

Kanonische „Lesarten“ des Hohenliedes

Julius Steinberg

Erschienen als: Julius Steinberg, »Kanonische ›Lesarten‹ des Hohenliedes«, in: Thomas Hieke, Hrsg., *Formen des Kanons: Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jh.*, Stuttgarter Bibelstudien 228 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2013), 164–183.

1. Die Vielzahl der Ansätze und eine doppelte Strategie

Viele Artikel und Monographien zum Hohenlied beginnen auf eine ähnliche Weise: Zunächst listet der Verfasser/die Verfasserin die unterschiedlichen Zugangsweisen zum Hohenlied auf. Anschließend werden alle Ansätze verworfen, bis auf einen, der dann im Hauptteil des Beitrags weiter entwickelt wird.

Die Frage, welcher der vielen möglichen Ansätze als der richtige zu wählen sei, wird allerdings von Autor zu Autor ganz unterschiedlich beurteilt. Eine Durchsicht der aktuellen Literatur zeigt, dass beinahe jede jemals zum Hohenlied entwickelte Interpretationsrichtung auch im 21. Jh. ihre Vertreter hat.¹

Wie lässt sich von diesem Befund aus fortfahren? Sollen die unterschiedlichen Zugänge ein weiteres Mal diskutiert werden in der Hoffnung, vielleicht doch noch das alles entscheidende Argument zu entdecken? Oder ist die Suche nach der einen Bedeutung des Hohenliedes überhaupt aufzugeben, mit dem Verweis auf die Ambiguität des Textes oder die maßgebliche Rolle des Lesers beim Prozess der Entstehung von Bedeutung?

Ich schlage vor, auf dieses Problem mit einer doppelten Strategie einzugehen. Der erste Teil der Strategie, der hier nur kurz skizziert werden soll, besteht darin, das Hohelied als ein mehrschichtiges literarisches Gebilde zu betrachten. Diese Konsequenz ist aus der Vielzahl der Ansätze zu ziehen. Das heißt zwar nicht, dass jeder Ansatz unbedingt „gleich gültig“ sein muss. Aber doch ist zur Kenntnis zu nehmen, dass die Vertreterinnen und Vertreter der unterschiedlichen Zugänge jeweils Beobachtungen am Text machen, die als zutreffend im Sinne ihrer Sichtweise anzusehen sind. Die Wahrheitsmomente der

¹ Für die ausführliche Diskussion der Ansätze siehe z.B. die beiden in 2010 erschienenen Habilitationen zum Hohenlied von STEFAN FISCHER und MEIK GERHARDS (siehe Literaturverzeichnis).

unterschiedlichen Zugänge sind zu berücksichtigen und in einen Gesamtansatz zu integrieren, will man dem Hohenlied gerecht werden.

Ein Ergebnis eines solchen Vorgehens lässt sich kurz wie folgt benennen: Auf einer untersten Betrachtungsebene wird das Hld zunächst als eine Zusammenstellung einzelner Liebesgedichte wahrgenommen, die unterschiedliche Facetten eines Beziehungsgeschehens jeweils kurz aufleuchten lassen. Auf einer zweiten Ebene lässt sich ein narratives Voranschreiten beobachten. Zumindest streckenweise erzählt das Hld die Geschichte einer Liebe in dichterischer Form. Drittens sind Elemente dramatischer Gestaltung zu erkennen; Teile des Liedes könnten etwa bei Hochzeiten aufgeführt worden sein. Auf der obersten Ebene schließlich nimmt das Hld diese verschiedenen Momente auf und verbindet sie zu einem literarischen Werk, das nun aber nicht mehr nach narrativen oder dramatischen, sondern nach poetischen Kriterien strukturiert ist. Es lädt den Leser ein, die Liebe zu studieren, während man sie feiert.²

Im vorliegenden Beitrag soll nicht dieser, sondern der zweite Teil der Strategie näher beleuchtet werden. Er besteht darin, den literarischen und denkerischen Kontext zu reflektieren, innerhalb dessen das Hohelied überliefert wurde. Interpretation wird bekanntermaßen immer auch durch Kontexte mitbestimmt. Die verschiedenen Ansätze zum Hohenlied sind daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie dem Faktum Rechnung tragen, dass das Hohelied uns nie einzeln, sondern immer als Teil eines biblischen Kanons begegnet.

Ziel ist auch hierbei nicht, bestimmte Interpretationsrichtungen in einem absoluten Sinne als zulässig oder unzulässig einzustufen. Ein solches Vorgehen hat sich in der Vergangenheit nicht als hilfreich erwiesen. Es muss eher darum gehen, die Vielheit der Ansätze zu strukturieren und sie ins Verhältnis zueinander zu setzen, etwa ein „Familienstellen“ der Ansätze vorzunehmen. Im vorliegenden Beitrag soll dies unter der Perspektive „Kanon“ geschehen.

Was heißt es, das Hohelied „kanonisch“ auszulegen? Was sind, genauer gefragt, mögliche Orte des Hohenliedes innerhalb der strukturierten Intertextualität des jüdischen bzw. alttestamentlichen Kanons in seinen unterschiedlichen historischen Ausprägungen? Was ergibt sich daraus für die Auslegung des Hohenliedes und inwiefern schließlich lassen sich gefundene Zuordnungen vom Charakter des Hohenliedes selbst her rechtfertigen?

2. Das Hohelied, a-kanonisch gelesen

Was „kanonisch lesen“ bedeutet, soll zuerst am Kontrast untersucht werden.

² Ausführlich in: STEINBERG, „Integrativer Ansatz“, S. 167-181.

Einer immer wieder begegnenden Ansicht zufolge handelt es sich beim Hohelied um eine Sammlung profaner oder säkularer Liebeslieder, die in den biblischen Kanon deshalb gelangt sei, weil sie entgegen dem eigentlichen Textsinn allegorisch oder in einem weiteren Sinne geistlich-symbolisch auf die Liebe zwischen Gott und seinem Volk hin gelesen worden sei. Während in der Vergangenheit das Hohelied also gewissermaßen mit dem Kanon gegen den Text ausgelegt wurde, besteht nach dieser Auffassung heute die Aufgabe, das Lied mit dem Text und somit gegen die ursprüngliche kanonische Intention auszulegen.³

Eine solche Auslegung ist naturgemäß a-kanonisch. Sie muss sich allerdings auch historischen Anfragen stellen: Setzt nicht das Reden von „säkularer“ oder „profaner“ Literatur eine Segmentierung von Lebensbereichen voraus, die so in den israelitisch-jüdischen Gesellschaften des 1. Jtsd. v. Chr. nicht gegeben war? Die heute empfundene Spannung zwischen Sexualität und Kirche darf jedenfalls nicht einfach in die biblische Zeit und Literatur übertragen werden. Richtig ist, dass die frühesten Quellen zur Auslegungsgeschichte eine allegorische Deutung dokumentieren; diese stammen allerdings erst aus dem 2. Jh. n.Chr.⁴

Noch komplexer wird der Sachverhalt, wenn man davon ausgeht, dass das Hld nur als Allegorie kanonisiert werden konnte, es aber gleichzeitig anführt, um etwa biblisch-theologisch für die „freie Liebe“ zu argumentieren: Das Zitieren impliziert die Inanspruchnahme von kanonischer Autorität, das Zitat wird dagegen a-kanonisch ausgelegt – es handelt sich gewissermaßen um ein Argument mit dem Kanon gegen den Kanon. Wenn die Kanonisierung des Hoheliedes einem Missverständnis zu verdanken ist, steht offensichtlich jede biblisch-theologische Beschäftigung mit diesem Text auf tönernen Füßen.

Meiner Ansicht nach ist es notwendig, die falsche Alternative „säkular vs. allegorisch“ zu überwinden. Es gibt durchaus Möglichkeiten, das Hohelied zugleich theologisch und textgemäß zu interpretieren, es also mit dem Text und mit dem Kanon zu lesen, wie unten gezeigt werden soll.

