: W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Bern-München 1960⁶⁾; E. Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, Zürich 1959⁴⁾; R. Wellek - A. Warren, *Theorie der Literatur*, Bad Homburg vor der Höhe 1959; J. Pfeiffer, *Wege zur Dichtung. Eine Einführung in die Kunst des Lebens*, Hamburg 1960⁵⁾.

²⁾ So verweist z.B. A. Miller, *Das Hobe Lied übersetzt und erklärt* (Bonner Bibel), Bonn 1927, manchmal auf Chiasmen usw., aber eben nur in unzureichender, unsystematischer Weise.

³⁾ *Un chef-d'oeuvre de poésie pure: le Cantique des Cantiques*: Mémorial Lagrange (1940) 147-162. Weiter führt schon sein Kommentar: *Le Cantique des Cantiques traduit et commenté*, Paris 1949, aber auch hier wird noch sehr unsystematisch gearbeitet.

⁴⁾ Vgl. dazu O. Eißfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen 1956²⁾, 604.

⁵⁾ *Ebd.*, 603f. Eißfeldt denkt freilich nur an Sammler.

sich der gesamte Stoff des Hl auf sieben große sekundäre Gesänge oder Szenen verteilt⁶⁾; zwischen diesen besteht kein engerer gedanklicher Zusammenhang, vielmehr variieren alle im allgemeinen das gleiche Thema: die Heimholung der Braut in das Haus des Bräutigams, die gegenseitige Bewunderung und die schließliche Vereinigung der beiden Liebenden. Die Begrenzung der kleinsten Einheiten wurde am besten von F. Landsberger, *Poetic Units within the Song of Songs* (Journal of Biblical Literature 73 [1954] 203–216) erarbeitet.

Der »*Sitz im Leben*« liegt für diese Lieder vorzugsweise in den durch J.G. Wetzsteins bahnbrechenden Artikel: »*Die syrische Dreschtafel*« (Zeitschr. f. Ethnologie 5 [1873] 270–302) anschaulich gemachten achttägigen Hochzeitsfeiern der palästinischen Bauern, in denen Bräutigam und Braut von Sängern und Sängerinnen als »König« und »Königin« gefeiert werden, gegenseitig ihre Schönheit besingen usw. Doch wird O. Eißfeldt damit im Recht sein, wenn er erklärt, daß wahrscheinlich auch andere, ursprünglich nicht als Hochzeitslieder gedachte Liebeslieder später als solche verwendet und daher mit in die Sammlung aufgenommen wurden⁷⁾. Auch darauf ist hinzuweisen, daß im Hl nur der Bräutigam als »König« bezeichnet wird (1,4.12; 3,9.11; 7,6), niemals dagegen die Braut, so daß in den Einzelheiten zwischen den von Wetzstein geschilderten Hochzeitsfeierlichkeiten der syrischen Bauern seiner Zeit und denen des Hl recht beträchtliche Unterschiede bestehen können und daher in jedem Fall geprüft werden muß, ob im Hl wirklich der gleiche Sachverhalt vorzuliegen scheint wie bei Wetzstein.

Jedenfalls sind die Lieder dieser Sammlung von Hause aus reine *Liebeslieder*, die es mit nichts anderem als der Liebe zwischen Mann und Frau vor und in der Ehe zu tun haben, dabei jedoch sehr wahrscheinlich schon ein religiöses Ziel verfolgen: die Abhaltung der nachexilischen israelitischen Jugend von Dirnenwesen, Ehebruch, Mischehen und Synkretismus und die Bereitung Israels für seine messianische Zukunft (s. u.), durch Aufzeigung eines begeisternden Eheideals⁸⁾. Das gilt schon vom Wortsinn des Hl.

Ist nun aber über den Wortsinn hinaus ein typischer bzw. Vollsinn anzunehmen? Oder hat die »anthologisierende Richtung« A. Roberts und A. Feuilletts Recht⁹⁾, die mit der wissenschaftlichen Methode der Textverglei- chung, d. h. mit Hilfe vieler alttestamentlicher Parallelen zum Hl den Nachweis zu erbringen sucht, die traditionelle These, das Hl sei von vornherein als Allegorie abgefaßt und der allegorische Sinn sei hier wie bei den Eheallegorien der Propheten (Os 2; Ez 16 usw.) der eigentliche Schriftsinn, habe nach wie vor uneingeschränkte Gültigkeit?

⁶⁾ Buzy spricht von »poèmes«, Murphy von »scenes« und »musings«.

⁷⁾ A. a. O., 601.

⁸⁾ Das hat kürzlich überzeugend wahrscheinlich gemacht H. Schneider, *Die Sprüche Salomons – Das Buch des Predigers – Das Hohelied* (Herders Bibelkommentar), Freiburg i. Br. 1962, 264.

⁹⁾ Zum Begriff der biblischen »Anthologie« vgl. meinen Aufsatz: *Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage*: Münchener Theolog. Zeitschr. 12 (1961) 52f. Folgende Publikationen der genannten Autoren kommen hier in Betracht: A. Robert, *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*: Vivre et Penser 3 (1945) 192–213; Ders., *Le Cantique des Cantiques* (Bible de Jérusalem), Paris 1951; A. Feuillet, *Le Cantiques des Cantiques et la tradition biblique*: Nouvelle Revue Théologique 74 (1952) 706–733; Ders., *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1953.

Es ist das Verdienst des Dominikaners A. M. Dubarle¹⁰⁾ und teilweise auch seines Mitbruders J. P. Audet¹¹⁾, die von der »anthologischen Schule« für die *Allegorie* sowie die für die Annahme der meisten Exegeten, selbst liberaler, das Hl habe nur als Allegorie in den Kanon der heiligen Schriften Eingang finden können, angeführten Gründe entkräftet und nachgewiesen zu haben, daß das Hl unmöglich schon als Allegorie abgefaßt worden sein kann und daß es auch als bloße Liebesliedersammlung kanonisiert werden konnte, weil es auch als solche theologisch bedeutsam sei. Es genüge, hier kurz über den ausführlichen Beweisgang Dubarles zu berichten¹²⁾.

Gegen die Auffassung, das Hl sei schon ursprünglich als Eheallegorie zur Veranschaulichung der Liebe Jahwes zu Israel und nur als solche abgefaßt worden, spricht nach Dubarle einmal das Fehlen des Gottesnamens im Hl – denn der durch wahrscheinlich richtige Textkorrektur gewonnene Ausdruck »Flamme(n) Jahs« in 8,6f. ist nichts weiter als ein Superlativ, also theologisch belanglos (s. u. z. St.). Gerade wenn das Hl, wie Robert und Feuillet behaupten, von den Eheallegorien der Propheten literarisch beeinflusst wäre, müßte es nach Art der Propheten durch Gebrauch des Gottesnamens, aber auch des Namens Israels oder Jerusalems bzw. Samarias usw. irgendwo formell die Gleichsetzung Bräutigam = Jahwe und Braut = Israel, Jerusalem oder Samaria usw. vornehmen, was aber nirgends geschieht. Der Hinweis Feuillet¹³⁾ auf ein Gedicht des hl. Johannes vom Kreuz, das erst am Schluß eine ganz kurze Bemerkung hinsichtlich der allegorischen Intention des Verfassers enthält, sonst aber als weltliches Liebeslied verstanden werden könnte, kann nicht verfangen, weil sich ja dort tatsächlich eine solche Bemerkung findet – es ist keineswegs erforderlich, daß auf Schritt und Tritt auf die »eigentlich Gemeinten« hingewiesen wird –, im Hl dagegen geschieht das nirgends. Dieses merkwürdige Fehlen jedes Hinweises auf eine allegorische Absicht des Verfassers (die man nicht grundlos supponieren darf) sieht auch Feuillet, indes meint er, die Anspielungen auf die prophetischen Allegorien, die sich seiner Ansicht nach überall im Text des Hl finden, seien für einen »anthologisch« geschulten Leser des 3. Jahrhunderts v. Chr. so klar, daß der Verfasser auf einen solchen formalen Hinweis verzichten konnte, ohne von dem genannten Leser mißverstanden zu werden. Wie steht es daher mit diesen *alttestamentlichen Parallelen*?

Dubarle anerkennt die grundsätzliche Berechtigung, ja Notwendigkeit, die Bibel möglichst aus sich selbst heraus zu verstehen, daß man also weniger auf außerbiblische und statt dessen mehr auf die biblischen Parallelen zu einem Text verweist. Diese Methode ist völlig legitim. Aber es kommt sehr darauf an, daß es sich um wirkliche (Sach-)Parallelen handelt, nicht nur um gleiche Formeln, hinter denen ein anderer Sinn steckt. D. h. es genügt in unserem Falle nicht, zu zeigen, daß schon die Propheten das Motiv der Liebe von Mann und Frau im allegorischen

¹⁰⁾ *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*: Revue Biblique 61 (1954) 67–86 (diese Arbeit wird im Folgenden benützt, vgl. aber auch von demselben Autor: *Le Cantique des Cantiques*: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 38 [1954] 92–102).

¹¹⁾ *Le sens du Cantique des Cantiques*: Revue Biblique 62 (1955) 197–221.

¹²⁾ Vgl. *L'amour humain dans le Cantique*, 69–81.

¹³⁾ *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1953, 21. Es handelt sich um ein Gedicht des hl. Johannes vom Kreuz auf die Liebe des Erlösers zu den Menschen, in dem sich der Heilige an die Schäferlieder seiner Zeit anlehnt (vgl. Cyprien de la Nativité, *Les oeuvres spirituelles du bienheureux P. Jean de la Croix, édit. nouvelle par Lucien-Marie de S. Joseph*, Paris 1947, 235).

Sinn zur Veranschaulichung der Liebesbeziehungen zwischen Jahwe und seinem Volk verwendet haben, um daraus die Folgerung zu ziehen, ein mit den entsprechenden Prophetentexten wohl vertrauter Leser des HI habe dasselbe auf Grund der dort vorkommenden gleichen Wendungen, Formeln und Bilder gar nicht anders als im Sinne der Propheten verstehen können. Vielmehr muß gezeigt werden, daß diese Formeln und Bilder im HI tatsächlich denselben Sinn haben wie bei den Propheten in ihren Ehegleichnissen, so daß eine Gleichsetzung des HI mit diesen Ehegleichnissen als vom Verfasser selbst intendiert angenommen werden kann. Denn bekanntlich gilt in solchen Dingen das Sprichwort: »Wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht (notwendig) dasselbe«. Nun läßt sich aber sehr leicht zeigen, daß die Art, in der die Propheten und das HI die Bilder von Brautschaft, Liebe und Ehe mit den dazugehörigen Themen verwenden, eine grundsätzlich verschiedene ist. Die Propheten gehen nämlich in ihren Eheallegorien mit der erotischen Terminologie sehr behutsam um, vor allem soweit Jahwe von ihnen betroffen wird – sie verwenden zwar Ausdrücke, die sich auch innerhalb der sexuellen Domäne finden wie: »verführen«, »erkennen«, »erfassen«, »da sein für«, meiden aber entschieden Termini und Bilder, die einen ausschließlich erotischen Klang haben und nur auf das »Buhlen« Israels mit den Heidengöttern angewandt werden (vgl. Ez 16, 26), offenbar aus der ganz richtigen Einsicht heraus, daß Jahwe sonst in eine allzu gefährliche Nähe zu den kanaänäischen »Baalen« gerückt würde. Während also die Propheten in dieser Hinsicht sehr vorsichtig sind und dem Bild der Ehe lediglich seine geistigen Züge entnehmen, um mit seiner Hilfe eindringlich auf Jahwes Liebe, Treue und Eifersucht gegenüber seinem Volke hinzuweisen, hätten wir im HI das genaue Gegenteil von alledem, d. h. eine ziemlich freie Sprache über die Dinge dieser Sphäre, die zwar innerhalb der rein menschlichen Liebesbeziehungen tragbar, innerhalb der göttlich-menschlichen Beziehungssphäre aber wegen der ständigen Gefahr grober Mißverständnisse schlechthin unerträglich ist, wäre im HI das Normale! Das einem inspirierten Verfasser zuzutrauen, geht kaum an. Wahrscheinlich ist auch das Fehlen des Gottesnamens schon ein Hinweis dafür, daß die Verfasser das Erotische, auch in seinem legitimen Gebrauch in der Ehe, peinlich von Jahwe und der Sphäre des eigentlich Religiösen fernhalten wollten.

Es bleibt jedoch das Verdienst Roberts und Feuillet's, grundsätzlich auf die Bedeutung der biblischen Parallelen aufmerksam gemacht zu haben. Wenn man ihnen aus den angeführten Gründen auch nicht darin zu folgen vermag, daß man das HI als ursprüngliche Allegorie auffaßt, so wird man doch, wenn der typische Sinn des Buches einmal zugegeben ist (s. u., S. 277), aus ihren Schriften wertvolle Anregungen für eine sachgerechte typologische Exegese des HI erhalten. Freilich gilt es, ihnen in den Einzelheiten sehr kritisch gegenüberzustellen. Manche, besonders von Feuillet hergestellte »Parallelen« sind offenkundig konstruiert und entbehren jeder sachlichen Grundlage. So wird wohl kaum ein moderner Exeget mehr HI 8,2 wegen des dort vorkommenden Zeitwortes »lehren« (limmé) auf Stellen wie Ps 51,8 beziehen können, wo von Jahwe gesagt wird, er »lehre« den Beter »im Verborgenen Weisheit«, da in HI 8,2 nicht der Bräutigam (im typischen Sinne = Jahwe) »lehrt«, sondern die *Mutter* der Braut, ebenso wie in Jr 9, 19¹⁴). Genauso wenig wird es angehen, den Satz von HI 5, 10: »Sein Haupt ist gediegenes Gold« auf die goldene Tempelausstattung (1 Kg 6–7; 2 Chr 3) zu beziehen, nur weil sich Jahwe einmal bei Ezechiel (11, 16) mit dem

¹⁴) Feuillet, *ibd.*, 45–47.