Als a-kanonisch ist ferner der Ansatz anzuführen, der das Hohelied von einem *hieros gamos* ableitet.⁵ Die Feier einer Götterhochzeit ist als Thema des jüdischen/alttestamentlichen Kanons m.E. nicht denkbar. Wenn das Hohelied eine solche Vorgeschichte gehabt haben sollte, müsste von einem interpretativen 180-Grad-Schwenk im Verlauf seiner Redaktionsgeschichte und

³ Vorsichtig in diese Richtung z.B. RINGGREN, Das Hohe Lied (ATD), 260. Dagegen z.B. GERLEMANN, Das Hohelied (BKAT), 51. CARR, „Gender“, 233-235, bezeichnet diese Sichtweise als Wissenschaftslegende, als „common tale“ mit „almost mythic power“.

⁴ Zur weiteren Diskussion siehe KEEL, Das Hohelied, 16; GERHARDS, Das Hohelied, 477-487; ZAKOVITCH, Das Hohelied (HThK), 93f.

⁵ SCHMÖKEL, Heilige Hochzeit, 43-57; RINGGREN, Das Hohe Lied, 259.

Kanonisierung ausgegangen werden. Mir erscheint es da plausibler, das Hohelied als einen bewussten Gegenentwurf zur mythischen Sicht der Umwelt Israels zu verstehen, der die Liebe dem sakralen Bereich entwindet und der menschlichen, geschöpflichen Ebene zuordnet. Damit wäre auch das auffällige Fehlen der Gottesbezüge erklärt: Religiöse Vereinnahmungen der Liebe verurteilt das Lied durch Schweigen.⁶

Während die mythologische Interpretation sich auf einen vor-kanonischen Kontext beruft, bringen einige rezeptionsorientierte Ansätze gezielt nach-kanonische Kontexte ins Spiel, zum Beispiel feministische Fragestellungen. Aber auch die „profane“ Verwendung des Liedes ist natürlich im Sinne einer Rezeptionsorientierung begründbar.

3. Das Hohelied, kanonisch gelesen

Das Hohelied Salomos wurde nicht als einzeln stehendes Werk überliefert, sondern begegnet uns ausschließlich als Teil des biblischen Kanons. Es gehört fest zur Hebräischen Bibel wie auch zum protokanonischen Bestand praktisch der gesamten griechischen und lateinischen Bibelüberlieferung. Dies gilt unbeschadet einzelner historisch dokumentierten Anfragen durch jüdische und christliche Gelehrte.⁷

Der kanonische Kontext weckt beim Leser des Hohenliedes bestimmte Erwartungen, etwa dass eine theologische Botschaft vermittelt wird und dass eine gewisse lehrmäßige Übereinstimmung mit anderen Büchern des Kanons besteht. Beide Erwartungen erfüllt das Hohelied Salomos nicht – zumindest auf den ersten Blick: Von Gott ist praktisch nicht die Rede (bis auf das umstrittene *-jah* in 8,6), und die Sexualität wird anscheinend gefeiert, als ob es die Grenzbeziehungen der Gesetzestexte und die Warnungen der Schriftpropheten und Weisheitsbücher zum Thema nicht gäbe.

3.1 Die allegorische Auslegung

Die genannte Problematik ist sicherlich ein entscheidender Faktor dafür, dass das Hohelied häufig allegorisch oder im weiteren Sinne typologisch ausgelegt wurde. Die Allegorie macht das Hohelied zu einem durch und durch

⁶ VAN OORSCHOT, „Er schuf sie als Mann und Frau“, 28f.

⁷ Solche Anfragen sind nicht Anzeichen eines grundsätzlich noch offenen Kanons, sondern dokumentieren das Ringen der Gelehrten mit dem bereits anerkannten Buch. Auf Kanongestalten hatten die geführten Diskussionen meist keinen Einfluss. BECKWITH, OT Canon, 274-337; vgl. STEINBERG, Ketuvim, 172f.

theologischen Buch. Nach der heutigen Mehrheitsmeinung ist eine solche Auslegung jedoch nicht textgemäß.⁸

Eine abweichende Position vertritt allerdings Meik Gerhards, der von einer dezidiert historisch-kritischen Perspektive aus für ein symbolisches Verständnis des Hohenliedes eintritt. Er argumentiert dabei mit einem angenommenen hellenistischen Umfeld, in dessen Literatur die Allegorie durchaus geläufig gewesen sei.⁹ Meiner Ansicht nach ist Gerhards zuzustimmen, wenn er einige allzu leicht vorgebrachte Einwände gegen die symbolische Auslegung in ihre Schranken verweist. Die Nähe des Hohenliedes zur hellenistischen Dichtung ist allerdings doch weit geringer als etwa die zur altägyptischen Liebeslyrik. Insgesamt bleibt Gerhards bei der Opposition profan vs. allegorisch stehen und begründet damit die allegorische Auslegung zumindest teilweise auch im Ausschlussverfahren.

Dass das Hohelied im kanonischen Kontext Anregungen bietet, in ihm eine zusätzliche symbolisch-theologische Bedeutungsebene zu finden, hat die Rezeptionsgeschichte bestätigt. Der Absolutheitsanspruch, mit dem moderne historisch-kritische Exegese Ansätze wie die Allegorie, Typologie oder den *sensus plenior* kategorisch zurückweist, ist seinerseits kritisch zu hinterfragen.¹⁰ Dennoch muss auch darauf geschaut werden, was die eigentliche und erste Intention des Textes¹¹ ist und die uneigentliche Bedeutung darf nicht zur eigentlichen gemacht werden.

3.2 Die schöpfungstheologische Auslegung

Das Hohelied hat auch literal oder „natürlich“ interpretiert eine theologische Botschaft. Sie besteht in einem aufschlussreichen Beitrag zur menschlichen Sexualität als Aspekt biblischer Schöpfungslehre und Anthropologie. Dass dieser Beitrag oft übersehen wurde und wird, hängt meiner Ansicht nach vor allem mit dem oben beschriebenen Eindruck zusammen, das Hohelied sei zu wenig „theologisch“ und widerspreche der Sexualethik anderer alttestamentlicher Bücher.

Oben wurde jedoch schon angesprochen, dass das Fehlen von Gottesbezügen möglicherweise zum theologischen Programm einer Entmythologisierung der Liebe gehört. Noch bedeutsamer in dieser Hinsicht ist meiner Ansicht nach aber der weisheitliche Gesamtzugang zum Thema, der in erster Linie nicht mit

⁸ Z.B. KEEL, Das Hohelied, 14ff; LAMPARTER, Buch der Sehnsucht.70f.

⁹ GERHARDS, Das Hohelied, 441ff.

¹⁰ Mit CARR, „Gender“.

¹¹ Gemeint ist die Intention des Autors, soweit sie sich im Text abbildet und aus diesem für den Leser erschließbar ist.

Offenbarung Gottes argumentiert, sondern empirisch vorgeht, wie unten noch dargelegt werden soll.

Die Diskrepanz in sexualethischer Hinsicht beruht m.E. aus der falschen Erwartung, biblisches und überhaupt theologisches Reden von Sexualität müsse in erster Linie in der Form von Grenzziehungen stattfinden. Das Hohelied beschreibt die Liebe jedoch nicht von ihren Rändern her, sondern von der Mitte aus. Es lädt ein, den von Gott „gewährten Daseinsraum“¹² der Sexualität, den „Garten“ (Hld 4,12) der Liebe, als solchen bewusst wahrzunehmen, wertzuschätzen und über seine Ausgestaltung nachzudenken. Auch behandelt das Hohelied die Liebe zwischen Mann und Frau nicht funktional, etwa in Bezug auf Familie oder auf ökonomische und soziale „Verzweckungen“¹³ hin, sondern als Wert in sich selbst. Damit knüpft das Hohelied positiv an die urgeschichtlichen Aussagen zur Liebe an, setzt aber einen deutlich anderen Akzent als z.B. die Gesetzestexte, die sich naturgemäß mit Grenzziehungen befassen. Beide Sichtweisen haben innerhalb des biblischen Gesamtzeugnis ihre Berechtigung und sogar Notwendigkeit. Demnach kann das Hohelied durchaus als Manifest gegen sexuelle Prüderie gelesen werden. Gleichzeitig darf der postmoderne Ausleger nicht vergessen, dass der Text historisch in eine Kultur gehört, bei der schon aus biologischen Gründen Sexualität praktisch untrennbar mit Ehe und Familie verknüpft war.

Die Frage der eingangs angeführten „lehrmäßigen Übereinstimmung“ kanonischer Bücher sei hier kurz methodisch reflektiert: Das Konzept des Kanons als Richtschnur impliziert an sich eine gewisse inhaltliche Geschlossenheit. Dass sich die Bücher des Kanons nicht widersprechen, ist auf jeden Fall als Erwartung der *community of faith* als der intendierten Leserschaft durch die Zeiten hindurch nachweisbar. Die Forderung nach Übereinstimmung darf allerdings nicht in einem modernen, analytischen Sinne eingeführt werden. Vielmehr ist die aspektive Darstellung von Inhalten zu berücksichtigen, die an manchen Stellen bis an die Grenzen des augenscheinlichen Widerspruchs reicht.¹⁴ Andere Ansätze gehen von der komplexen „Einheit in der Vielfalt“ aus, vom Kanon als „Gesprächskreis von Büchern“ oder als „gefrorenem Dialog“.¹⁵ Wer

¹² Begriff nach WANNENWETSCH, Freiheit der Ehe, 1-3.

¹³ Zu diesem Begriff ebenfalls WANNENWETSCH, Freiheit der Ehe, 143-166.

¹⁴ Z.B. in der Gegenüberstellung von Sachverhalten unter dem Aspekt des Segens und dem des Fluches: in Gen 1,1-2,3 (3x Segen) und Gen 2,3-3,24 (3x Fluch), Gen 5 und Gen 6,1-8, Gen 10 und Gen 11,1-9; vgl. Jos 21,43-45 und Ri 1 (Jos 24,31 und Ri 2,7.10). STEINBERG, „Architektonische Bauformen als Mittel der literarischen Kommunikation am Beispiel von Gen 1-4“, in: Walter Hilbrands, Hrsg., Sprache lieben - Gottes Wort verstehen: Beiträge zur biblischen Exegese (FS H. v. Siebenthal), Gießen 2011, 51-73, hier 67-73.

¹⁵ Letzteres bei ALBERTZ, „Plädoyer“, 23.

die Sexualethik des Hohenliedes innerkanonisch verorten will, hat diese Komplexität zu berücksichtigen.

4. Das Hohelied in unterschiedlichen Formen von Kanon

Nach Norbert Lohfink lässt sich das Miteinander der Bücher im alttestamentlichen Kanon als eine „konturierte Intertextualität“ beschreiben, d.h. als Beziehungsnetzwerk, das gewissen übergreifenden Regeln folgt.¹⁶ In der Hebräischen Bibel bildet die Tora die Basis, auf die sich die übrigen Buchgruppen jeweils unterschiedlich zurückbeziehen. Einige redaktionelle Eingriffe an Nahtstellen zwischen den einzelnen Buchblöcken, die „kanonischen Abschlussphänomene“, machen diese Konturierung auch literarisch sichtbar.¹⁷ Darüber hinaus finden wir in den verschiedenen überlieferten Formen von Kanon unterschiedliche Gruppierungen und Aufreihungen der biblischen Bücher, aus denen sich Aussagen über die Rezeption der einzelnen Schriften in den verschiedenen Zeiten und Orten treffen lassen. An welcher Position befindet sich das Hohelied Salomos in unterschiedlichen Formen von Kanon, und was sagt die Position über das Verständnis des Hohenliedes aus?

4.1 Die griechische und die lateinische Tradition

Wie PETER BRANDT zusammengestellt hat,¹⁸ bilden in den LXX-Handschriften die fünf Bücher Spr-Pred-Hld-Weish-Sir meist den Kern einer poetischen Gruppe. Die ersten vier dieser Bücher sind über den Namen Salomo zusammengebunden. Die kanonischen Schriften stehen dabei zuerst, gefolgt von den deuterokanonischen.¹⁹

Wesentlich variabler stellt sich die Position des Hiobbuches dar. Dies ist wohl abhängig davon, ob es als geschichtliche Lehrerzählung oder als poetisch-weisheitliches Buch eingestuft wird. In den LXX-Handschriften findet es sich oft in der poetischen Gruppe, und zwar meist entweder am Anfang der Gruppe vor Spr, am Ende der Gruppe nach Sir oder als Abschluss der protokanonischen Weisheitsgruppe hinter dem Hld.

¹⁶ LOHFINK, „Eine Bibel“, 79f.

¹⁷ Siehe den Überblick in ZENGER, Einleitung, 24-26.

¹⁸ Die folgenden Informationen über Kanon-Arrangements nach BRANDT, Endgestalten, 180ff.

¹⁹ Die Kanonlisten messen der Frage der Kanonizität tendentiell eine größere Bedeutung zu als die Manuskripte. Aufschlussreich ist beispielsweise der Vergleich zwischen der Liste des Athanasius und dem Codex Vaticanus. BRANDT, Endgestalten, 193.

Wo die LXX vor allem in Form von Teilbibeln greifbar ist, bildet der Psalter keinen festen Bestandteil der poetischen Gruppe. Bei den Vollbibeln, etwa den Majuskeln Vaticanus, Sinaiticus und Alexandrinus, bleibt er am Rand der Gruppe stehen.

Für das Hld selbst ist der Ort hinter Spr und Pred am weitaus häufigsten bezeugt. Verschiedene mittelalterliche Quellen fassen die Reihe Spr-Pred-Hld im Sinne einer Leseordnung bzw. eines Lernweges auf, wobei das Hld allegorisch verstanden wird. So ist z.B. „Spr Milch für die Kinder, die die Sittenlehre studieren, Koh Brot für die Erwachsenen, die sich in der Mißachtung des Geschöpflichen üben, das Hld schließlich Nahrung der Spezialisten, die sich in der liebenden Einheit mit Gott üben.“²⁰

Verschiedene Permutationen, z.B. Spr-Hld-Pred, sind nur in jeweils einzelnen Manuskripten belegt. Größere Bezeugung (7 Minuskeln) erreicht noch die Abfolge Hld-Spr-Pred. Hinter ihr steht möglicherweise die in HldR 1,1 geäußerte Vorstellung, dass Salomo das Hld in seiner Jugend und Pred im hohen Alter verfasst habe.²¹

Auch in der sehr vielfältigen lateinischen Überlieferung finden sich die fünf Bücher Spr-Pred-Hld-Weish-Sir oft in einer Gruppe, während die Position von Hiob sehr variabel bleibt.²² Auch die von den heutigen Bibeln bekannte Abfolge Hi-Ps-Spr-Pred-Hld hat hier ihre Herkunft. Bei letzterer wirkt für heutige Leser der Psalter als eine Unterbrechung der ansonsten als Weisheitsliteratur eingeschätzten Gruppe. Die Vorgeschichte zeigt jedoch, dass anders gedacht wurde: Dem Kern der weisheitlich-salomonischen Bücher Spr-Pred-Hld wurden der Psalter als Werk *sui generis* und das Hiobbuch als Lehrerzählung nur lose hinzugesellt.

Als Ergebnis zeigt sich: Obwohl Kanonarrangements historisch in schier unüberschaubarer Vielzahl vorliegen, ist die Positionierung des Hohenliedes in einer Gruppe mit Spr und Pred erstaunlich konstant. Auch wenn das Hohelied mitunter historisierend auf eine Hochzeit Salomos hin ausgelegt wurde, führte dies also offensichtlich nie dazu, den Text an eines der Geschichtsbücher anzuhängen, etwa als Anhang zu den Königebüchern. Und auch wenn das Hohelied oft allegorisch auf die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ausgelegt wurde, führte dies nie dazu, den Text zu den Prophetenbüchern zu stellen, zum Beispiel als Anhang zum Hoseabuch. Dies ist gerade im Verhältnis zu der sonstigen Kreativität in Anordnungsfragen bemerkenswert.