Tempel gleichsetzt¹⁵). Die Stelle erklärt sich zwanglos mit dem Hinweis, daß die Gesichtsfarbe des Bräutigams und sein Kopfschmuck dessen anziehende, jugendliche Lebensfrische und sein adeliges, vornehmes Wesen charakterisieren sollen. So weit kommt Feuillet trotz seiner Beteuerung, er wolle die Allegorie nicht auf Einzelheiten ausdehnen, sondern nur die großen Themen der Propheten herausarbeiten, die der Verfasser des Hohenliedes angeblich aufgegriffen und verarbeitet hat¹⁶), weil er im Hl eine ursprüngliche, durchgeführte Allegorie sieht, in der dann natürlich nichts völlig unwesentlich sein kann. Darin besteht gerade der Unterschied zwischen der allegorischen und der typologischen Exegese des Hl, daß erstere beinahe notwendig die Einzelheiten preßt und etwa im Sinne mancher Kirchenväter zu interpretieren sucht, während sich die letztere, sofern sie nicht unversehens doch wieder zur Allegorie wird, ganz von selbst mit der Herausarbeitung der als solche von Feuillet richtig zusammengestellten prophetischen Themen begnügt (s. u.).

Zunächst aber hat es der Exeget mit dem *Wortsinn* des Hl zu tun. Auch da wird er Parallelen aus der Bibel heranziehen, aber nicht die Eheallegorien der Propheten, sondern Texte wie Gn 3,16 = Hl 7,11, Gn 34,2; Dt 23,25–27 = Hl 1,7, Sir 36,16 = Hl 6,10, Sir 26,18 = Hl 5,15, Sir 26,15 = Hl 8,7 usw. Diese Parallelen, die es wie das wörtlich verstandene Hl mit der Liebe von Mann und Frau zu tun haben, können das Hl besser verstehen lehren, weil sie echte (Sach-) Parallelen sind. Hier besteht die »Methode der Parallelen« zu Recht. Sie beweist dann freilich das Gegenteil von dem, was Robert und Feuillet mit ihrer Hilfe nachweisen möchten: nämlich, daß das Hl als nichts anderes denn als Liebeslyrik abgefaßt sein kann. Sie begegnet auch am wirksamsten der nun schon fast zum Dogma gewordenen Ansicht, das Hl habe im 3. Jahrhundert v. Chr. nur wegen seiner Allegorisation kanonisiert werden können, lehrt sie doch an Hand von Texten wie Sir 26,13–18, daß gerade die Kreise der Weisheitslehrer, unter denen Robert und Feuillet sich das Hl entstanden denken – die Berührungen des Hl mit ihnen sind sehr allgemein! –, gegenüber dem Erotischen eine noch recht natürliche Stellung einnahmen (s. u., S. 272), so daß das Hl auch von ihnen noch sehr wohl wörtlich verstanden und wegen dieses wörtlichen Verständnisses in den Kanon hätte aufgenommen werden können¹⁷).

Auch dann noch nämlich war und ist das Hl *theologisch-ethisch* bedeutsam, wie es Dubarle und Audet in sehr ansprechender Weise aufgewiesen haben. Die Hochzeitsfeierlichkeiten, für die diese Lieder, wie bereits gesagt, zum großen Teil ursprünglich verfaßt sind, sind das *Zeichen dafür, daß die Huld Jahwes zu seinem Volk zurückgekehrt ist*, nicht weniger als die Dankopfer, die im AT bisweilen den

¹⁵) Feuillet, *ebd.*, 47–49.

¹⁶) *Ebd.*, 38: »Nous allons rattacher un certain nombre de données du Cantique à des thèmes bibliques plus ou moins traditionnels.«

¹⁷) Noch Rabbi Akiba († 137 n. Chr.) mußte diejenigen verfluchen, die Stücke aus dem Hohenlied im Weinhaus trällerten, es also offenkundig noch wörtlich nahmen (vgl. *Thosefitha Sanhedrin* 12,10; *Mekiltha* zu Ex 15,2 und Mischna-Traktat *Sanhedrin* 3,1). In die gleiche Richtung weist die rabbinische Legende *Aboth* des Rabbi Nathan, die wissen will, »man habe früher Prov, Cant, Koh »verborgen«, d. h. aus der synagogalen Verlesung der Ketubim ausgeschlossen, bis die »Männer der großen Synagoge« gekommen seien und sie »erklärt«, d. h. die Anstöße wegerklärt hätten« (W. Rudolph, *Das Hobe Lied im Kanon: Zeitschr. f. d. atl. Wiss.* 59 [1942–43] 190). Daraus kann man freilich nicht die Folgerung ziehen, daß das Hl *nur* wegen seines Wortsinnes kanonisiert worden sei (gegen Rudolph, *ebd.*, 189–191), wie sich umgekehrt auch nicht beweisen läßt, daß es *nur* wegen seines »geistigen« Sinnes kanonisiert wurde. Vielmehr legt die Mentalität der Weisheitslehrer das Nebeneinander beider Schriftsinne im Bewußtsein der damaligen Schriftgelehrten nahe, das zur Kanonisierung führte.

Psalmengesang umrahmen. In der messianischen Endzeit soll ja nach Jr 33,10–11 »das Jauchzen des Bräutigams und der Braut« wieder vernehmbar werden: als ein Bestandteil jener Festfreude, die dann im erneuerten Jerusalem herrscht, als eine Parallele zu dem »Gesang derer, die da ausrufen: ›Lobpreist Jahwe Sabaoth, denn gütig ist Jahwe, und ewig bleibt seine Huld!‹, und derer, die Dankesopfer zum Tempel Jahwes bringen«. Die bräutlich-eheliche Liebe erscheint hier als ein Geschenk der »Huld« Jahwes, des Bundesgottes Israels, das ebenso wie seine anderen Gaben in freudigen Festen gefeiert und verherrlicht werden muß (vgl. noch Apg 14,17!)¹⁸⁾.

Damit ist also der theologische Gehalt des HI noch keineswegs erschöpft, sondern lediglich der Rahmen abgesteckt, der noch manche weiteren Perlen in sich birgt, wie an dem Beispiel von HI 8,6f. unten gezeigt wird. An sich will das HI natürlich, als Sammlung bloßer Liebeslieder, keine Lektion erteilen. Aber da es sich bei seinen inspirierten Verfassern zweifellos um treue Jahwisten handelt, dürfen wir erwarten, daß es *ungewollt* bestimmte israelitische Anschauungen über die Liebe zwischen Mann und Frau, über ihr Wesen und ihre Eigenart usw. *reflektiert*, die der Kommentator *explizieren* muß, um die »Lebenswerte« des HI gerade für unsere Zeit zu heben, die nichts so dringend braucht wie eine an der Offenbarung orientierte Ehe- und Geschlechtmoral. Das hohe Ethos des HI wird uns, wie Dubarle lehrt¹⁹⁾, vor allem im Vergleich mit den alten heidnischen Religionen deutlich. Während das Heidentum mit seinen Fruchtbarkeitsriten die Unterschiede zwischen Göttern, Menschen und Tieren nivellierte, bewahrte das HI die Eigenart sowohl Gottes als auch des Menschen, in dem es nicht so sehr die Fruchtbarkeit als vielmehr die *persönliche Liebe* zwischen Mann und Frau verherrlichte. Damit nimmt es zugleich im Fortschritt der alttestamentlichen Offenbarung einen hervorragenden Platz ein. Es trug dann nämlich zu seiner Zeit, auch ohne Absicht seines Verfassers, wesentlich dazu bei, den *Menschen an seinen richtigen Ort vor Gott und in der Natur zu stellen*. Das Ziel der Ehe war von nun an nicht mehr ausschließlich die Zeugung, sondern auch und nicht zuletzt die auf der *Gleichheit der Geschlechter* und der *freien Partnerwahl*, auch seitens der Frau, beruhende Liebe zweier freier Persönlichkeiten zueinander. Damit leistete das HI seinen Beitrag bei der Umbildung des wesentlich auf die Volksgemeinschaft abgestimmten Sinaibundes in den von Jeremias angekündigten *neuen Bund* (Jr 31,31–34), in dem es vor allem auf den Einzelmenschen, auf seine innere Umwandlung und seine Würde vor Gott ankommt. Wer wollte leugnen, daß das HI, so gesehen, schon in seinem wörtlichen Verständnis eine gewichtige Funktion in der Heilsgeschichte besitzt? Ja, man muß sagen, gerade in seinem wörtlichen Verständnis hat es diese Funktion, da es ja im allegorischen oder typischen Sinn nur einfach die Gedanken der Propheten wiederholt. Könnte nicht auch diese Erwägung nahelegen, daß das HI vorwiegend wegen oder infolge seines wörtlichen Verständnisses kanonisiert wurde?

Gewiß wird man in dieser Frage nicht einseitig vorgehen dürfen. Die älteste Auslegungsgeschichte des HI sowohl, die uns historisch greifbar ist, wie die moderne wiederum und manche Perioden dazwischen zeigen ein Nebeneinander von Allegorie bzw. Typologie und Wortexegese²⁰⁾. Wenn nämlich die eigentliche

¹⁸⁾ So Audet, *a.a.O.*, 218–221.

¹⁹⁾ *A.a.O.*, 81–85.

²⁰⁾ Ich sprach oben schon von den Differenzen innerhalb der jüdischen Tradition (s. Anm. 16). Wir finden aber auch in der alten Kirche eine Reihe von Kirchenschriftstellern, die neben der seit Origenes gebräuchlichen allegorischen Interpretation für die rein profane Auslegung des

Allegorie in der Hl-Exegese heute auch nicht mehr tragbar ist, es sei denn, sie beschränke sich auf die »geistige« Deutung einiger hervorstechender Züge des Hl, womit sie sich dann aber praktisch mit der typologischen Exegese deckt, so wird man doch als Katholik nicht gut jede Art einer »geistigen«, d. h., genauer, *typologischen Deutung* verwerfen dürfen. Denn einmal legt es die Mentalität der Weisheitslehrer, zu deren Zeit diese Lieder dem Kanon einverleibt wurden und die zur Charakterisierung sowohl der Weisheit als auch der »Frau« Torheit ihre Bilder der erotischen Sprache entlehnt (vgl. Spr 9,13–18; Wsh 8,2; Sir 24,1–22), also die erotische Allegorie neben dem wörtlich-unbefangenen Verständnis des Erotischen an Stellen wie Pr 9,9 (»Genieße das Leben mit dem Weibe, das du liebst!«, vgl. Sir 14,11–19) gepflegt haben, nahe, daß man das Hl nicht nur wörtlich, sondern irgendwie wohl auch »geistig« verstanden hat, andererseits scheint die Autorität des Neuen Testaments und der Tradition, die immer, ja sogar sehr stark und weitgehend unter völligem Absehen vom Wortsinn, die »geistige« (allegorische oder, seltener, typologische) Auslegung des Hl betrieben hat, dafür zu bürgen, daß das Hl über den von seinem menschlichen Verfasser sicher intendierten wörtlichen Sinn hinaus noch einen höheren, vom göttlichen Verfasser intendierten Sinn enthält. So steht denn selbst Dubarle nicht an, zu schreiben: »Rien n'empêche ultérieurement que le tableau d'un amour humain fidèle et heureux ne serve à suggérer des aspects correspondants de l'amour divin. Ce sera le sens spirituel ou typique, dépassant les intentions de l'auteur humain«²¹⁾, wie er nicht ansteht, in Apk 12,1 eine die »geistige Deutung« voraussetzende Anspielung auf Hl 6,10 zu finden²²⁾. Andere möchten auch in Apk 3,20 eine Reminiszenz zu Hl 5,2 sehen, was vielleicht auch von Apk 22,17 = Hl 7,12 gilt²³⁾. Prüfen wir unvoreingenommen diese Stellen!

a. *Apk 12,1* lautet: *Και σημεῖον μέγα ὠφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα.* Der griechische (LXX-)Text von *Hl 6,10* lautet demgegenüber: *τίς αὕτη ἡ ἐκκύπτουσα ὡσεὶ ὄρθρος, καλὴ ὡς σελήνη, ἐκλεκτὴ ὡς ὁ ἥλιος, θάμβος ὡς τεταγμένα;* Weitere Parallelen sind die folgenden: Test. Nephthali, 5: *Καὶ Ἰούδας ἦν λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη καὶ ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ ἦσαν δώδεκα ἀκτίνες*^{23a)}; Ps 103,2 (LXX): *ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον*²⁴⁾; Gn 37,9: *Ἴδου ἐνυπνιασάμην ἐνύπνιον ἕτερον, ὡσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἔνδεκα ἀστέρες προσεκύνουσι με*^{24a)}; Is

Hl eintreten: so im 4. Jahrhundert nicht wenige (vgl. S. Filastrius, *Haer.* 135 [PL 12, 1267f.]) und vor allem im 5. Jahrhundert Theodor von Mopsuestia (PG 66, 699f.; J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Florenz 1763, 225–227; cf. 135), im 16. Jahrhundert F. Panigarola, von den Exegeten des 19. und 20. Jahrhunderts ganz zu schweigen. Übersehen dürfen wir schließlich auch nicht die Anhänger der typologischen Richtung, die mit Honorius von Autun (PL 172, 347–496 – 12. Jahrhundert) beginnt und von P. Sherlog, F. de Salazar, J.B. Bossuet (17. Jahrhundert), A. Calmet (18. Jahrhundert) und vielen Neuere und Modernere weitergeführt wird (vgl. H. Lusseau, *Le Cantique des Cantiques*, in: A. Robert – A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1959², 659f.), Exegeten, die eine wohl schon vom NT selbst grundgelegte Tradition aufgegriffen haben (s.u.), indem sie dem Wortsinn neben dem typischen eine mehr oder weniger eigene Bedeutung zuschreiben.