Der Grund für die hohe Konstanz in der Anordnung ist allerdings vor allem ein formaler, nämlich die angenommene salomonische Autorschaft. Dass das

²⁰ BRANDT, Endgestalten, 277, nach CESLAS SPICQ, Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Age (BiblThom 26), Paris 1944, 151f.

²¹ BRANDT, Endgestalten, 180.

²² BRANDT, Endgestalten, 240, 267, 274ff.

nichtsalomonische Sirachbuch häufig in die Gruppe eingeschlossen ist, deutet zwar über das Kriterium der Autorschaft hinaus eine Gattungskonzeption „Weisheitsschriften“ an. Zu viel darf in kanonhermeneutischer Hinsicht dennoch nicht geschlossen werden: So variabel die griechische und lateinische Kanontradition bei den Anordnungsfragen auch ist, im Prinzip lassen sich fast alle Reihenfolgen auf ein unterschiedlich gewichtetes Zusammenspiel von vier Kriterien zurückführen: Gattung, Chronologie, Autorschaft und kanonische Wertigkeit.²³

Die weitgehend konstante Platzierung des Hohenliedes innerhalb einer Gruppe dezidiert weisheitlicher Bücher könnte also zwar Ausdruck einer weisheitlichen Betrachtung des Hohenliedes sein. Insgesamt überdeckt aber das starke formale Kriterium der salomonischen Autorschaft mögliche anordnungshermeneutische Intentionen. Andersherum wird allerdings die Frage zu klären sein, inwieweit nicht die Autorschaftsangabe in Hld 1,1 selbst schon als kanonhermeneutische Orientierung verstanden werden will.

4.2 Die syrische Tradition

Die syrische Tradition weist in Bezug auf das Hld zwei Besonderheiten auf. Zum ersten fehlen in einem Teil der ostsyrischen Tradition die Weisheitsbücher und damit auch das Hohelied vollständig. Zum andern findet sich neben der bekannten Ordnung Spr-Pred-Hld auch das Muster Spr-Pred-Ruth-Hld. Beide Besonderheiten gehen auf Theodor von Mopsuestia zurück, der die Weisheitsbücher und auch das Buch Ruth aus dem Kanon ausschloss. Die betroffenen Werke finden sich später in einer Abteilung weniger wertgeschätzter Bücher („Beth Mawtabhe“) gemeinsam wieder.²⁴ Auch innerhalb der Abteilung können die Bücher nach absteigender Wertigkeit sortiert sein. Da Theodor die Bücher bis Ruth für unbedenklich, das Hld und Hiob aber für teilweise bedenklich hielt, nehmen die zuletzt genannten beiden Bücher die Schlussstellung ein. Sekundär lädt die dadurch entstehende Anordnung Ruth-Hld dazu ein, das Liebespaar des Hohenliedes auf Ruth und Boas hin zu deuten. Allerdings verhindert die mehrfache Nennung Salomos im Hohenlied, die aus dem Munde der Ruth anachronistisch wäre, eine allzu enge Identifikation.

Die übrige ostsyrische und die westsyrische Tradition ist, was das Hld betrifft, mit der griechischen und lateinischen Tradition vergleichbar und führt somit zu keinen weiterführenden Erkenntnissen.

²³ Zur griechischen Tradition BRANDT, *Endgestalten*, 187f; 212. Bei der lateinischen Überlieferung kommt als weiteres Kriterium die vorangegangene Handschriftentradition hinzu, z.B. die Diskrepanzen zwischen *Vetus Latina* und *Vulgata*, sowie Impulse aus der jüdischen Anordnungstradition, etwa vermittelt durch Hieronymus. DERS., 274ff.

²⁴ Siehe BRANDT, *Endgestalten*, 219, 222, 228-232.

4.3 Die jüdische Tradition mit gruppierten Megillot

Was die jüdische Kanontradition betrifft, sind zunächst solche Anordnungen zu benennen, die die fünf Megillot Hld, Ruth, Klg, Pred und Est aus liturgischen Gründen in eine Gruppe zusammenfassen. Eine Hermeneutik der Bücherfolge ist hier primär nicht intendiert: Die Bücher werden jeweils einzeln im Rahmen der entsprechenden Festliturgien verlesen. Dass das Hld dem Pessach zugeordnet ist, hat mit der Jahreszeit, dem Frühling, zu tun, ist aber zugleich ein Anzeichen dafür, dass das Lied symbolisch ausgelegt wurde.

Die innere Ordnung der Megillot in den Handschriften kann sich am Jahreskreis der Feste orientieren. Oben angegeben ist die am häufigsten belegte Anordnung mit Hld am Anfang, die vom am Neujahrsbeginn des religiösen jüdischen Kalenders ausgeht. Einige andere Handschriften rechnen vom christlichen Neujahr aus und beginnen entsprechend mit dem Purimfest und Est, wodurch das Hld literarisch zwischen Est und Rut zu stehen kommt.²⁵

Eine andere verbreitete Tradition ordnet die Megillot nicht dem Festzyklus entsprechend, sondern chronologisch. Hier ist die am häufigsten belegte Reihenfolge Ruth-Hld-Pred-Klg-Est.²⁶ Die Anordnung Hld-Pred beruht möglicherweise auf der schon erwähnten Aussage von HldR 1,1, Hld sei ein Jugendwerk und Pred ein Alterswerk Salomos. Zu dieser Ordnung liegen einige Permutationen vor. Z.B. kann Pred vor Hld gestellt werden, wodurch die Megillot in derselben Reihenfolge wie im Talmud erscheinen (bBB 14b), dort allerdings über die Ketuvim verstreut. Auch die Umstellung von Hld vor Ruth ist bekannt – eine teilweise Angleichung an die Festabfolge? Die Intentionen lassen sich hinter einigen der Umstellungen nicht mehr greifen,²⁷ allerdings sind solche Abfolgen jeweils auch nur in einzelnen Manuskripten belegt.

Systematisch betrachtet sind Verknüpfungen zwischen dem Hld und je einer der anderen vier Megillot denkbar:

Hld nach Pred: An dieser Position antwortet das Hld auf den Aufruf des Predigers, sein Leben zu genießen (siehe unten 4.4).

Hld vor Klg: Verbindendes Element ist Jerusalem („Töchter Jerusalems“ bzw. „Tochter Zion“); ansonsten besteht die Verbindung vor allem im Kontrast Liebeslied – Klagelied. Wer das Hld allegorisch liest, kann in dem Buchpaar zwei Pole der Bundesbeziehung Gottes mit seinem Volk sehen, wobei der Segen der Bundestreue dem Fluch des Bundesbruches gegenübergestellt wird.²⁸

Hld nach Ruth: wie auch in der ostsyrischen Tradition (4.2) kann eine Querbindung zur Hochzeit von Ruth und Boas hergestellt werden.

²⁵ BRANDT, Endgestalten, 169f.

²⁶ BRANDT, Endgestalten, 165.

²⁷ BRANDT, Endgestalten, 167.

²⁸ Vgl. die Ausführungen von H. KOOREVAAR (unveröffentlicht), wiedergegeben bei STEINBERG, Ketuvim, 454f.

Hld mit Est: In beiden Büchern werden Feste gefeiert, die allerdings von sehr verschiedenem Charakter sind.

Ruth, Est und das Hld sind zusätzlich darüber verbunden, dass jeweils eine Frau im Mittelpunkt steht. Wenn man berücksichtigt, dass das Sprüchebuch in einigen Manuskripten den Megillot vorausgeht, ergibt sich der zusätzliche mögliche Bezug zur „starken Frau“ in Spr 31. Die Verbindung ist besonders direkt bei der Kombination Spr-Ruth (אִשָּׁת חַיִל אֶתָּה Ruth 3,11). In Bezug auf das Hohelied wirkt Spr 31 dagegen eher kontrastierend („Trügerisch ist Anmut und nichtig die Schönheit...“, Spr 31,30). Hier bestünde eine Aufgabe holistischer Lektüre darin, Spr 31 und das Hld aspektiv zusammenzudenken.

Die überlieferten Ordnungen der Megillot erweisen sich somit als „Spielwiese“ der holistischen Lektüre, auf der die Effekte unterschiedlicher Kombinationen ausprobiert werden können. Tatsächlich stellen sich einige Querbezüge ein, die allerdings von unterschiedlicher theologischer Signifikanz sind. Insgesamt bleibt zu beachten, dass das Konzept der Megillot nicht auf ein Zusammenlesen von Büchern abzielt, sondern auf die Lesung jeweils einzelner Bücher im Rahmen einer Festliturgie. Die liturgische Absicht bricht das Kriterium der salomonischen Autorschaft auf, wodurch sekundär andere literarisch-kontextuelle Verbindungen entstehen können.

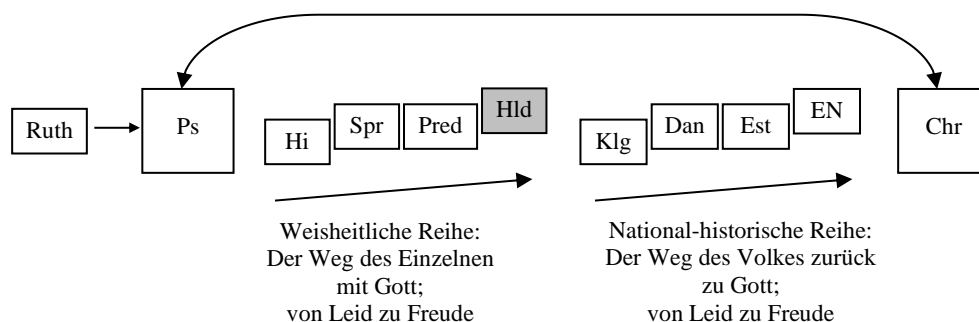
4.4 Die jüdische Tradition ohne gruppierte Megillot

Wesentlich aussagekräftiger hinsichtlich einer kanonisch-intertextuellen Intention sind die Ordnungen der Ketuvim ohne gruppierte Megillot, d.h. die Liste im babylonischen Talmud (Traktat bab. Baba Bathra 14b) und die ihr entsprechenden bzw. verwandten Anordnungen in Manuskripten.²⁹ Diese unterscheiden sich gegenüber den vorgenannten Überlieferungssträngen grundsätzlich dadurch, dass die formalen Anordnungskriterien in ihrer Bedeutung deutlich herabgestuft sind. So sind nach dem Talmud die narrativen Werke über alle drei Kanonteilbereiche verstreut. Innerhalb der Ketuvim erscheinen sie nicht einmal in einem Block und auch nicht in chronologischer Folge, sondern im Fall EsrNeh-Chr sogar in entgegengesetzter Anordnung. Was in der Vergangenheit häufig als formaler Mangel angesehen wurde, ist kanonhermeneutisch betrachtet eine Stärke. Es lässt sich nämlich zeigen, dass inhaltlich-theologischen Kriterien der Vorrang gegeben wurde. So gilt etwa für die Geschichtsbücher, dass nur das zusammensteht, was auch konzeptionell zusammengehört, nämlich Gen-Dtn und Jos-Kön. Die Chronik bekommt entsprechend ihres Charakters als

²⁹ BRANDT, Endgestalten, 155-159; STEINBERG, Ketuvim, 133.

Zusammenfassung von Adam bis Esra eine Sonderstellung am Ende oder am Anfang der Ketuvim, Esther steht als „diaspora agenda“ mit Daniel zusammen³⁰ usw.

Die Ordnung der Ketuvim nach dem Talmud, Ruth-Ps-Hi-Spr-Pred-Hld-Klg-Dan-Est-EsrNeh-Chr, lässt sich meiner Analyse nach wie folgt interpretieren: Es liegt eine vierteilige weisheitliche Reihe Hi-Spr-Pred-Hld vor, die mit der Aufarbeitung von Leid beginnt und mit einem Höhepunkt an Lebensfreude endet. Der weisheitlichen Reihe gegenüber steht eine vierteilige national-historische Reihe Klg-Dan-Est-EsrNeh, die vom Untergang Jerusalems bis zum Wiederaufbau reicht, also ebenfalls mit Leid beginnt und mit Freude endet. Während die weisheitliche Reihe das Leben des Einzelnen in den Blick nimmt, befasst sich die zweite Reihe parallel dazu mit dem Schicksal des Volkes. Gerahmt werden die beiden Reihen von den beiden historisch, literarisch und theologisch sehr umfassenden Büchern Psalter und Chronik. Ruth führt in die *Ketuvim* ein und bereitet insbesondere den Psalter vor, indem es von der Vorgeschichte Davids erzählt. Die Chronik bildet nach dieser Ordnung eine Art abschließende Zusammenfassung der gesamten Hebräischen Bibel.³¹



Die Ordnung des Talmud ist in einer größeren Anzahl von Handschriften aufgenommen. Andere Manuskripte variieren, wobei aber fast immer eine enge Verwandtschaft zum Talmud nachzuweisen ist.

Natürlich kann man argumentieren, dass auch der Talmud sich bei der Zusammenstellung Spr-Pred-Hld rein formal an der Autorschaft orientiert. Um dies zu beurteilen, sind die varianten Manuskripte aufschlussreich: In einigen von ihnen sind nämlich Hi und Spr vertauscht, so dass die Weisheitsreihe mit Spr als Einführungsbuch eröffnet wird und das „salomonische Trio“ auseinandergebrochen ist. Die salomonische Autorschaft ist also offensichtlich nicht das einzige oder oberste Kriterium, das diese Bücher zusammenhält. In anderen Fällen sind Pred und Hld vertauscht (wohl wieder wegen HldR 1,1), was zeigt, dass das Hld nicht etwa mit den nachfolgenden Klg zusammengedacht wird, sondern als Teil der Weisheitsgruppe zählt. Die Variationen in der inneren

³⁰ FOX, *Character and Ideology*, 145-147; STEINBERG, *Ketuvim*, 411.

³¹ Ausführlich in STEINBERG, *Ketuvim*, 443-454.

Ordnung der vier Bücher stellen das Konzept einer kohärenten weisheitlichen Gruppe also nicht in Frage, sondern stärken es vielmehr. Umstellungen, die die Vierergruppe aufbrechen, sind demgegenüber recht selten. Beispielsweise dringt der Psalter nur in einem einzigen Fall in die Gruppe ein (jüdische Ordnung nach Hieronymus). In einem weiteren Fall ist Ruth hinter dem Sprüchebuch eingeschoben. Insgesamt findet sich die weisheitliche Gruppe in rund 75% aller jüdischen Manuskripte ohne gruppierte Megillot.³²

Noch deutlicher als die griechische und lateinische Bibelüberlieferung ordnet also die ältere³³ jüdische Tradition das Hohelied dem Bereich der Weisheit zu, zusammen mit Hiob, Sprüche und Prediger. Die Kanonliste in Baba Bathra 14b mit ihrer zweifachen Entwicklung vom Leid zur Freude lädt darüber hinaus ein, die vier Bücher im Sinne eines weisheitlichen Lernweges zu verstehen:

Gemäß dem Motto „Die Furcht des HERRN ist der Anfang der Weisheit“ (Spr 1,7 u.a.) muss zunächst mit Hiob der Respekt vor Gott gelernt werden. Das Buch beugt auch dem Missverständnis vor, weisheitliche Frömmigkeit beruhe auf Kalkül und Nützlichkeitsdenken. Mit dem Sprüchebuch wird der Leser anschließend in die Grundlagen der alttestamentlichen Weisheit eingeführt. Das Buch richtet sich in erster Linie an den „jungen Mann“, den „Unerfahrenen“ (יָחֵד z.B. 1,4.22; 9,4), also den Anfänger in Sachen Weisheit, und präsentiert entsprechend einen „Grundkurs Weisheit“.³⁴ Als Erweiterung und Korrektiv folgt das Predigerbuch. Während Spr sich vor allem mit den Möglichkeiten der Erkenntnis und der gelingenden Lebensgestaltung befasst, lotet Pred die Grenzen des Lebens und des Wissens aus.