²¹⁾ *A.a.O.*, 85.

²²⁾ *La femme couronnée d'étoiles*, *Ap. 12*: Mélanges bibliques A. Robert, Paris 1957, 517f.; ebenso A. Feuillet, *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*: *Revue Biblique* 66 (1959) 67–72.

²³⁾ Vgl. Lusseau, *a.a.O.*, 666, Anm. 1, und Feuillet, *ibd.*, 71.

^{23a)} Angeführt von Charles, Swete u.a. (vgl. E.B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1933⁴, 176, und Feuillet, *ibd.*, 69).

²⁴⁾ Zitiert von Allo, *ibd.*, 176.

^{24a)} Zitiert und nur mit Reserve als Parallele bezeichnet von Dubarle, *ibd.*, 517, und Feuillet, *ibd.*, 68, der als Vorgänger Swete und Charles zitiert.

60,1.19–20: Φωτίζου φωτίζου, Ἱερουσαλήμ, ἡκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν . . . καὶ οὐκ ἔσται σοὶ ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας, οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σοὶ τὴν νύκτα, ἀλλ' ἔσται σοὶ κύριος φῶς, αἰώνιον καὶ ὁ θεὸς δόξα σου. οὐ γὰρ δύσεται ὁ ἥλιός σοι, καὶ ἡ σελήνη σοὶ οὐκ ἐκλείψει· ἔσται γὰρ κύριός σοι φῶς αἰώνιον.^{24b}

Die *Vergleichung* all dieser Texte mit Apk 12,1 ergibt folgendes Bild: 1. In der *Diktion* und *Konstruktion* kommen dieser Stelle am nächsten Test. Nephthali, 5 und Ps 103,2 (LXX); dagegen ist der Kontext dieser Stellen ein anderer: Test. Nephthali, 5 hat es mit dem Patriarchen Juda, Ps 103,2 mit Jahwe zu tun, Apk 12,1 dagegen mit dem unter dem Bild einer Frau dargestellten Gottesvolk^{24c}. 2. Vom *Inhalt* und *Zusammenhang* her liegen Hl 6,10 und Is 60,1.19–20 am nächsten. 3. Gn 37,9 dagegen kann nur insofern angeführt werden, als dort, ungeachtet des anderen Zusammenhanges (es geht um Joseph, seine Eltern und Brüder) und der anderen *Diktion* und *Konstruktion*, wie in Apk 12,1 von ἥλιος, σελήνη und ἀστέρες (aber nicht von δώδεκα, sondern ἐνδεκα!) die Rede ist. 4. Die *Folgerung* aus diesen Beobachtungen muß demnach lauten: Test. Nephthali, 5 und Ps 103,2 (LXX) haben *möglicherweise* einen mehr *formalen* Einfluß auf Apk 12,1 ausgeübt, d. h. vor allem hinsichtlich der *Diktion* und *Konstruktion*, wobei nicht übersehen werden darf, daß in Test. Nephthali, 5 das »Sonnenmotiv« fehlt und Ps 103,2 (LXX) nur ganz allgemein von »Licht« spricht, so daß die Annahme eines Einflusses auf gewisse Schwierigkeiten stößt, die uns doch wohl lieber von einem solchen abschen lassen; jedenfalls geht diese Annahme nicht über eine *bloße Wahrscheinlichkeit* hinaus. Dasselbe dürfte in noch stärkerem Maße von Gn 37,9 gelten. Die Reihe »Sonne«-»Mond«-»Sterne« ist zu allgemein, als daß sie allein schon zur Annahme eines Einflusses ausreichen könnte (vgl. Ps 148,3; Dn 3,62f. Vg). Das gälte an sich auch von Hl 6,10 und Is 60,1.19–20, wenn, wenigstens an der letzteren Stelle, die Reihe »Sonne«-»Mond« (es fehlen an beiden Stellen die »Sterne«!) nicht mit der als Braut vorgestellten Stadt Jerusalem (vgl. Is 60,4.15) in Verbindung gesetzt würde, wie es ähnlich auch in Apk 12,1 geschieht, wo die Frau nur als Sinnbild des Gottesvolkes, nicht aber eigentlich der heiligen Stadt auftritt; doch wird man das nicht zu sehr in die Wegschale werfen dürfen, weil Jerusalem und Israel im AT oft praktisch identisch sind. Hinsichtlich Hl 6,10 ist zunächst noch Zurückhaltung am Platz, da es erst gesichert sein muß, daß der Verfasser der Apk anderwärts tatsächlich in der Braut des Hl Israel, die Kirche oder Jerusalem sieht. Daher müssen wir unser endgültiges Urteil bis zum Schluß unserer Untersuchung zurückstellen und können einstweilen nur folgern, daß *Is 60,1.19–20 am ehesten*, in jedem Falle *primär* und *mit sehr großer Wahrscheinlichkeit*, wenn nicht *mit Sicherheit* die Vorstellung von Apk 12,1 beeinflusst hat^{24d}, wenn auch kaum allein, da dieser Text von den »Sternen« schweigt.

b. *Apk 3,20* lautet: Ἴδου ἔσθηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δεῖπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. Der hiermit zu vergleichende Text aus *Hl 5,2* hat folgenden Wortlaut: Ἐγὼ καθέσθω, καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ. φωνὴ ἀδελφίδου μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν Ἐνοιξόν μοι, ἀδελφὴ μου, ἡ πλησίον μου.

Textvergleichung: 1. In Apk 3,20 finden sich drei Ausdrücke, die auch in Hl 5,2 vorkommen: 1) ἐπὶ τὴν θύραν (*Unterschied*: in Apk 3,20 gehört diese Verbindung zu dem im Hl nicht vorkommenden, sondern stillschweigend vorausgesetzten Zeitwort »stehen«, ἔσθηκα, in Hl 5,2 hingegen zu κρούω), 2) κρούειν, 3) ἀνοίγειν (*Unterschied*: in Apk 3,20 begegnet uns das Verbum in einer Betrachtung, die der Klopfende an die Bemerkung, er stehe vor der Tür und klopfe an, anfügt; in Hl 5,2 dagegen steht es im Imperativ, als Aufforderung des Klopfenden, die im Innern des Hauses weilende Geliebte möge ihm die Tür auf tun). 2. Die in Apk 3,20 angesprochene Gemeinde ist als Braut Christi gedacht; denn das »damit du dich bekleidest und nicht sichtbar sei deine beschämende Nacktheit« (V. 18) erinnert deutlich an die Eheallegorien des AT, in denen zur Strafe für die Buhlerei mit den Göttern Israels »Blöße aufgedeckt« wird, wie man es mit ehebrecherischen Frauen tat; vgl. Os 2,11f: »Drum nehme ich wieder zurück mein Getreide zu seiner Zeit, zur festgesetzten Frist meinen Most, meine Wolle ziehe ich zurück und meinen Flachs; diese sollten zudecken ihre Scham. Und nun decke ich ihre Blöße auf vor ihrer Liebhaber Antlitz« (ähnlich Ez 16,37 und Klgl 1,8). 3. Da sonst kein Text des AT meines Wissens die in Apk 3,20 ausgesprochenen Gedanken (im Zusammenhang mit Braut und Bräutigam!) ausspricht als nur Hl 5,2, kommt für eine Beeinflussung durch das AT nur das Hl in Betracht, was natürlich nur möglich ist, wenn im Sinne des Verfassers der Apk der Bräutigam des Hl irgendwie mit Christus und die Braut mit der Kirche gleichzusetzen ist. Da andererseits die Apk voll von Zitaten aus dem AT ist und mit großer Wahrscheinlichkeit auch an unserer Stelle mit der Übernahme eines alttestamentlichen Motivs gerechnet werden muß,

^{24b}) Zitiert und als Parallele im strengen Sinn verteidigt von Feuillet, *ebd.*, 69–72.

^{24c}) So hinsichtlich Apk 12 heute die meisten Exegeten.

^{24d}) Feuillet hat also richtig gesehen, vgl. Anm. 24b.

darf der Einfluß von Hl 5,2 auf Apk 3,20 als *moralisch sicher* gelten, da er terminologisch wie sachlich gut fundiert ist, soweit wenigstens, als es für eine deutliche *Reminiszenz* erforderlich ist. E. B. Allo hat somit richtig geurteilt: »Le ton [de Apk 3,20] est . . . celui du Cantique des Cantiques«²⁵⁾, und wir haben hiermit einen ersten, so gut wie sicheren, Beweis dafür gewonnen, daß der Verfasser der Apk tatsächlich die oben geforderte Gleichsetzung vollzogen hat.

c. *Apk 22,17*: Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου. Vgl. dazu *Hl 7,12*: ἔλθέ, ἀδελφιδέ μου, ἐξέλθωμεν εἰς ἀγρόν, αὐλισθῶμεν ἐν κώμαις.

Vergleich: 1. Hier wie dort ist es die Braut, die dem Bräutigam ihr sehnsüchtiges »Komm!« zuruft; die griechische Form dieses Imperativs ist aber an beiden Fällen verschieden, wiewohl beide Male dasselbe Zeitwort verwendet wird: in Apk 22,17 ist es der Imp. Präs. Med., in Hl 7,12 der Imp. Aor. Akt. von dem gleichen Verbum ἔρχεσθαι; damit ist der Imperativ des Hl drängender als der Apk, weil der Imp. Aor. eine sofortige Handlung fordert, der Imp. Präs. hingegen unbestimmter gehalten ist. 2. Günstig für einen Einfluß wäre die Tatsache, daß die Sprecherin in beiden Texten eine Braut und der Angeredete ein Bräutigam ist, ferner die, daß die Aufforderung sachlich dieselbe ist. Daß in Apk 22,17 die Braut zusammen mit dem Geist spricht, fällt nicht sehr stark ins Gewicht, da der Geist lediglich derjenige ist, der den Sehnsuchtsruf der Braut anregt (vgl. Röm 8,26). 3. Alles in allem spricht sehr *viel* für eine *freie, aber noch formal sichtbare* (jeweils der Imperativ »Komm!«) Bezugnahme des Apk-Textes auf den Hl-Text.

Ergebnis der Untersuchung: Apk 3,20 ist so gut wie sicher von Hl 5,2 beeinflusst, sehr wahrscheinlich auch Apk 22,17 von Hl 7,12. Demnach kennt der Verfasser der Apk sicher die geistige Interpretation des Hl, konnte sich deshalb auch in Apk 12,1 auf Hl 6,10 beziehen. Für ihn war das Hl in der Linie von Texten wie Is 60 zu deuten. Somit bereitet es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß er in Apk 12,1 neben Is 60,1.19–20 tatsächlich an Hl 6,10 gedacht habe, wenn dies auch, streng genommen, nicht nötig war, da Is 60 schon als alttestamentliche Grundlage genügte, um die Stelle Apk 12,1 so zu formulieren, wie sie tatsächlich formuliert worden ist. Wir müssen also sagen, daß sich in diesem Fall ein direkter, wenn auch sekundärer Einfluß des Hl nicht sicher beweisen läßt.

Der Verfasser der Apk kennt tatsächlich die »geistige« Deutung des Hl und setzt sie an einzelnen Stellen seiner Schrift voraus, um sie christologisch auszuwerten. Somit bürgt er uns zusammen mit der kirchlichen Tradition, die das Hl im Anschluß an die vorherrschende Überlieferung des Judentums von jeher auf Jahwe-Israel bzw., vorwiegend, auf Christus und die Kirche gedeutet hat²⁶⁾, dafür daß es sich bei dieser Art von Auslegung nicht um eine bloße Akkomodation, sondern um die Hebung eines wirklichen höheren Schriftsinnes handelt, den der göttliche Verfasser ohne Wissen des menschlichen Verfassers in das Hl als Ganzes hineingelegt hat. Wenn man auch nicht den Nachweis erbringen kann, daß auf dem 5. ökumenischen Konzil Theodor von Mopsuestia wegen seiner rein naturalistischen Hl-Auslegung verurteilt worden ist – die Dokumente sprechen nur von einer Verurteilung seiner christologischen Irrtümer²⁷⁾, sonst wäre ja

²⁵⁾ *A. a. O.*, 56.

²⁶⁾ S. Anm. 19. – Für einen Unvoreingenommenen kann die allegorische Auslegung als solche schon deswegen nicht von der Tradition her als die allein richtige und verbindliche »geistige Deutung« erwiesen werden, weil sie im einzelnen viel zu starke Variationen aufweist. Die Tradition ist sich nur darin einig und folgerichtig verbindlich, daß sie den Hl einen »geistigen Sinn« zuschreibt; dessen Art dagegen muß wissenschaftlich bestimmt werden.