Das Hld schließt sich folgerichtig an die positiven Aussagen des Predigerbuches an, nämlich an die sieben Aufforderungen, sein Leben zu genießen (z.B. Pred 9,7-10 „mit der Frau, die du liebst“). Eine erfüllte Liebesbeziehung zu haben bedeutet einen Höhepunkt gelingender weisheitlicher Lebensgestaltung (z.B. Spr 5,15-19) und ist zugleich größtes Geschenk Gottes (חֵלֶק „Anteil“, z.B. Pred 5,17-18) an den Menschen in seiner Zeit.

³² Siehe die Übersicht bei STEINBERG, Ketuvim, 133.

³³ Da der Talmud das Konzept der Megillot nicht kennt, kann davon ausgegangen werden, dass es sich erst nach dem 6. Jh. n.Chr. bildete. Demgegenüber ist die Auflistung der Bibelbücher in bBB 14b als Baraita gekennzeichnet und geht also auf das 2. Jh. n.Chr. oder früher zurück.

³⁴ Die Reflexion über die Adressaten ist entscheidend, um das Anliegen des Sprüchebuches zu verstehen. FRYDRYCH, Living under the Sun, 32-36.

5. Zur kanonhermeneutischen Funktion von Hld 1,1

Wie der Überblick gezeigt hat, ist der Ort des Hohenliedes in vielen Kanonordnungen maßgeblich durch das **אֲשֶׁר לְשֹׁלֹמֹה** „Salomo zugeeignet“ in Hld 1,1 bestimmt. Traditionell wurde dieser Ausdruck als Autorenangabe im engen Sinne verstanden. Auch die klassische Kritik greift ihn vor allem unter historischen Fragestellungen auf. Brevard Childs hat sich dagegen für ein erweitertes Verständnis solcher und anderer Überschriften eingesetzt, und zwar im Hinblick auf eine mögliche kanonhermeneutische Funktion: Wenn Salomo der göttlich autorisierte „Vater“ der israelitischen Weisheit ist (1Kön 3; 5), dann ordnet sein Name im Titel eines Buches dieses dem Bereich der kanonischen Weisheit zu.³⁵ Ähnlich argumentiert Gerald Sheppard, der die hermeneutische Relevanz von Klassifizierungen biblischer Bücher untersucht. Die Zuordnung von Schriften zur Person des Salomo weist diese als »höchste Weisheit, aber unter der *Tora* stehend« aus. Die Begriffe *Tora*, Propheten und Weisheit für Teile der Hebräischen Bibel sind nach Sheppard Zeichen eines frühen holistischen Verständnisses von Buchblöcken.³⁶

Im Text des Hohenliedes wird der Name Salomo allerdings auch auf andere Weise verwendet, nämlich um Assoziationen an Wohlstand und Lebensgenuss zu wecken. Salomo ist der alttestamentliche „König der Liebe“, und das Hld feiert die Liebe als ein „königliches“ Glück (Hld 1,4.5.12; 3,6-11; 7,6).³⁷ An anderen Stellen stellt das Hohelied sein Ideal von Partnerschaft wiederum bewusst in Kontrast zu Salomo und seinem Harem (Hld 6,8f; 8,11f). Der Name Salomo eignet sich also in mehr als einer Hinsicht als Bezugspunkt. Dazu bleibt auch die historische Verbindung des Hld zu Salomo und seinem Hof eine Option³⁸ – wenn auch gegenwärtig die Tendenz zur Spätdatierung vorherrscht.

Dessen ungeachtet bildet der Bezug zu Salomo als „Vater der Weisheit“ den übergreifende Gesichtspunkt, besonders wenn auch die anderen Salomo zugeordneten Schriften in die Überlegungen mit einbezogen werden. Insofern tragen die historischen Kanonordnungen der kanonhermeneutischen Intention des **לְשֹׁלֹמֹה** durchaus Rechnung – wenn auch vermutlich eher unbeabsichtigt.

³⁵ CHILDS, Introduction, 573-575; vgl. TROMP, „Wisdom and the Canticle“, 92; SAEBO, „Song of Songs“, 274-282; LONGMAN, Song of Songs, 3f.

³⁶ SHEPPARD, „Canonization“, 24; SHEPPARD, Wisdom; vgl. BRANDT, *Endgestalten*, 22.

³⁷ FISCHER, Hohelied Salomos, 216; 233-237; GERHARDS, Das Hohelied, 238f.

³⁸ Mit GERLEMANN, Das Hohelied (BKAT), 76.

6. Das Hohelied als kanonisches Weisheitsbuch

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass das Hohelied in den unterschiedlichen historischen Formen von Kanon mit großer Regelmäßigkeit einer Gruppe salomonischer bzw. auch nicht-salomonischer weisheitlicher Schriften zugeordnet wird. Das Konzept „Weisheitsliteratur“ stellt somit den hauptsächlichen kanonisch-intertextuellen Bezugspunkt für das Werk dar. Die Konstanz dieser Zusammenstellung ist nicht zuletzt dem Signal „von Salomo“ in Hld 1,1 geschuldet, das also bereits buchintern einen Hinweis auf den Ort des Hld innerhalb der „strukturierten Intertextualität“ des Kanons gibt.

Als letzter Schritt der Argumentation ist nun die Frage zu klären, inwieweit diese Zuordnung sich auch vom Inhalt des Hld rechtfertigen lässt. Lädt das Hld ein, es vom Paradigma der Weisheit her zu betrachten? Ist die weisheitliche Sicht vielleicht sogar der Schlüssel, der uns den Zugang zum eigentlichen Anliegen des Liedes eröffnet?

Oberflächlich betrachtet legt sich die Gattung „Weisheit“ für das Hld nicht nahe. So kommt etwa das Wort חָכְמָה „Weisheit“ nicht vor; typische Formen der Spruchweisheit sind bis auf 8,6b-7 ebenfalls nicht zu finden; auch der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird im Hld augenscheinlich nicht verhandelt. Um hier weiterzukommen, ist ein Blick unter die Oberfläche der Form notwendig. Zumindest kurz muss umrissen werden, was die alttestamentliche Weisheit in ihrem Denkansatz eigentlich ausmacht. Hierfür beziehe ich mich u.a. auf die Arbeit von THOMÁŠ FRYDRYCH zum Sprüchebuch.³⁹ Vier Charakteristika sind zu nennen:

a) Weisheit als „Lebenskunde“: Weisheit handelt vom Leben, sie sucht nach Erkenntnis, die zu einer gelingenden Lebensgestaltung verhilft. Der Mensch strebt danach, sich in seinen Beziehungen zu Gott, zu Menschen und zur Natur zu verstehen und sein Leben in diesen Beziehungen zu gestalten. Auch die Fragen nach den Grenzen der Erkenntnis und des Lebens werden behandelt (letzteres z.B. Spr 3,5-12; Hi; Pred; Gen 2f).

b) Empirische Epistemologie: Der Weise erwirbt sein Wissen aus der eigenen oder gesammelten Erfahrung. Anstelle eines „so spricht der HERR“ oder „es steht geschrieben“ heißt es in der Weisheit „ich habe gesehen“ (z.B. Spr 7,6f; Pred 1,14) oder „Hört, Söhne, auf die Mahnung des Vaters“ (z.B. Spr 4,1-4; vgl. Hi 8,8-10).

c) Paradigmatischer Ansatz: Der Weise strebt danach, aus der Beobachtung des Individuellen das Typische herauszuschälen. Er interessiert sich für

³⁹ FRYDRYCH, *Living under the Sun*, 18; 52; 80; vgl. STEINBERG, „Theologie der Weisheit“, 211-236.

wiederkehrende Muster, z.B. im zwischenmenschlichen Geschehen. Er schematisiert bewusst, um die Übertragbarkeit auf andere Situationen zu ermöglichen.

d) Rückbindung an den Jhwh-Glauben: Hier ist zum einen der Mottosatz der Weisheit zu nennen: „Die Furcht Jhwhs ist der Anfang der Weisheit“ (Spr 1,7 u.ö.). Er stellt das Alleinstellungsmerkmal der biblischen Weisheit gegenüber der seiner Umwelt dar. Dazu kommt eine schöpfungstheologische Rückbindung, indem nämlich die Weisheit dem göttlichen Schöpfungshandeln zugeordnet wird (Spr 8,22-31): Die Schöpfung ist voll göttlicher Weisheit; wer ihre Ordnungen beobachtet, kann an göttlicher Weisheit teilhaben.