²⁷⁾ Dies ergibt sich aus einem genauen Studium der Konzilsakten (Mansi, *Conciliorum amplissima Collectio*, IX, 225–227). Zwar erscheinen in den Akten auch Auszüge aus einem das Hl betreffenden Brief und aus dem Hl-Kommentar Theodors, die mit dem bezeichnenden Satz eingeführt werden: »Ad haec autem despernit idem Theodorus et canticum anticorum, et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse, dicit, *infanda auribus Christianorum auribus de hoc exponens*« und in denen die Ansicht vertreten wird, das Hl besinge das Verhältnis Salomons zu seiner Geliebten und sei von Salomon für den Vortrag bei den königlichen Gastmählern gedichtet worden wie das Symposion Platons; in den Akklamationen der Väter hingegen und in der zusammenfassenden protokollarischen Schlußerklärung des Konzils ist nur noch von den »Schriften« Theodors im allgemeinen und seinen christologischen Irrtümern die Rede wie in

auch die typologische Auslegung verurteilt, die den Wortsinn voll bestehen läßt, was, jedenfalls nach menschlichem Ermessen, dem Hl Gewalt antäte –, so kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß im Sinne der Tradition, die als so gut wie einhellig und damit verpflichtend bezeichnet werden muß, die profane Auslegung den ganzen Reichtum des Hl nicht auszuschöpfen imstande ist, sondern zumindest eine typologische Auslegung ergänzend an ihre Seite treten muß. Es ist hier ähnlich wie mit der typologischen Auswertung von Nm 21, 8f. (die erhöhte Schlange) in Joh 3, 14f., die ohne den ausdrücklichen Hinweis des Herrn heute wohl kaum von einem Exegeten akzeptiert werden würde, falls sie etwa von den Kirchenvätern vorgenommen worden wäre. Wo aber die neutestamentliche Offenbarung selbst und in ihrem Gefolge die einhellige Tradition eine derartige Typologie bezeugt, hat sich der gläubige Exeget demütig zu fügen, da hier alle Bedingungen gegeben sind, die die katholische Hermeneutik für die Ermittlung eines objektiv vorhandenen »geistigen Sinnes« aufgestellt hat. Sofern ein solcher »geistiger Sinn« wirklich vorhanden ist, hat der katholische Exeget die Pflicht, ihn nach Erarbeitung des Literalsinnes ebenfalls zu heben²⁸).

Die nachstehende Exegese unterscheidet sich somit im wesentlichen nur darin von der heute im katholischen Raum vorwiegend üblichen wörtlich-typologischen Exegese, daß der *Wortsinn* des Hl als *selbständiger Schriftsinn* noch ernster genommen, also nicht nur als Grundlage für den typischen Sinn gewertet wird, um dessentwillen das Hl »eigentlich« in den Kanon gelangt wäre, sodann darin, daß

dem vorangehenden »sceleratum symbolum impii Theodori«. Die Akklamationen sowie die Schlußerklärung lauten: »Et postquam lectae sunt blasphemiae Theodori Mopsuesteni, et impium ejus symbolum, sancta synodus exclamavit: Hoc symbolum satanas composuit. Anathema ei qui hoc symbolum composuit. Hoc symbolum Ephesina prima synodus una cum auctore ejus anathematizavit. Unum tantummodo fidei symbolum scimus, quod Nicaeni sancti patres exposuerunt et tradiderunt. Hoc et sanctae tres synodi tradiderunt: in hoc omnes baptizati sumus, et nos in hoc baptizamus. Anathema Theodoro Mopsuesteno. *Iste evangelia reprobavit, iste dispensationem injuriavit*. Anathema illis qui non anathematizant eum. Defensores ejus, Judaei sunt: sequaces ejus, pagani sunt . . . Theodorum Mopsuestenum omnes anathematizamus. Theodorum et *conscripta ejus* omnes anathematizamus. Et post acclamationes sancta synodus dixit: Multitudo lectarum blasphemiarum, quas *contra magnum Deum et salvatorem nostrum Jesum Christum*, imo magis contra suam animam Theodorus Mopsuestenus evomuit, justam ejus facit condemnationem«. Daraus folgert Dubarle (*L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, 68f.) mit Recht: »Entre de nombreuses citations de Théodore, dont nous avons à soupçonner parfois l'exactitude, s'en trouvait une relative au *Cantique*. Mais le document relevait surtout les interprétations des textes du Nouveau Testament concernant le Christ [so daß der Hl-Kommentar auch nur insoweit verurteilt wird, als sich in ihm christologische Irrtümer finden, als was die bloße profane Auslegung des Hl als solche doch wohl kaum bezeichnet werden kann]. De ce long dossier trois ou quatre paragraphes ont été retenus et incorporés dans un anathème global des erreurs christologiques de Théodore. Même les réprobations orales véhémentes qui suivirent immédiatement la lecture des extraits de Théodore ne mentionnent de façon précise que ses »blasphèmes« contre le Christ . . . Il est donc injustifié de faire tomber sous le coup de la condamnation toutes les opinions exégétiques que les ennemis de Théodore ont voulu exploiter contre lui, et sur lesquelles, en fait, le concile ne s'est pas prononcé formellement. Et il est inutile de discuter l'objet précis d'un jugement inexistant. Il n'y a dans cet épisode infime qu'un indice assez flou de l'attitude courante à l'égard du *Cantique*«. Was insbesondere die oft gelesene Behauptung anlangt, Theodor von Mopsuestia habe die Inspiration des Hl geleugnet, weil er es mit dem Symposium Platons vergleicht, so ist auch sie sehr unsicher; ihre Richtigkeit hängt davon ab, ob es sich dabei um eine eigentliche Gleichsetzung oder um einen lediglich den literarischen Charakter beider Schriften betreffenden Vergleich handelt. Man muß zumindest zugeben, daß der Wortlaut der Konzilsakten in dieser Hinsicht sehr unbestimmt gehalten ist.

²⁸ Vgl. Benedikt XV., »*Spiritus Paraclitus*« (Enchiridion Biblicum, Rom 1954³, n. 486), Pius XII., »*Divino afflante Spiritu*« (ebd., n. 552f.) und seine Instructio »*De Scriptura Sacra . . . recte docenda*« vom 13. Mai 1950 (ebd., n. 599).

an die Erarbeitung des *typischen Sinnes* noch *strengere Maßstäbe* angelegt werden, als es selbst in den neuesten katholischen Hl-Kommentaren geschieht,²⁹⁾ um auch hier eine möglichst objektive Auslegung zu erreichen, die sich nicht in nur für eine Allegorie wichtige Einzelheiten verliert, sondern bei den großen, von den Propheten vorgezeichneten Themen bleibt. Wenn nämlich, wie oben wahrscheinlich gemacht wurde, das Hl tatsächlich nicht erst um seines typischen Sinnes willen in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen wurde, sondern von seinem inspirierten Verfasser³⁰⁾ ursprünglich als reine Liebeslyrik geschaffen wurde, dann muß der Wortsinn des Hl m. E. genauso ernst genommen werden wie der von Nm 21, 8f., d. h. der Exeget muß und darf zunächst von seinen typologischen Beziehungen absehen und es, wie etwa bei der Exegese von Sir 26, 13–18 im rein menschlich-sexualethischen Sinn interpretieren, um es zunächst auf dieser Ebene bibeltheologisch und praktisch fruchtbar zu machen. Daß diese Sicht richtig ist, ergibt sich schon daraus, daß allein die Wortexegese imstande ist, allen Einzelheiten des Buches gerecht zu werden und sie in der genannten Weise fruchtbar zu machen, während die typologische Auslegung dieses Werk, das zwar von einem Verfasser stammt, aber dennoch weithin literarisch deutlich aus Stücken besteht, zwischen denen ohne textkritische Gewaltanwendung und exegetische Spitzfindigkeiten kein logischer Zusammenhang gefunden werden kann, nur ganz allgemein und im großen und ganzen auf die Liebesbeziehungen zwischen Jahwe und Israel bzw. Christus und der Kirche³¹⁾ deuten kann. Das ist der Unterschied zwischen der Auslegung der Eheallegorien der Propheten, in denen der übertragene Sinn der eigentliche Wortsinn ist, und derjenigen des Hl, in dem dieser übertragene Sinn nach unserem Empfinden lediglich sekundär, wenn auch nach Absicht Gottes als wahrer Schriftsinn, dazukommt, wie es bei jeder vom menschlichen Verfasser nicht beabsichtigten Typologie der Fall ist.

Das ist im wesentlichen das exegetische Ziel, das ich mir für die nachstehende Exegese und für meinen Hl-Kommentar überhaupt gesteckt habe. Dazu gesellt sich aber noch die *poetisch-stilistische Methode*, die das Sprachliche in diesen Dichtungen ebenso ernst nimmt wie den Sinngehalt, weil man nach den Ergebnissen der modernen Literaturwissenschaft bei einem Gedicht unmöglich genau zwischen »Gedanke« und »Wortgewand« unterscheiden kann, da ja schon die dichterische Form selbst im wörtlichen Sinne »bedeutungs-voll« ist und man sonst nur die Hälfte des »Gehaltes« selbst herauskristallisiert; denn der »Gehalt« besteht ja in einem dichterischen Kunstwerk nicht nur in abstrakten Gedanken, sondern, vor allem in einem Liebesgedicht, auch in den Stimmungen und Gefühlen, die

²⁹⁾ A. Miller, *a.a.O.*, bietet trotz der typologischen Intention des Verfassers nach der Wortexegese einen ziemlich voll durchgeführten zweiten Kommentar, der in vielem allegorisch und wissenschaftlich als in vielem nicht gesichert erscheint. J. Fischer, *Das Hobe Lied* (Echter Bibel), Würzburg 1950, dagegen will eine allegorische Auslegung bieten und sich dennoch nur auf die großen Züge beschränken (s. Einleitung, 8), was gleichwohl in der Praxis oft zu weit getrieben wird; jedenfalls ist bei solchem Bemühen der Name »allegorische Deutung« irreführend, weil de facto doch nur eine typologische Exegese angestrebt wird. Zu weit gehen auch die Kommentare und Untersuchungen Roberts und Feuilletts trotz der Zurückhaltung, die sie sich grundsätzlich auferlegen wollen.

³⁰⁾ M. E. wird das Faktum der Inspiration der Verfasser des Hl oft zu wenig berücksichtigt zugunsten der Inspiration der Sammler (?). Wenn wir jedoch diese Einseitigkeit vermeiden, dann müssen wir diese Liebeslieder, auch in ihrem Wortsinn, zweifellos als echte und vollgültige, theologisch bedeutsame Gottesworte auffassen.

³¹⁾ Die Beziehung auf die Einzelseele oder Maria wird heute mit Recht meist als Akkommodation gewertet, da diese Sicht der Bibel sonst fern liegt (von Schneider nicht beachtet!)

sich nur mit Hilfe der Poetik voll erfassen lassen. Ich sehe eine ganz große Aufgabe unserer heutigen Exegese darin, daß sie sich von der bisherigen, allzu intellektualistischen Interpretation der heiligen Texte freimacht und poetische Bücher wirklich *ganzheitlich*, nach Inhalt *und* Form, auslegt. Wir müssen es, gerade auch als Exegeten, denen in den letzten Jahrzehnten die historischen und archäologischen Probleme oft wichtiger waren als das eigentliche Anliegen der biblischen Bücher, wieder lernen, das Gotteswort ganzheitlich und in seinen Lebenswerten zu verstehen. Wir müssen nicht zuletzt bei einer *Liebesliedersammlung* wie der des Hl wieder das *sinnenhafte Hören des sinnhaft gemeinten Gotteswortes* lernen. Mit dem so sinnenfreudigen Hl will uns Gott ja für die legitime sinnliche Liebe sowohl als auch für die gewiß nicht leidenschaftslose Gottesliebe begeistern! Eine Exegese, die heute im echten Sinn aktuell und zeitgemäß sein will, darf bei poetischen und Kunstprosa-Texten genauso wenig auf die in der Neuphilologie bereits selbstverständlich gewordene poetisch-stilistische Analyse verzichten wie auf die bibeltheologische Bemühung, nicht zuletzt aus Achtung vor dem Worte Gottes, das gewiß nicht zufällig so oft eine poetische Form erhalten hat. Wenn wir das Faktum der Inkarnation des Logos im Bibelwort ganz ernst nehmen, kann uns diese Form nicht gleichgültig sein. Sie müßte uns, *mutatis mutandis*, ähnlich ernst sein wie der historische Leib Christi, den die Hände der Apostel »betastet haben« (1 Joh 1,1). Denn die dichterische Form ist nicht ein »Gewand« für einen abstrakten Offenbarungsgedanken, von dem man leichthin absehen könnte, sondern sie ist der »Leib« des mit ihr wie die Seele zu einer Wesenheit verbundenen göttlichen Gedankens. Damit ist gegeben, daß auch der sprachlich-dichterische Wortleib der Bibel selber schon ein Stück echter Offenbarung ist, den man, wenn man ihn ernst nimmt, mit Hilfe der Philologie, Grammatik und Poetik genauso »abtasten« muß, wie es die Apostel mit dem historischen Leibe Christi taten. Die Tatsache, daß Gott zu uns auch durch Dichterwort gesprochen hat, ist nur ein erneuter Beweis dafür, wie sehr uns Gott als Menschen mit Gefühl und Herz ansprechen wollte. Ist es nicht beinahe eine Ehrfurchtslosigkeit gegenüber dieser grenzenlosen Herablassung Gottes zu uns, wenn wir an dem Wortleib der Bibel als solchem achtlos vorübergehen oder vielleicht allzu schnell zum »theologischen Gehalt« übergehen? Es ist bedauerlich, wenn moderne, sonst so verdienstliche Kommentarwerke wie der »*Biblische Kommentar*« von Neukirchen die Poetik völlig außerachtlassen. Dieser ist ja noch nicht damit gedient, daß man sich »auch« einige Gedanken über die Gattungszugehörigkeit eines Textes, seine metrische und strophische Struktur macht. Mit bloßen Statistiken ist auf diesem Gebiet nicht mehr als der Grund für die eigentliche *Interpretation* der einzelnen stilistischen und poetischen Phänomene gelegt, die in ständiger Abhängigkeit und Kontrolle vonseiten der herkömmlichen Exegese durchgeführt werden muß und zum Ziel hat, die Aussage der ineinandergreifenden dichterischen und stilistischen Elemente zu ermitteln und so das biblische Kunstwerk ganzheitlich zu erfassen, nach Wort *und* Inhalt. Ein Kommentarwerk, das heute achtlos an diesen Dingen vorbeigeht, wird jeden enttäuschen müssen, der um die Bedeutung der poetischen Methode für die alttestamentliche Exegese weiß. Es wird gewiß niemanden überzeugend für das AT und seine Lebenswerte gewinnen können, der es gewohnt ist, im profanen Bereich mit Hilfe der poetischen Methode zu arbeiten und so tiefer in ein Gedicht einzudringen. Nach den Erfahrungen, die ich selbst auf diesem Gebiet durch Tagungen und Vorträge für Laien und Theologen gemacht habe, hat sich hier ein ganz neuer Zugang zum AT aufgetan, durch den man künstlerisch empfindende Menschen – und viele bemühen sich heute zumindest

um echtes Kunstverständnis – wieder zu den Schätzen und Lebenswerten des AT führen kann, weil sie auf dieser Ebene wirklich sehr leicht ansprechbar sind³¹). Die folgende Probeexegese möchte nur als Versuch aufgefaßt werden. Es ist klar, daß ein derartiger erster Versuch manches *Subjektive* in sich schließt wie vieles, das erstmals getan wird, abgesehen davon, daß es sich bei jeder Kunstbetrachtung nicht um eine reine Wissenschaft, sondern weitgehend um subjektives Einfühlungsvermögen handelt. Damit wird aber die Methode als solche noch nicht hinfällig, zumal da zu hoffen ist, daß mit ihrem fortschreitenden Gebrauch der Umfang an subjektiven Elementen immer geringer wird. Jedenfalls muß der Versuch aus den angeführten Gründen gewagt werden, auch wenn nicht alles gleich vollkommen gelingt.