Im Hinblick auf das Hld lässt sich auf diesem Hintergrund das Folgende feststellen:

1. Wenn die Weisen typisches zwischenmenschliches Geschehen beobachten, um zu gelingendem Leben anzuleiten, dann fällt selbstverständlich auch die Liebe zwischen Mann und Frau in ihr Ressort. Von allen Beziehungen, in denen der Mensch steht, ist die zwischen Mann und Frau sicherlich eine der Bedeutsamsten (vgl. die Gegenüberstellung in Gen 2,18-24). Es handelt sich demnach um ein genuin weisheitliches Thema. Im Sprüchebuch kommt beispielsweise das Staunen über die Liebe in 30,18f zum Ausdruck; Spr 5,15-20 wirbt dafür, der Ehefrau treu zu bleiben; Spr 7 beschreibt Mechanismen der Verführung usw.

2. Es entspricht der oben beschriebenen weisheitlichen Epistemologie, dass sich das Hohelied seinem Thema empirisch nähert. Über weite Strecken werden Beobachtungen wiedergegeben, die für sich stehen und für sich selbst sprechen. Dargestellt wird dabei nicht eine einmalige historische Liebesgeschichte, sondern – entsprechend dem paradigmatischen Zugang – beispielhaft verschiedene Facetten⁴⁰ dessen, was eine sich entwickelnde Liebesbeziehung typischerweise ausmacht.

Ist eine Sammlung von Liebesgedichten immer zugleich schon eine Reflexion über die Liebe? Der Einwand ist natürlich berechtigt. Klärung schafft eine Untersuchung darüber, ob und inwieweit im Text eine interpretative Meta-Ebene angelegt ist. Wie eingangs kurz beschrieben, gehe ich von einer mehrschichtigen Anlage des Hohenliedes aus, bei der die einzelnen Gedichte in größere Sequenzen und schließlich in einen übergreifenden poetischen Gesamtaufbau integriert sind.

3. Ein reflektierendes Moment entsteht zum einen durch den wiederholten beschwörenden Satz der weiblichen Hauptperson (2,7; 3,5; 8,4; vgl. 5,8):

⁴⁰ WAGNER, „Das Hohe Lied“, S. 549.

Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
bei den Gazellen
oder bei den Hirschkühen des Feldes:
dass ihr nicht weckt,
dass ihr nicht erregt die Liebe,
bis es ihr gefällt!

Die Gazellen und Hirschkühe sind nach Othmar Keel als kulturelle Epitheta der Liebe aufzufassen.⁴¹ Der Beschwörungssatz fragt interessanterweise nach dem, was der Liebe „gefällt“. Anstatt etwa moralische Richtlinien ins Spiel zu bringen, wird der Leser auf die „Eigengesetzlichkeiten“⁴² der Liebe verwiesen. Typisch weisheitlich geht es darum, die der Schöpfung und hier der Liebe innewohnenden Gesetzmäßigkeiten nachzuvollziehen und sich entsprechend zu verhalten, damit die eigene Liebesbeziehung gelingt.

Durch ihre zyklische Wiederkehr weist sich die Aussage als eine Art Mottosatz für das gesamte Hohelied aus. Die einzelnen Perikopen mit ihrem Wechselspiel zwischen Distanz und Nähe, zwischen Erwartung und Erfüllung interpretieren den Mottosatz und werden durch ihn interpretiert.

4. Weiterhin ist die kleine Geschichte von der Weinberghüterin und ihren Brüdern anzuführen, die in 1,5-6 beginnt und in 8,8-12 abgeschlossen wird und so das Hohelied deutend umgreift.⁴³ Hier erzählt die junge Frau zunächst davon, dass ihre älteren Brüder sie zwingen, einen Weinberg zu hüten. Dadurch wird sie abgehalten, ihren eigenen „Weinberg“ zu hüten, d.h. ihre eigenen Interessen in Sachen Liebe zu verfolgen. Zum Ende des Liedes setzt sie sich dann aber gegen ihre Brüder durch. Die Geschichte thematisiert die Entwicklung vom Mädchen zur Frau und die damit zusammenhängende Loslösung von den vormaligen Autoritätspersonen. Wie in den wiederholten Mottosätzen geht es auch hierbei um die Frage nach dem richtigen „Timing“.

- | | |
|---------|--|
| 1,5-6 | Das <i>Mädchen</i> hütet, auf Betreiben der Brüder, die Weinberge anderer, aber nicht den eigenen. |
| 8,8-9 | Das <i>Mädchen</i> ist, nach Meinung der Brüder, unreif.
Verhält es sich Liebhabern gegenüber als Mauer oder als Tor? |
| 8,10 | Die <i>junge Frau</i> ist, nach ihrer Meinung, reif.
Sie ist Mauer, Türme und Stadt, die dem Liebsten ihre Tore öffnet. |
| 8,11-12 | Die <i>junge Frau</i> hütet, nach ihrer Entscheidung, den eigenen Weinberg, nicht mehr den anderer. |

⁴¹ KEEL, Das Hohelied, 92-94.

⁴² KEEL, Das Hohelied, 89.

⁴³ Die Verbindung wird nicht immer gesehen, aber z.B. auch bei GERHARDS, Das Hohelied, 206-231.

5. Der abschließende Höhepunkt des Liedes, der Treueschwur der Geliebten in 8,6b-7, ist mit einer Aussage verbunden, die auch von der Form her typisch weisheitlich ist. Die im Hohenlied gesammelten Beobachtungen über das gegenseitige Verlangen der Partner werden hier zu einer abschließenden Reflexion zusammengefasst. Nur an dieser Stelle meldet sich der Weisheitslehrer gewissermaßen selbst zu Wort.

6. Dieselbe Stelle deutet auch einen schöpfungstheologischen Bezug an, und zwar in dem (in seiner Deutung allerdings umstrittenen) Wort **שְׁלֵה־בְּתִיָּה** „Flamme Jahs“ sowie in der Aussage über die Liebe als Urmacht und Lebensmacht, die sich dem Tod gegenüberstellt. Die Gartenmetapher in 4,12-5,1 und die Aussage über das Verlangen (7,11) knüpfen möglicherweise gezielt an Gen 2f an. Der thematische Bezug zu den schöpfungstheologischen Texten ist in jedem Fall gegeben.

7. Daneben lässt sich im Hohenlied noch eine weitere, bisher noch nicht erwähnte Schattierung von Weisheit ausmachen, nämlich die sog. „Listenweisheit“. Es handelt sich um das auch außerbiblisch belegte Interesse der Weisheit, Phänomene zu sammeln und zu katalogisieren. In 1Kön 5,13 wird Salomos Weisheit ganz im Sinne der Listenweisheit charakterisiert. Die Gottesrede des Hiobbuches ist ein biblisches Beispiel für dieses Interesse. Das Hohelied sammelt gewissermaßen all das, was geeignet ist, die Liebe im Bild zu umschreiben: verschiedenste Pflanzen, die für Kostbarkeit, Genuss und Erotik stehen, kostbare Materialien, geheimnisvolle Orte sowie diverse andere kulturelle Symbole des Lebens und der Liebe. Die Fülle der in diesem kurzen Büchlein zusammengetragenen Realia ist jedenfalls sehr bemerkenswert.