2. Hl 8, 6–7.

Nunmehr erst können wir uns dem eigentlichen Thema dieses Aufsatzes zuwenden. Der gut erhaltene Text³²) von Hl 8, 6–7 hat folgenden Wortlaut³³):

<p>6 šiméni kachothám 'al libbáka kachothám 'al zaro'áka ki 'azzá kammáwth 'ahebá qaschá kascha'ól quin'á</p> <p>raschpájha raschpáj 'ésch schalhábth jáh³⁴)</p>	<p>Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm! Denn stark wie der Tod ist die Liebe, hartnäckig wie die Unterwelt die Leidenschaft.</p> <p>Ihre Gluten sind Feuersgluten, eine Flamme Jahs³⁴).</p>
<p>7 májim rabbím lo' jukalú lakabbóth 'áth ha'ahebá wanaharóth lo' jischtópúha</p> <p>'im jiththén 'ísch 'áth kol hón bajthó bā'ahebá bóz jabuzu ló</p>	<p>Große Wasser sind nicht imstande, die Liebe auszulöschen, und Ströme schwemmen sie nicht hinweg.</p> <p>Wollt' einer anbieten all seines Hauses Besitz für die Liebe, so würde man ihn gewißlich darob verachten.</p>

Die meisten Kommentatoren verbinden diese Verse mit V. 5 (eine Verbindung mit V. 8 wird von niemand vorgenommen). Landsberger dürfte jedoch im Recht sein, wenn er schreibt (a. a. O., 209): »The pathos of these lines does not fit at all with the intimate mood of the second mother poem [V. 5, zweiter Teil, im Gegensatz zu V. 3–5, erster Teil]. Obviously the only reason the commentators had to join these was that the second mother poem on its own appeared too short.

³²) Zur Textkritik des Abschnitts vgl. V. Hamp, *Zur Textkritik am Hohelied*: Bibl. Zeitschr. N.F. (1957) 211.

³³) Eine Analyse auch des Lautgefüges eines atl Textes muß den Versuch wagen, der ursprünglichen Aussprache möglichst nahe zu kommen. Vgl. zu den von mir dabei beachteten Regeln meine bisherigen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet: *Zur Poetik und Exegese von Psalm 48*: Bibl. Zeitschr. N.F. 4 (1960) 71, Anm. 7; *Ps 110 (109). Eine Untersuchung seines dichterischen Stils*: Theologie und Glaube 51 (1961) 111, Anm. 1; *Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung*: Zeitschr. f. kath. Theol. 83 (1961) 346.

³⁴) Vgl. dazu Hamp, *Zur Textkritik am Hohelied*, 211. Man könnte auch den Plural schalhábth lesen oder den Singular kollektiv fassen.

In my opinion there is nothing in Canticles that speaks against the occurrence of such short poems«. In der Tat ist der Unterschied des Inhalts und Tons zwischen den beiden Stücken beträchtlich: in 5 handelt es sich um eine konkrete Einzelaussage, die in der Vergangenheit schwelgt, in 6f. hingegen um allgemeingültige Werturteile über die Macht der Liebe, die in sehr bestimmter Weise etwas für die Gegenwart oder nächste Zukunft fordern. Somit wird man die Verse 6–7 als eine eigene *literarische Einheit* auffassen dürfen, die erst sekundär, durch einen Sammler, mit V. 5 zusammengearbeitet worden ist.

Unser Gedicht besteht bei genauerem Zusehen aber wiederum aus zwei Bestandteilen, die indes nicht notwendig zwei separate Gedichte ausmachen müssen: aus einem *doppelten Imperativ* (6a.b) und einer Reihe von *maschalähnlichen Aussagen* über die Liebe (6c–7f). An sich könnte die Verknüpfung zwischen beiden Teilen durch *ki »denn«* (6c) auf einen Sammler zurückgehen, wenn er wie manche meinen, selbst ein Weisheitslehrer wäre, so daß er gut Verfasser eines Gedichtes wie das von 6c–7f sein könnte. Dann fragt es sich aber, welchen Sinn das Distichon 6a–b für sich allein haben soll; allein mutet es zu fragmentarisch an: die Imperative erfordern eine Begründung, und die sonstigen kleinen Stücke des Hl sind, soweit ich bisher sehen konnte, ausnahmslos Aussagesätze (vgl. V. 5, zweiter Teil; 1, 5; 1, 12 usw.). Die *Begründung* von 6c–d fügt sich jedenfalls unschwer an die Aufforderung von 6a–b an: die Braut bittet den Bräutigam, er möge sie für immer bei sich behalten, und begründet diese Bitte mit einem Hinweis auf die Allgewalt der Liebe, die das, was sie einmal erfaßt habe, nicht wieder loslasse; die folgenden Sätze aber sind eine *nähere Erklärung* zu der *sentenzenhaften Doppelaussage* von 6c–d und fügen sich damit ebenso natürlich in das Ganze des Gedichtes ein. Demnach haben wir ein schon von Hause aus *einheitliches Gedicht* vor uns.

Dieser Aufbau: eine Doppelaufforderung (6a–b), eine doppelte sentenzenhafte Begründung und mehrere nähere Erklärungen, die sich unter syntaktischem Gesichtspunkt in einfache *Hauptsätze* (6e–7c) und einen *irrealen Bedingungssatz* mit entsprechendem *Nachsatz* (7d–f) aufgliedern, sind die *»inneren Formen«*. In ihnen schafft sich die in der *»Haltung«* des *»lyrischen Ansprechens«* (angeredet wird der Bräutigam, wie aus den männlichen Suffixen in 6a.b hervorgeht, Subjekt der Rede ist die Braut) konzentrierte *»Grundgestimmtheit«* Ausdruck, welche sich in 6a–b mehr als *liebende Sehnsucht* und in 6c–7f mehr als *leidenschaftliche Begeisterung* formulieren läßt³⁵⁾. Auch dieses Lied bleibt also trotz seiner an die Weisheitsliteratur erinnernden Züge in 6c–7f ein lyrisch beschwingtes *Liebeslied* wie die übrigen Lieder dieser Sammlung. Es ist *formkritisch* ein *Sehnsuchtslied* ähnlich wie 2, 4f., nur daß dort mehrere einleitende Imperative von einer lediglich kurzen Begründung gefolgt sind, die eine Schilderung des Zustandes der redenden Person aufweist, hier hingegen auf einen einzigen Imperativ eine breit ausgeführte Schilderung über die Macht der Liebe als solcher folgt^{35 a)}.

Sehr kunstvoll ist der *metrisch-strophische Aufbau*: es stehen sich zwei Strophen zu je 6 Stichen gegenüber, die sich aber in der ersten Strophe auf drei Distichen und in der zweiten auf zwei Tristichen verteilen; das Metrum (vorherrschend Quina) ist bewegt: in der ersten Strophe läßt sich die symmetrische Anordnung 3 + 2 3 + 3 3 + 2 feststellen, in der zweiten ist die Symmetrie etwas anders gelagert: beginnt nämlich das erste Tristichon mit einem Dreierstichus, auf den zwei Zweierstichen folgen, so beginnt das zweite umgekehrt mit einem Zweier-

³⁵⁾ Vgl. zur Terminologie und Sache Kayser, *a.a.O.*, 338–349.

^{35 a)} F. Horst, *Die Formen des althebräischen Liebesliedes*: Orientalistische Studien, Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag überreicht, Leiden 1935, 52.

stichus und setzt sich in zwei Dreierstichen fort (3 + 2 + 2 2 + 3 + 3). Kaum ganz zufällig steht der satzenhafte doppelte Kernsatz, 6c–d, in der auch metrisch durch zwei gleichgebaute Stichen (3 + 3) hervorgehobenen Mitte der ersten Strophe, die wohl gerade zum Zweck dieser Hervorhebung des mittelsten Gliedes dreigliedrig aufgebaut ist, während die zweite Strophe keinen so stark hervorzuhebenden Satz aufweist, sondern wie ein einziges Stück in großen Wellenlinien dahingleitet. Das ist der ästhetische Eindruck, den die zwei Tristichen vermitteln wollen. Wenn wir den rhythmischen Unterschied der beiden Strophen charakterisieren wollen, können wir also sagen: die erste Strophe ist dynamisch bewegt, die zweite statisch-ruhig.

Eine bestimmte *Situation* läßt der Text des Gedichtes nicht sicher erkennen. Die Bitte der Braut an den Bräutigam, sie für immer bei sich zu behalten, deutet vielleicht darauf hin, daß die Eheschließung der beiden Liebenden noch nicht vollzogen ist oder als noch nicht vollzogen im Verlauf der Hochzeitswoche dargestellt wird, wie ja auch sonst in dieser Liedersammlung Erlebnisse der vorehelichen Zeit in den Spielen und Gesängen der Hochzeitsfeier vergegenwärtigt werden (vgl. 1, 4. 7f.). Doch ist es auch möglich, daß die schon verheiratete Frau ihren jungen Ehemann bittet, er möge sie niemals nach israelitischem Eherecht entlassen (Dt 24, 1ff.).

In jedem Fall ist die Doppelbitte von 6a–b von großer *Sehnsucht* beseelt (s. o.). Der Bräutigam, so bittet die Braut oder junge Frau, soll sie »wie ein Siegel« behandeln³⁶⁾, das man im alten Orient entweder an einer Kette oder Schnur um den Hals trug, so daß es auf der Brust (»auf dein Herz«) zu liegen kam (Gn 38, 18), oder in Form eines Armbandes am Handgelenk (»auf deinem Arm«, vgl. Jr 22, 24)³⁷⁾, so daß es nicht verloren gehen konnte. Der Sinn des *Vergleichs*, der durch seine *Wiederholung* (*synonymer Parallelismus*) entsprechend dem hier vorherrschenden Grundgefühl der Sehnsucht, sehr *eindringlich* wirkt, ist folgender: Entlasse mich nie aus deiner Gemeinschaft und liebenden Sorge! Laß mich niemals von dir losgerissen werden (vgl. Jr 22, 24)! Vergiß mich nie mehr, nachdem deine Wahl auf mich gefallen ist (vgl. Agg 2, 23: »Ich mache dich zum Siegel[ring], denn dich hab ich erwählt«)! Denke immer daran, wie wertvoll und liebenswert ich dir in der Brautzeit war! – »Siegelring und Armreif sind ja der wertvollste und bestbehütete Besitz«³⁸⁾. »Wenn im AT vom Siegel . . . die Rede ist, wird man vorwiegend an ein Namens-Siegel denken (Ex 39, 6; 1 Kön 21, 8)«³⁹⁾. Darf man diesen Zug ebenfalls ausdeuten? Er würde jedenfalls gut zu dem bisher Gesagten passen: das Siegel wird dadurch, daß es den Namen des Besitzers trägt, zu einem unveräußerlichen Bestandteil im Besitztum seines Trägers; so möchte auch die

³⁶⁾ Im Hebräischen wird meist das eigentlich in den Vergleich gehörende Zeitwort auf das zu Vergleichende bezogen. Wir haben es hier mit einer Brachylogie zu tun; vgl. E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt*, Leipzig 1900, 203f. Zum Ausdruck vgl. Agg 2, 23; zum Bild vgl. die folgende Strophe aus einem ägyptischen Liebesgedicht: »Ach wäre ich ihr Siegelring, / der an [ihrem Finger sitzt]. / [Da würde sie mich hüten] / wie etwas, was ihr eine schöne Lebenszeit macht« (S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich–Stuttgart 1950, 67).

³⁷⁾ *zaró'* bedeutet (nur) hier soviel wie »Unterarm, Handgelenk« (man erwartet ja, vgl. Gn 41, 42; Esth 3, 10 und P. Jouon, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1909, 314). Verständlicher wird diese Bedeutung durch die gegenteilige: »Oberarm, Schulterblatt« bei Tieren (Nm 6, 19; Dt 18, 3).

³⁸⁾ M. Haller, *Das Hobe Lied*, in: Die fünf Megilloth (Handbuch zum AT), Tübingen 1940, 44.

³⁹⁾ K. Gallang, *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1937, 481.