8. Ein Merkmal des Liedes scheint seiner Einordnung als „Weisheitstext“ allerdings zu widersprechen, und zwar seine Form als Liebeslied bzw. Zyklus von Liebesliedern. – Diese Ansicht beruht m.E. auf einem modernen Missverständnis der alttestamentlichen Gattungen. Sie setzt eine kategoriale Trennung von Form und Inhalt bzw. von Subjekt und Objekt voraus, die in der Hebräischen Bibel nicht gegeben ist. Eine themenunabhängige, abstrakte Gattung der „Erörterung“ kennt die Bibel nicht; vielmehr wird die Form durch das jeweilige Thema bestimmt. Die Hebräische Bibel vermittelt etwa Theologie in Form von Doxologie (Ps), weisheitliche Lehre in Form von Ermahnungen eines Vaters an seinen Sohn (Spr 1-9), kritisches Nachdenken eines Individuums als wörtliche Rede einer literarischen Figur Kohelet (Pred), die Kontroverse um das Leiden des Gerechten als Diskussionsrunde eines leidenden Gerechten mit seinen Freunden (Hiob) usw. Da muss es nicht überraschen, wenn die Liebe in Form eines Liebesliedes behandelt wird. Es ist ja auch so: Wer die Liebe von der wissenschaftlichen Distanz aus analysiert, verliert Entscheidendes. Das

Hohelied berichtet dagegen aus der Perspektive von „Betroffenen“.⁴⁴ Die Sprecher des Liedes lieben und feiern und reflektieren. Die schönste literarische Form, um über die Liebe zu reden, ist ohne Zweifel das Liebeslied. Die Gattung steht also nicht einem möglichen weisheitlich-theologischen Anliegen im Weg – im Gegenteil: Sie ist an der Vermittlung dieses Anliegens beteiligt.

7. Fazit

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Hohenlied Salomos leidet, wie eingangs beschrieben, unter dem Problem einer Vielzahl unterschiedlicher Interpretationsansätze. Zwar mag ein gewisser Grad an Ambiguität oder Polyvalenz einem dichten poetischen Text wie dem Hohenlied Salomos durchaus angemessen sein, dennoch darf und muss die Frage nach der übergreifenden kommunikativen Absicht gestellt werden. Das Konzept des Kanons bietet hierzu Hilfestellung, und zwar speziell, wenn dieser im Sinne einer „konturierter Intertextualität“ aufgefasst wird, innerhalb derer das Hld einer Gruppe salomonisch-weisheitlicher Bücher zugeordnet ist. Das Signal „von Salomo“ in Hld 1,1 hat dafür gesorgt, dass diese Zuordnung in den meisten historischen Kanonordnungen realisiert wurde (abgesehen von den liturgischen Ordnungen mit gruppierten Megillot). Vom weisheitlichen Paradigma her betrachtet, verdeutlicht sich die Aussageabsicht des Hohenliedes. Es gibt eine Richtung vor, die sich für die Interpretation in der Tat als textgemäß und ertragreich erweist. Der Ansatz löst die unglückliche Alternative „allegorisch (theologisch) vs. säkular“ auf, da die Weisheit einerseits empirisch arbeitet, andererseits aber schöpfungstheologisch grundgelegt ist. Von einer Theologie der Schöpfung aus lässt sich das Hld dann auch biblisch-theologisch wahrnehmen und aufnehmen, und zwar im Sinne eines weisheitlichen Paradigmas, also eines Idealbeispiels dafür, wie das schöpfungsmäßige Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau erfüllend gelebt werden kann.

Abstract

The interpretation of the Song of Songs suffers from a diversity of conflicting approaches in scholarship. In this article, the problem is addressed from a canonical point of view. First it is argued that the secular and the mythological interpretation have to be judged as „a-canonical“, whereas allegorical/typological

⁴⁴ Die Erzählperspektive ist homodiegetisch und intern fokalisiert, nach FISCHER, Das Hohelied Salomos, 160f.

approaches as well as readings from the point of view of creation-theology can be considered to be canonical. To arrive at more precise conclusions, in a next step the position of the Song in the „contoured intertextuality“ of different forms of canon is examined. It is shown that despite the great variety in book orders in general, the Song of Songs is in most of the cases tightly connected to Prov and Ecc. This probably results from the Song's ascription to Solomon, which is then discussed as being an intended canon-hermeneutical signal placing the Song into the realm of wisdom. Finally, several wisdom features of the Song are discussed, leading to the result that the canonical wisdom provides a very adequate and helpful context for understanding the message of the Song.

Literatur

- ALBERTZ, RAINER, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments: Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, *JBTh 10* (1995), 3-24.
- BECKWITH, ROGER T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church: And its Background in Early Judaism*, Grand Rapids, Michigan 1985.
- BRANDT, PETER, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB)*, Berlin 2001.
- CARR, DAVID, „Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and its Interpretation“, *JBL 119* (2000), S. 233-248.
- CHILDS, BREVARD S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- FISCHER, STEFAN, *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung: Erzähltextanalyse eines poetischen Textes (FAT 72)*, Tübingen 2010.
- FOX, MICHAEL V., *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia, South Carolina 1991.
- FRYDRYCH, TOMÁŠ, *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth (VT Supp)*, Leiden 2002.
- GERHARDS, MEIK, *Das Hohelied: Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*, Leipzig 2010.
- GERLEMANN, GILLIS, Ruth; *Das Hohelied (BKAT)*, Neukirchen-Vluyn 1965.
- KEEL, OTHMAR, *Das Hohelied (Zürcher Bibelkommentare)*, Zürich 1986.
- LAMPARTER, HELMUT, *Das Buch der Sehnsucht: Das Buch Ruth; das Hohe Lied; die Klagelieder*, Stuttgart ³1988.
- LOHFINK, NORBERT, „Eine Bibel – zwei Testamente“, in: Christoph Dohmen und Thomas Söding, Hrsg., *Eine Bibel – zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 71-81.
- LONGMAN, TREMPER, III., *Song of Songs*, Grand Rapids, Michigan 2001.
- OORSCHOT, JÜRGEN VAN, „Er schuf sie als Mann und Frau: Der Mensch als geschlechtliches Wesen“, in: Wilfrid Haubeck, Wolfgang Heinrichs und Michael Schröder, Hrsg., *Geschaffen als Mann und Frau: Ehe und Sexualität im Spannungsfeld von Gesellschaft und Gemeinde (Theologische Impulse)*, Witten 2000, 7-31.
- RINGGREN, HELMER, *Das Hohelied (ATD)*, Göttingen 1962.
- SCHMÖKEL, HARTMUT, *Heilige Hochzeit und Hohes Lied (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32,1)*, Wiesbaden 1956.

- SHEPPARD, GERALD T., „Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions“, *Int* 36 (1982), 21-33.
- SHEPPARD, GERALD T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in Sapientalizing of the Old Testament* (BZAW), Berlin 1980.
- STEINBERG, JULIUS, *Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB), Hamburg 2006.
- STEINBERG, JULIUS, „Das Hohelied: Ein integrativer Ansatz“, Riecker/Steinberg, Hrsg., *Das heilige Herz der Tora* (FS H. Koorevaar), Aachen 2011, S. 167-181.
- STEINBERG, JULIUS, „Gottes Ordnungen verstehen und leben: Eine Theologie der alttestamentlichen Weisheit“, in: Herbert H. Klement und Julius Steinberg, Hrsg., *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal 2007, 211-236.
- TROMP, NICOLAS J., „Wisdom and the Canticle: Ct., 8, 6c–7b: Text, Character, Message and Import“, in: M. Gilbert, Hrsg., *La Sagesse de l'Ancien Testament* (BETHL), Leuven 1979, 88-95.
- WAGNER, ANDREAS, „Das Hohe Lied: Theologische Implikationen seines literarischen Charakters als Sammlung von Liebesliedern“, *ZAW* 119 (2007), 539-555.
- WANNENWETSCH, BERND, *Die Freiheit der Ehe: Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik* (Evangelium und Ethik), Neukirchen 1993.
- ZAKOVITCH, YAIR, *Das Hohelied* (HThK), Freiburg 2004.
- ZENGER, ERICH u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2006.