Braut oder junge Frau, die mit der Eheschließung den Namen ihres Mannes neben dem ihren führt (z. B. »Abigail, die Frau Nabals« 1 Sm 25,14), zu einem unveräußerlichen Besitztum ihres Mannes (ihres »Herrn«, vgl. Gn 20,3 u. ö.) werden (Ex 20,7; Dt 5,21), »ein Fleisch« mit ihm (Gn 2,24) für Lebenszeit. Rhythmisch wirkt das Distichon infolge der genannten Wiederholung, die ja auch eine Wiederholung von Lauten mit sich bringt, *drängend-stürmisch* und doch ein wenig *staccato-mäßig*, denn der Fluß der Worte wird in vier Teile zerlegt, deren jeder von einem, am Zeilenende und -anfang hart mit seinem Nachbarn zusammenstoßenden und an beiden Zeilenschlüssen durch ein davorgesetztes *ä* reimhaft kontrastierenden *k-a* markiert ist, den hier dominierenden⁴⁰⁾ Lauten: *šiméni kachothám /'al libbáka || kachothám /'al zaro'áka*; in der zweiten Zeile wird dieses Staccato noch durch *a-o-a-Assonanz*⁴¹⁾ unterstrichen, wodurch die Präposition *'al* rhythmisch zum trennenden Zwischenglied wird: *kachothám /'al/zaro'áka*. Die Sehnsucht der Frau, die diese Worte spricht oder singt, ist äußerst leidenschaftlich: ganz beherrscht von der leidenschaftlichen Liebe, die sie im nächsten Distichon besingt – das offenbart sich lautlich in der *Häufung* des auch in c-d am meisten vorkommenden, *harten*, »entschlossenen« *k* –, bemüht sie sich, in viermaligem Ansatz so nachdrücklich wie möglich dem Bräutigam ihre Bitte einzuhämmern, damit sie ihm unverrückbar im Gedächtnis haften bleibt und ihren Zweck erfüllt, nämlich die Sprecherin für immer bei ihm zu halten.

Und nun folgt, wie schon erwähnt, an rhythmisch exponierter Stelle die *Kernsentenz* nicht nur dieses Gedichtes, sondern des gesamten Hl überhaupt (6c-d): »Denn stark wie der Tod ist die Liebe, / hartnäckig wie die Unterwelt die Leidenschaft«. Das sind herbe und ernste Worte⁴²⁾, die im Mund einer jungen Frau nicht eben selbstverständlich sind. Schon rein lautlich und stilistisch muten sie wie eine in Granit gemeißelte Inschrift an: *Hart* ist das Lautbild infolge der hier fortgesetzten, *alliterierenden k-Häufung*, die zusammen mit einer *i-a-Assonanz*⁴³⁾ nicht bloß Anfang und Ende des Distichons kennzeichnet, sondern mit Hilfe des *schrillen i*⁴⁴⁾ auch den Eindruck von etwas *Gewalttätigem* und *Schneidend-Durchdringendem* macht (*ki 'azzá . . . | . . . qin'á*), während sie zusammen mit dem Vokal *a* und dem Konsonanten *sch*, Bestandteilen von *scha'ól* »Unterwelt« (6d), eine unheimliche Macht andeutet, die alles, was ihr begegnet, fast *lautlos-dumpf entmächtigt*⁴⁵⁾ (. . . *kachothám . . . | qaschá kascha'ól . . .*). *Hart* gegeneinander *abgesetzt* sind aber auch die beiden Zeilen durch die *Wortstellung* – am Anfang jeweils die »harten« Prädikate, am Ende die Subjekte mit der reimenden Endung *-a* –, und diese »Härte« steigert sich noch durch das gleiche *monotone Versmaß* in beiden Zeilen (3+3) sowie den *synonymen Parallelismus*.

Syntaktisch gibt sich das Distichon, wie bereits erwähnt, als Begründung zu 6a-b. Die Braut kann ihren Partner so dringlich und zugleich vertrauensvoll

⁴⁰⁾ 4 *k* neben 3 *e* und *l*, 2 *b*, *ch* und *th* sowie je 1 *z*, *r* und *s*; 8 *a* neben je 3 *i*, *ä/e* und *o*.

⁴¹⁾ Im weiteren Sinn.

⁴²⁾ K. Budde, *Das Hohelied*, in: Die fünf Megillot (Kurzer Hand-Commentar zum AT), Freiburg i. Br. – Leipzig-Tübingen 1898, 44.

⁴³⁾ Im weiteren Sinn.

⁴⁴⁾ Vgl. Ps 48,7 (*chil*) sowie meine Arbeit: *Zur Poetik und Exegese von Psalm 48*, a.a.O., 79, Anm. 33.

⁴⁵⁾ Zu dieser Deutung der *sch*-Häufung vgl. Ps 46,9f. und Ps 48,7f. sowie meine in Anm. 33 zu dem letzteren Text zitierte Arbeit, S. 78f., und die von manchen vorgeschlagene Ableitung des *scha'ól* von *ta'â* (vgl. *scha'á*) = »Verderben, Vernichtung« (?) (F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum V¹⁴T¹*, Rom 1957, 811).

darum bitten, daß er sie niemals mehr von sich weisen möge, weil sie auf die Macht seiner Liebe bauen kann, die ebenso stark ist wie die ihre. Die bräutlich-eheliche »Liebe« mit ihrer Wonne (2 Sm 1,26) und ihrem den Menschen schier krank machenden Sinnenrausch (Hl 2,4f; 5,8; Spr 5,19) ist – das wird hier mit großer *Emphase* verkündet – »stark wie der Tod«, und »die Leidenschaft« oder »Eifersucht (qin'á, vgl. Spr 6,34) hartnäckig wie die Unterwelt«. Welches ist der exakte Sinn dieser *Vergleiche*? Die Kommentatoren schwanken zwischen der Deutung: die Liebe mit ihrer Eifersucht ist *unüberwindlich* und *unerbittlich* wie der Tod und der Hades, denen sich niemand, auch nicht der Mächtigste, entziehen kann, wenn sie ihn einmal in ihrer Gewalt haben⁴⁶⁾, und der anderen Deutung: die Liebe mit ihrer Leidenschaft ist *unersättlich* wie das Totenreich und die Unterwelt, die im AT als Typen der Unersättlichkeit gelten (vgl. Spr 27,20; 30,6; Hb 2,5)⁴⁷⁾. Beide Deutungen sind vertretbar, da die Adjektive in der Tat so oder so verstanden werden können⁴⁸⁾. Im ersteren Fall würde die Braut sagen: Ich sehne mich nach unzertrennlicher Gemeinschaft mit dir, wie sie der echten Liebe eigen ist, die sich durch nichts entmutigen und besiegen läßt; ich sehne mich danach, daß unsere gegenseitige Zuneigung durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch so unbesiegbar bleibe, daß sie uns nicht mehr aus ihrer Gewalt entläßt. Im anderen Fall würde die Braut darauf hinweisen, daß die Liebe niemals sagt: Genug! (Spr 30,16), daß sie sie also, statt sie beide aus ihrer Gewalt zu entlassen, eher noch enger aneinanderketten werde. Der Unterschied ist geringfügig. In jedem Fall bringen die Vergleiche sehr schön die Sehnsucht nach *Ausschließlichkeit*⁴⁹⁾ und *Unaufhebbarkeit* der Gemeinschaft zum Ausdruck, aber auch nach ihrer Festigkeit angesichts aller Schwierigkeiten und Versuchungen des Lebens; die echte Liebe, die »stark wie der Tod und unersättlich wie die Unterwelt« ist, soll sich nicht auf die Brautzeit und die Flitterwochen beschränken, sondern im Gegenteil *ständig* zunehmen, sich *immer mehr* der geliebten Person bemächtigen. Die ernste Bildersprache deutet aber zugleich an, daß diese Gemeinschaft nicht nur etwas Beglückendes, zu steter Freude Stimmdendes ist, sondern auch *etwas Ernstes und Verantwortungsvolles*; sie ist kein Spiel und keine Tändelei, sondern unzertrennliche Lebensgemeinschaft in allen Lebenslagen und mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, weshalb es kaum zufällig ist, daß das Distichon ebenso wie das folgende syntaktisch ein doppelter *Nominalsatz* ist; dieser vermag besser als ein Verbalsatz die *Zuständlichkeit* des Eros zu symbolisieren.

Das will jedoch nicht bedeuten, daß der Eros hier etwas Kühles, Langweiliges ist. Er ist vielmehr, wie das nächste Bild (6e-f) besagt, feurige Glut, und zwar die denkbar intensivste Glut (»eine Flamme Jahs«)⁵⁰⁾, wie 6f durch gewollte Ver-

⁴⁶⁾ So S. Oettli, *Das Hobelied und die Klagelieder* (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen), Nördlingen 1889, 195; Budde, *a. a. O.*, 44; J. Hontheim, *Das Hobelied übersetzt und erklärt* (Bibl. Studien), Freiburg i. Br. 1908, 92; Fischer, *a. a. O.*, 29; Miller, *a. a. O.*, 70.

⁴⁷⁾ So Joüon, *a. a. O.*, 315, und Haller, *a. a. O.*, 44.

⁴⁸⁾ 'az und qaschá stehen ebenfalls nebeneinander Gn 49,7; Is 19,4. Zu 'az in der Bedeutung »stark, unüberwindlich« vgl. Nm 13,28; Ri 14,14.18 u. ö., in der Bedeutung »unersättlich« Is 56,11; zu qaschá in der Bedeutung »hart, mächtig« vgl. Sir 8,1, in der Bedeutung »hartnäckig, unbeugsam«, »nicht bereit zur Herausgabe von etwas, das sich im Besitz des Bezeichneten befindet« vgl. Ex 32,9 u. ö.

⁴⁹⁾ Darauf macht Haller, *a. a. O.*, 44, aufmerksam.

⁵⁰⁾ Es handelt sich um einen Superlativ wie in den Wendungen: »die Berge Gottes« Ps 36,7, »die Zedern Gottes« Ps 80,11 usw.

kürzung der Hebungszahl unterstreicht⁵¹⁾. Zu beachten ist, daß hier an die Stelle der Vergleiche die *Metapher* tritt, die keinen Abstand mehr zwischen Bild und damit Gemeintem duldet, sondern beide in eins verschmelzen läßt⁵²⁾. So sehr empfindet die Braut die Liebe selbst als etwas Feuriges, Heißes, das wie ein Blitz⁵³⁾ aufleuchtet und alles verzehrt, in das es hineinfährt. Und wie der Blitz vom Himmel herabfährt und eine Leucht- und Vernichtungskraft entfaltet, die dem antiken Menschen als schlechthin göttlich erscheinen mußte, weil sie mit seinen Mitteln nicht erzeugt werden konnte, so ist auch die Liebe *göttlich* – nicht in ihrem Ursprung, wenigstens wird das hier nicht gesagt, sondern – in ihrer Intensität, mit der sie sich des Menschen bemächtigt und ihn mit ihrer Leidenschaft durchglüht. Ja, sie ist selbst solch ein allen Widerstand verglühender Blitz. Die Metapher beschreibt also das *Ungestüm, mit dem der Eros einen Menschen befällt, sein Widerstreben im Handumdrehen zunichte macht und ihn mit sich fortreißt, um ihn nie mehr aus seiner Gewalt zu entlassen*. Die schon in 6d beginnende und sich hier noch steigernde *Häufung des sch* sowie des *a* (*raschpájha raschpáj 'esch | schalhábth jáh*)⁵⁴⁾ symbolisiert lautlich die *göttlich erhabene Vernichtungskraft* des Eros, und der Wechsel von dem Plural »Gluten« – »Feuersgluten« zu dem *Singular* »eine Flamme Jahs« soll, wenn die Punktation in 6f richtig ist (s. Anm. 34), vielleicht andeuten, wie der Eros die gegenseitige Zuneigung von Mann und Frau, die zunächst zwei getrennte Wirklichkeiten darstellt, zu *einer großen Flamme* zusammenschlagen läßt. Damit wäre die die beiden Partner *zusammenschließende Kraft* der Liebe charakterisiert. Wiederum gilt das nicht nur von der Zeit der jungen Liebe, sondern der *Nominalsatz* beschreibt auch hier einen andauernden *Zustand*: die *Institution einer beständig sich erneuernden und verjüngenden Liebe*. So behält die Ehe – denn um sie geht es ja hier^{54a)} – ihren Ernst und ihre Würde, aber ihre Würde ist lichtvoll-begeisternd und hell; denn die Liebe zwischen Mann und Frau ist nicht nur etwas Dumpfes, Triebhaftes, wie 6c-d mit dem Bild vom Hades anzudeuten scheint, sondern auch etwas *Göttlich-Beseligendes*, ein wahrhaft heiliger Brand in dem irdenen Gefäß echter und unverkürzter Menschlichkeit.

Die zweite Strophe bietet weitere Erläuterungen zu dem Gesagten, zuerst solche in *negativer Form* (7a-c), dann andere in positiver Formulierung, die durch die vorangehenden Negationen um so wirkungsvoller herauskommen.

Bei den »großen Wassern« ist offenbar an reißende Wildbäche gedacht, die in Palästina in der Regenzeit die Wadis anfüllen und alles mit sich fortreißen (vgl. Ps 18, 17; 32, 6; 144, 7) – der *Rhythmus* (s. o.) sowie die *l-, ʿ- und j-Alliteration* zusammen mit der *Häufung* der Konsonanten *b, t, h, j, l* und *m* (*n*)⁵⁵⁾ sowie den *harten* Konsonanten *k, p, r, sch* überhaupt lassen uns mit den Mitteln der Dichtung das *ungestüme, tosende Heranrollen der Wogen* nachempfinden, und die *dunklen Vokale a* (8mal), *o* (5mal) und *u* (3mal neben 3 *i* und 2 *e*) malen das *dumpfe Brodeln* der Fluten: *májim rabbim* (*a-i-Assonanz*, vielleicht zur stärkeren Verbindung

⁵¹⁾ So richtig Oettli, *a. a. O.*, 195.

⁵²⁾ Vgl. Pfeiffer, *a. a. O.*, 74f.

⁵³⁾ In Ps 76, 4; 78, 48 bedeutet *raschp* »Blitz«.

⁵⁴⁾ Zur Vokalisation von *raschp* statt des masoretischen *ráscháf* vgl. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rom 1947², 96 A c (d).

^{54a)} Man wird bei der Strenge der gesellschaftlichen Ordnungen im AT unmöglich sagen können, das Hl plädiere für die freie Liebe. Eine solche Denkweise wäre für den Jahwismus unvollziehbar. Jedenfalls ist das die für den Exegeten maßgebliche Auffassung des heutigen Textes des Hl und seiner Parallelen (z. B. Sir 26, 13–18).

⁵⁵⁾ Die genannten Konsonanten kommen hier alle mindestens 3mal vor: *b* 5mal, *t, h* und *l* je 4mal und *j* und *m* je 3mal.

der beiden Wörter zu einem Begriff, vergleichbar unserem »Wildbach«) *lo' jukalú* / *lakabbóth 'áth ha'abehá* | *wanaharóth lo' jischtópúha*. Aber diese Sturzbäche »sind nicht imstande⁵⁶⁾, die Liebe auszulöschen«⁵⁷⁾ (vgl. Is 43,2), »und Ströme« wie der Jordan oder der Nil, die in der Regenzeit natürlich genauso alles überfluten und mit sich fortreißen wie die Bäche (Jr 46,7f.; Ps 93,3), »vermögen sie nicht hinwegzuschwemmen«⁵⁸⁾. Das ist der Triumph der *personifiziert* vorgestellten Liebe über die Fluten der Todesmächte von 6c-d, die wohl gleichfalls *personifiziert* gedacht sind. Die Liebe ist für den Dichter kein blutleeres Abstraktum, sondern ein lebensvolles Konkretum, gleichsam eine selbständig handelnde Persönlichkeit, die in der Auseinandersetzung mit den Mächten der Unterwelt als Siegerin hervorgeht, also nicht dulden wird, daß die zwei Liebenden jemals, verführt von diesen Mächten, ihrer gegenseitigen Zuneigung untreu werden. Sie ist als Teilhaberin an göttlichen Qualitäten (6f) Siegerin über die Chaosfluten wie Gott selbst, der am Anfang der Weltzeit die Urflut besiegte. Es scheint nämlich, daß die »großen Wasser« und die »Ströme« im Dienste der in 6c-d erwähnten Mächte stehen und das häufig im AT verwendete *Chaoskampfmotiv*⁵⁹⁾ anklingt, für das die Ausdrücke »Wasser« und »Ströme« geradezu charakteristisch sind⁶⁰⁾. Diese Auffassung liegt bei der Beliebtheit des genannten Motivs jedenfalls näher als die von H. Schmökel⁶¹⁾ vertretene Meinung, hinter 7a-c stecke der sumerisch-babylonische Mythos vom *hubur-Fluß*, dem »Styx des sumerisch-babylonischen Totenglaubens, dessen Lauf die liebende Göttin auf ihrem Wege nicht aufzuhalten vermochte«, abgesehen davon, daß hier ja gerade das Gegenteil davon behauptet wird, nämlich der Sieg der Liebe über die Fluten, und das Chaoskampfmotiv über die kanaanäische Umwelt, wo es nachweislich eine große Rolle spielte⁶²⁾, leichter in Israel Eingang finden konnte und auch fand als ein sumerisch-babylonischer Mythos. Heute neigt man ja bei der Begegnung mit mythischen Motiven im AT mehr dazu, zunächst an kanaanäische Einflüsse zu denken.

Die Sätze deuten etwas von der Auseinandersetzung an, die der Mensch in seiner Brust manchmal auszutragen hat. Es handelt sich um den *Sieg der dem rechtmäßigen Partner zugeschworenen Liebe über die Mächte des Todes*, die dieser Liebe entgegenstehen, um den siegreichen Kampf zwischen dem Dämon des niederen Menschen und dem vernünftigen Teil der Seele (vgl. Gn 4,7) und um den Sieg der wahren Liebe über *alle Trübsale*, die hienieden über sie hereinbrechen. Hierin ist unser Text sehr optimistisch. Er vertraut auf die Kraft der echten Liebe, die in ihrer göttlichen Größe und Intensität die Gewähr dafür bietet, daß dieser Kampf gut ausgeht. *Der Sieg ist auf seiten der Liebe*. Darüber gibt es für den Dichter auch nicht den geringsten Zweifel, wie er mit den *negativen Formulierungen* »(sie) sind nicht imstande« und »(sie) vermögen sie nicht hinwegzuschwemmen« durchblicken läßt: die Ohnmacht der Gegenkräfte steht für ihn *a priori* fest.

⁵⁶⁾ *jukalú* hat als *verbum stativum* (behandelt wie ein *verbum activum*, vgl. Joüon, *Grammaire*, 112a) im Futurum die Bedeutung eines Präsens (wiederholte Handlung) (vgl. Joüon, *Grammaire*, 113c).

⁵⁷⁾ *lakabbóth*: Infinitiv eines *Piel causativum*.

⁵⁸⁾ *jischtópúha*: das Futurum bedeutet hier »können« (Joüon, *Grammaire*, 113,1).

⁵⁹⁾ Vgl. meine Arbeit: *Der anthologische Stil des 46. Psalms*, a. a. O., 57–59.

⁶⁰⁾ *Ebd.*, 57f.

⁶¹⁾ *Heilige Hochzeit und Hobeslied* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes), Wiesbaden 1956, 79.

⁶²⁾ S. meine Arbeit: *Der anthologische Stil des 46. Psalms*, a. a. O., 58.

Aber er will nicht mit Negationen schließen. Darum läßt er auf sie noch einen *positiv* gehaltenen, fast kasuistisch anmutenden *Vergleich* folgen (7d-f): Angenommen, jemand wäre so naiv, daß er sich das hohe Gut der Liebe eines Weibes um den Preis⁶³⁾ all seiner Habe, seines gesamten Familienbesitzes, unter Einsatz von Haus und Hof⁶⁴⁾, erwerben wollte⁶⁵⁾, so würde man ihn, das ist sicher⁶⁶⁾, ob dieser kindlichen Anwandlung nur mitleidig belächeln⁶⁷⁾ und verachten; denn wo die Flamme der Liebe nicht von selbst von Mensch zu Mensch überspringt und zum Zünden kommt, ist alles andere vergebens. Entweder erhält man die Liebe umsonst geschenkt, oder man geht leer aus.

Ästhetisch-stilistisch ist zu diesem letzten Tristichon zunächst zu bemerken, daß seine einzelnen *Stichen* wiederum stark voneinander *abgehoben* werden, und zwar der erste und zweite durch *'-Alliteration* und der dritte durch *o-Assonanz* des jeweils ersten und letzten Wortes: 'im . . . 'isch / 'äth . . . bā'ahebá / bóz . . . ló. Es kommt dem Dichter also offenbar auf *Klarheit* an: wie ein Satz der Gesetzeskasuistik (z. B. Ex 21,4) soll der Satz einprägsam und deutlich sein, zumal da sein Inhalt wirklich so etwas wie einen Tauschhandel beschreibt und sich entfernt *mit den Ersatzleistungsgesetzen der Thora* (vgl. Ex 21,26.27) vergleichen läßt. Sodann ist der *Rhythmus* und die *Klangfarbe* der einzelnen Stichen wohl durchdacht: der erste Stichus nämlich (7d) besteht nur aus zwei Hebungen und lauter Wörtern mit je einem in seiner raschen Aufeinanderfolge die *Geschäftigkeit* des um die Liebe handelnden Mannes schön symbolisierenden *i* ('im jiththén 'isch)⁶⁸⁾, der zweite hingegen (7b) ist nicht nur der Zahl seiner metrischen Akzente nach, sondern auch der Zahl und Länge seiner Wörter nach viel breiter; er teilt mit dem dritten Stichus (7f), der als die dem ersten entsprechende Quintessenz der ganzen hypothetischen Periode trotz seiner ebenfalls drei Akzente viel kürzer wirkt, die *dunkle Vokalisation*, welche dem Gesagten wohl einen ironisch-feierlichen *Ton* geben soll ('äth kol hón bajthó bā'ahebá / bóz jabúzu ló); die Ironie dieses Tons wird noch deutlicher, wenn man die *b-Alliterationen* und *-häufungen* in 7e-f beachtet, die die Begriffe »Haus« und »Liebe« einerseits und die *paronomasisch* zusammengehörigen Wörter *bóz jabúzu* andererseits (wörtlich: »mit *Verachtung* wird man [ihn] *verachten*«) lautlich eng zusammenschließt; denn nun muß das Ohr im Hebräischen die zwei Begriffspaare »Haus« - »Liebe« und »Verachtung« - »verachten« fast wie eine Gleichsetzung empfinden, obschon sie natürlicherweise nicht zusammengehören, wie wenn wir im Deutschen sagen würden: ein Haus, für die Liebe angeboten, ist soviel wert wie eitler Spott. Schließlich ist es sicher beabsichtigt, daß die *breiteste Zeile* in diesem Distichon die inhaltlich gewichtigste desselben ist, desgleichen, daß das betonteste und sachlich *bedeutendste* Wort »Liebe« ('ahebá) im Hebräischen als *Epiphora* zu 6c und 7b am Ende der Zeile zu stehen kommt.

⁶³⁾ ba- = »en échange de« (Joüon, *Le Cantique*, 318).

⁶⁴⁾ hon bedeutet: »Kostbarkeit, Reichtum«, vgl. Ez 27,12.18; Ps 119,14 etc., bajth: hier »Familie«, vgl. Gn 7,1; 34,30 usw.

⁶⁵⁾ jithtén: das Futurum bedeutet hier soviel wie »wollen« (Joüon, *Grammaire*, 113 n).

⁶⁶⁾ boz: Infinitivus absolutus = »gewiß« (vgl. G: ἐξουθενώσει ἐξουθενώσουσιν αὐτῶ und Joüon, *Grammaire*, 123 e).

⁶⁷⁾ buz hängt mit dem dialektalen arabischen Zeitwort bázá zusammen, das soviel bedeutet wie: »das Gesicht mürrisch [oder/und spöttisch?] in Falten legen« (vgl. Zorell, *a.a.O.*, 100).

⁶⁸⁾ Vgl. zu dem Kontrast der *i* mit den folgenden dunklen Vokalen Ps 30,2 und meine Arbeit: *Ps 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung*, a. a. O., 352.

Fassen wir zunächst die sich in diesem Gedicht widerspiegelnden Überzeugungen des Dichters *zusammen!*

1. Die *Liebe* der Geschlechter, das ist die Sehnsucht der Sprecherin, sollte zu einer *unzertrennlichen Lebensgemeinschaft* führen (6a-b). Es ist wohl kein Zufall, daß die Doppelbitte von 6a-b der Frau in den Mund gelegt wird. Das läßt sich kaum ganz befriedigend mit dem Hinweis darauf erklären, daß die Israelitin in Fragen der Scheidung völlig der Willkür des Mannes ausgeliefert war (vgl. Dt 24, 1) und somit, von der Angst getrieben, den Mann bitten mußte, sie doch nicht eines Tages zu entlassen. Das entspricht wenig dem zuversichtlichen Gesamttenor dieses Liedes. Vielmehr wird man sagen müssen: die Frau spricht die Doppelbitte und das ganze Gedicht deshalb, weil sie von Natur aus das feinere Gespür für die Konvenienz der Unauflöslichkeit der Ehe hatte, *noch bevor dieselbe von Christus lehrmäßig klar und unmißverständlich vorgetragen wurde.*

2. Der Ehe sollte im Idealfall die Qualität der *Ausschließlichkeit* eignen (6c-d).

3. Sie muß jedenfalls eine von den Stimmungen und Launen der Gatten unabhängige, auf *Verantwortlichkeit* des Handelns gegründete Gemeinschaft sein, die ein *stetes Wachsen der Liebe* zur Folge hat. Die Ehegatten gleichen ja einer großen Flamme, die glüht, begeistert und sich verzehrt (6e-f).

4. Das alles kann die Ehe jedoch nur sein und bleiben, wo die Gatten der *Dämonie* der immer wieder den Rahmen der Ehe sprengen wollenden *Begierlichkeit* und den *äußeren Bedrängnissen* in der Kraft wahrer Liebe *unablässig widerstehen*. Doch ist das auch wiederum nicht so schwer, wie es den Anschein hat, denn die *echte Gattenliebe ist mächtiger als der Trieb und alle äußere Trübsal!* Treffender, als es das Hl hier selbst tut, kann wohl nicht dem Einwand begegnet werden, das Hl lehre Obszönes oder verherrliche über Gebühr die Sinnlichkeit (7a-c).

5. Ein solches Eheideal kann nur gelebt werden, wo die eheliche Liebe als etwas unberechenbar Geschenktes oder Versagtes erlebt wird. Wem dieses Geschenk vorenthalten wird, der kann sie sich um nichts in der Welt erkaufen; denn die Ehe ist eine *Herzensangelegenheit* und *kein Handelsgeschäft* (7d-f). Damit wird auf eine für die Antike unerhörte Weise indirekt der Brauch der Verheiratung der Kinder durch die Eltern als dem Sinn der Ehe zutiefst widersprechend angeprangert. Diese Auffassung des Hl auf seinem Höhepunkt steht innerhalb der Sammlung keineswegs isoliert für sich da. Vielmehr gilt, wie wir oben bereits sahen, auch sonst der Grundsatz *freier Gattenwahl*, und zwar *für beide Geschlechter*.

6. Sehr Schönes erfahren wir in diesem Gedicht schließlich über das israelitische Idealbild der *Frau* und schon des heiratsfähigen jungen *Mädchens*. Die Frau ist als die unzertrennliche Lebensgefährtin des Mannes sein *kostbarster Schatz*, auf dessen Bewahrung er sorgsam bedacht sein muß gleich dem Siegel, das er ständig voller Sorgfalt mit sich herumträgt (6a-b, vgl. Sir 26, 14f.). Sodann ist sie, wie die herben Worte in 6c-d zeigen, das »starke Weib« von Spr 31, 10-31.

Wahrhaftig, dem Hl liegt ein Ehe- und Frauenideal zugrunde, das sich nicht nur über die Eheauffassung der heidnischen Nachbarreligionen seiner Zeit, sondern auch über die Durchschnittsauffassung des AT selbst von Ehe und Frau hoch erhebt. Der Verfasser von Hl 8, 6-7 durfte, besonders feinfühlig durch seine dichterische Begabung und im Lichte einer nicht eben gewöhnlichen göttlichen Inspiration, Wahrheiten erahnen, die direkt neutestamentlich anmuten und gegenüber den Lehren des NT nur dadurch zurücktreten, daß sie nicht so klar und fordernd ausgesprochen werden und von dem größeren Ideal der gottgeweihten Jungfräulichkeit noch nichts ahnen lassen.

Gehen wir nämlich den Gedankengängen unseres Abschnittes im NT etwas

nach, so stellen wir fest, daß das NT in dem beständigen Denken an den Ehepartner, in dem Bemühen, ihm zu »gefallen«, und überhaupt in der »Sorge um die Welt«, die mit der Ehe notwendig gegeben und dort gewiß erlaubt und natürlich ist (s. Hl 8,6a-b), eine gewisse religiöse Gefahr sieht, die Gefahr des »Geteiltseins« zwischen Welt, Ehepartner und Gott (1 Kor 7,33f.). Die Vollkommenheit der Hingabe an Gott wird daher zum Maßstab, an dem die Ehe als solche gegenüber der Jungfräulichkeit als solcher gemessen wird: die Ehe muß gegenüber der Jungfräulichkeit zurücktreten, ohne deswegen zu etwas sittlich Verwerflichem zu werden (ebd., V. 26–28). Die Jungfräulichkeit ist mit ihrer inneren Freiheit für Gott in der eschatologischen Bedrängnis, die die Kirche zu bestehen hat (vgl. Hl 8,7a-c), das Ideal, das auch die Eheleute in gewissem Sinne anstreben müssen. Auch sie müssen inmitten dieser Bedrängnis und der ihnen zusätzlich vorbehaltenen »Drangsale durch das Fleisch« (1 Kor 7,28; vgl. wiederum Hl 8,7a-c), die Christus vor allem in der Neigung zum Ehebruch sieht, gegen die man um der Erlangung des Gottesreiches willen mit aller Entschiedenheit ankämpfen muß (Mt 5,27–32), sich bemühen, so zu leben, als wären sie nicht verheiratet, d.h. sie müssen danach trachten, auch ihrerseits letztlich nur »für den Herrn« da zu sein (1 Kor 7,29, vgl. V. 32.35). Welchen Heroismus das den Verheirateten abverlangen kann, zeigt Mt 19,9, wonach der Gatte auch im Falle des Ehebruchs des Partners an dessen Seite ausharren muß und (zu dessen Lebzeiten) keine neue Ehe eingehen darf. Das vermag der Christ jedoch zu leisten, weil er ein großes Beispiel vor Augen hat: das Vorbild Christi, der sich für seine Braut, die Kirche, in den Tod dahingegeben und ihr so seine *Treue bis zum Tode, ja noch darüber hinaus* unter Beweis gestellt hat (Eph 5,25), und in der Kraft der übermächtigen Liebe, von der Hl 8,6f. singt. Diese Gattenliebe und die Berufung zur Ehe überhaupt ist auch im NT ein *unverdientes Gottesgeschenk* (1 Kor 7,7; vgl. Hl 8,7d-f).

Ausgehend von Eph 5,32, wo die fleischliche Einswerdung von Mann und Frau ausdrücklich als ein großes Geheimnis »im Hinblick auf Christus und die Kirche« bezeichnet und damit der vorher (V. 31) angeführten Stelle Gn 2,24 ausdrücklich und verbindlich ein vom menschlichen Verfasser des zweiten biblischen Schöpfungsberichtes nicht intendierter, aber von Gott in diese Stelle hineingelegter höherer Sinn gegeben wird, ferner aufbauend auf dem Zeugnis der oben behandelten neutestamentlichen Stellen, in denen eindeutig genug auf das Hl angespielt und dasselbe von der Verbindung Christi mit der Kirche verstanden wird, nicht zuletzt aber auch auf Grund der in diesem Punkt so gut wie einhelligen Tradition müssen wir Kernsätze des Hl wie die hier erklärten schließlich auch *typologisch* deuten. Wir werden uns dabei jedoch, um den Eintrag subjektiver Vorstellungen zu vermeiden, wie oben dargelegt wurde, rigoros an echte Paralleltex te halten müssen, die es schon ihrerseits mit der Liebe Jahwes zu Israel bzw. Christi zu seiner Kirche zu tun haben. Unter diesen Voraussetzungen läßt sich folgende Exegese erarbeiten:

Unser Text erinnert in V. 6a-b deutlich an *Is 49,14–16*: »[Das] Sion [der Exilszeit] sprach: ›Es verließ mich Jahwe, der Herr vergaß mich!‹ Verläßt wohl ein Weib seinen Säugling, erbarmt es sich nicht seines leiblichen Sohnes? Mögen auch diese vergessen, ich vergesse dich nicht! Siehe, auf meine Hände habe ich dich geritzt, deine Mauern stehen vor mir alle Zeit«. Die Stelle ist eine echte Parallele, nachdem die Tatsache, daß dem Hl ein typischer Sinn eignet, durch obige Argumente gesichert ist – man darf sie also nicht mit Feuillet heranziehen, um den typischen oder, nach seiner Terminologie, den allegorischen Sinn dieser

Stelle als solchen erst zu beweisen!⁶⁹) –; sie ist eine wirkliche Parallele, weil es ein paar Verse weiter heißt: »Bei meinem Leben, so ist Jahwes Spruch, du legst sie (die Völker) alle wie einen Schmuck an, als Bänder knüpfest du sie ganz *wie eine Braut*«. Wir müssen also sagen, daß der sehnsuchtsvolle Ruf der Braut in V. 6a-b typologisch der Ruf Israels und der Kirche (der Kirche, weil die Gottesbrautschaft Israels ihrerseits Typus der Christusbrautschaft der Kirche, des neuen Israel, ist) zu Gott bzw. Christus ist, er möge sie – wie er es in Is 49 selber verheißen hat – niemals vergessen. In diesem während der Hochzeitsfeier oder sonst von einer israelitischen Braut ausgestoßenen Sehnsuchtsruf an ihren irdischen Bräutigam erklang also, für die Menschen selbst zunächst unbewußt, für die Ohren Gottes hingegen bewußt, zugleich *der Sehnsuchtsruf des Gottesvolkes aller Zeiten, der göttliche Bräutigam möge es nie aus seiner (Bundes-)Gemeinschaft entlassen und verstoßen*. Im Sinne des Hl. Geistes, der diese Verse inspiriert hat und der auch hier »mit unaussprechlichen Seufzern« für sein Volk »eintritt« (Röm 8,27), war dieser Sehnsuchtsruf der jungen israelitischen Braut ein stürmischer Ruf der Brautnation und ihrer Nachfolgerin, der Kirche, zu Gott, ihr die Treue zu bewahren! Erst in dieser Sicht wird uns der volle religiöse Charakter der israelitischen Hochzeitsfeier bewußt. Es ist nicht nur so, daß die volle Restitution Israels erneut das »Jauchzen des Bräutigams und der Braut« vernehmbar macht (Jr 33,11), sondern dieses Jauchzen war auch schon an sich eine Verheißung für die Zukunft, daß Jahwe zu seinem Bund stehen werde. Jetzt aber kann sich die Kirche diesen Ruf zu eigen machen und mit dem sie führenden Gottesgeist zusammen (vgl. Apk 22,17) zu Christus rufen, er möge gemäß seinem Versprechen in der Not der Bedrängnis bei ihr bleiben und zu ihr stehen (Mt 28,20; vgl. Lk 21,15). Und weiterhin gilt wohl auch im neuen Bund, daß schon jeder Jubel- und Sehnsuchtsruf einer christlichen Braut ein Sehnsuchtsruf der bräutlichen Kirche zu Christus selber ist.

Noch unvergleichbar größer als die Aussagen des Hl in 8,6c-d sind die neutestamentlichen Aussagen von der Macht der Liebe, die Christus und Kirche bräutlich verbindet. Wenn Paulus in Eph 5,25 den christlichen Ehemann auf die Opferliebe des Herrn hinweist, der die Kirche ihre Schönheit und Erlösung verdankt, dann denken wir bei den Worten des Hl »Stark wie der Tod ist die Liebe, hartnäckig wie die Unterwelt die Leidenschaft« an die Worte des Herrn beim vierten Evangelisten, für den die Kirche ja ebenfalls die Braut Christi ist (s. Joh 3,29 und die Apokalypse): »Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde« (*Job 15,13*), vor allem aber an die Worte des hl. Paulus selbst: »Ich eifere um euch mit dem Eifer Gottes. Ich verlobte euch ja einem einzigen Manne, um euch als reine Jungfrau Christus zuzuführen« (*2 Kor 11,2*). Der zuletzt zitierte Text lehrt uns, daß die Liebe Christi, die der Herr seinen Freunden, den Aposteln, im Johannestext zur Nachahmung empfahl, die Apostel tatsächlich erfüllt hat: in deren brennender Hirtensorge begegnet die Kirche Seiner Liebe und Seinem Liebeseifer für sie, die er in der Hingabe seines Lebens bewiesen hat! Somit war die Liebe und die Liebesleidenschaft eines israelitischen und ist die Liebe und echte Leidenschaft eines christlichen Ehemannes zu seiner Frau nur ein schwaches Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche, wenn andererseits auch wahr bleibt, daß diese Liebe in ihrer Bewährung, wie vorhin angedeutet, einen heroischen Grad erreichen kann, der sie wirklich zu

⁶⁹) Feuillet, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, 114. – Verfehlt ist auch die Bezugnahme Feuillet's (*ebd.*, 113) auf Dt 6,6–8; 11,18; denn der Sprecher ist dort Jahwe und die Aufforderung ergeht an Israel, es liegt also das umgekehrte Verhältnis wie hier vor.

einer »Flamme Jahs« werden läßt (Hl 8,6f), zu einem Abbild der eifernden Liebe Jahwes zu seinem Volk (vgl. Dt 4,24: »Jahwe, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer, ein eifersüchtiger Gott«) und Christi zu seiner Kirche.

Wo das Gottesvolk von dieser göttlichen Liebe umgeben ist, braucht es nichts mehr zu fürchten. Es wird in der Kraft dieser Liebe schlechthin unüberwindlich. Das galt im alten Bund nach *Is 43, 2*: »Schreitest du (Israel, das geliebte V. 4!) auch durch Wasser, ich bin bei dir, durch Ströme, sie schwemmen dich nicht fort; gehst du durch Feuer, du wirst nicht versengt, und die Flamme verbrennt dich nicht!« (Hl 8,7a-c)⁷⁰). Und das gilt noch mehr im neuen Bund nach *Apk 12, 15-16*, einem Text, den ja das Hl nach dem oben Ausgeführten direkt mitgeprägt hat: »Die Schlange schleuderte aus ihrem Rachen der Frau Wasser nach wie einen Strom, auf daß sie durch den Strom davongerissen werde. Doch die Erde half der Frau: die Erde öffnete ihren Mund und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Rachen geschleudert hatte«. Die zuletzt genannte Stelle bestätigt meine obige Exegese: die »Wasser« und »Ströme« von Hl 8,7a.c sind tatsächlich Bilder für *dämonische Bedrängnisse*. Ist die Ehe auf Grund der Erbsünde diesen Bedrängnissen auch besonders ausgesetzt und damit gefährdet, so gilt doch andererseits, daß diese Bedrängnisse nur *ein Teil der Bedrängnisse des Gottesvolkes selber* sind, so daß sie auch in derselben Kraft der Gottesliebe gemeistert werden können wie die Drangsale des Gottesvolkes im allgemeinen. Was Paulus in 1 Kor 7 von den Gefahren der Eheleute sagt, gilt also nicht absolut, sondern nur relativ; diese Gefahren sind nicht unausweichlich, sondern in der Kraft der Christusliebe ein Mittel zu noch innigerer Christusbefolgung in der Form des Leidens.

So fallen Wort- und typischer Sinn in letzter Sicht zusammen, sie ergeben zusammen den vollen und ganzen Sinnreichtum des Hl, der schon in sich ein Zeichen für den göttlichen Ursprung auch dieser Liebesliedersammlung ist.

⁷⁰) Auch diese Stelle kann die Typologie des Hl nicht beweisen, da das Wasser in der Bibel ein zu allgemeines Bild für Gefahren und Drangsale ist (vgl. Ps 18,17; 69,2f.; 144,7 – gegen Feuillet, *ibd.*, 114). Nachdem diese Typologie aber durch die Tradition als objektiv bestehend feststeht, bietet sie uns eine Handhabe zur richtigen typologischen Auslegung unserer Hl-Stelle.