**Zeitschrift:** Divus Thomas
**Band:** 31 (1953)

**Artikel:** Vom Sinne des Hohen Liedes
**Autor:** Oudenrijn, M.A. van den
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-762738

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 06.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Vom Sinne des Hohen Liedes

Von M. A. VAN DEN OUDENRIJN O.P.

## I

Der Heilige Vater Pius der XII. verlangt in seiner Enzyklika « Divino afflante » vom katholischen Exegeten Folgendes : « Mit der Kenntnis der alten Sprachen und mit den Hilfsmitteln der Textkritik trefflich gerüstet, soll er an die Aufgabe herangehen, die von allen ihm gestellten die *höchste* ist : an die Auffindung und Erklärung des wahren Sinnes der Heiligen Bücher. Dabei mögen die Schrifterklärer sich gegenwärtig halten, daß es ihre *erste* und angelegentlichste Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der *Literalsinn* der biblischen Worte ist. Diesen Literalsinn der Worte sollen sie mit aller Sorgfalt durch die Kenntnis der Sprachen ermitteln, unter Zuhilfenahme des Zusammenhangs und des Vergleichs mit ähnlichen Stellen — Hilfsmittel, die man auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt —, damit der Gedanke des Schriftstellers klar zum Ausdruck kommt ... »

Nach der heute allgemein angenommenen Lehre unserer Systematiker gibt es überall in der Heiligen Schrift einen Literalsinn ; das ist derjenige Sinn, den die gebrauchten Termini *unmittelbar* zum Ausdruck bringen. Dieses « unmittelbar » muß aber recht verstanden werden, nämlich so, daß eine etwaige *übertragene* Bedeutung der Worte oder Ausdrücke dadurch nicht ausgeschlossen wird. Man macht deshalb Unterschied zwischen einem « *eigentlichen* » und einem « übertragenen » Literalsinn. Der eigentliche Literalsinn (« sensus literalis proprius ») liegt überall da vor, wo nach der Absicht des Hagiographen, dessen Worte im meist gewöhnlichen Sinne zu nehmen sind, in welchem man solche Worte oder Ausdrücke im alltäglichen Sprachgebrauch zu ver-

wenden und zu verstehen pflegt. Wo z. B. das Mädchen im Hohen Liede (1, 6) sagt:

> « Die Söhne meiner Mutter waren auf mich erbost:
> als Hüterin der Weinberge stellten sie mich ein »,

da sind diese Worte nach der Absicht des Dichters im « eigentlichen Literalsinn » zu nehmen. Er will damit einfach besagen lassen, daß das betreffende Mädchen es mit ihren eigenen Brüdern verdorben hatte und infolgedessen zu niedriger Arbeit am Weinberge angehalten worden war.

Der « übertragene » Literalsinn tritt da auf, wo der Hagiograph seine Ausdrücke nicht im meist eigenen, gewöhnlichen Sinne der Worte verstanden wissen will, sondern in einem Sinn, der irgendwie auf die übertragene Bedeutung eines oder mehrerer Termini beruht. So z. B. wo das Mädchen auf ihre vorhin zitierten Worte folgen läßt:

> « Meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet ».

Diese Worte sind zwar im Literalsinn, aber nicht im *eigentlichen* Literalsinn zu nehmen, weil das Wort « Weinberg » hier in übertragener Bedeutung auftritt. Was das Mädchen mit diesen Worten zu sagen beabsichtigt, ist dieses: daß sie, trotz der Maßregel ihrer Brüder, die sie aus dem Hause entfernt und in die Weinberge geschickt hatten, noch Gelegenheit gefunden hat, sich ihrem Liebhaber hinzugeben.

Es finden sich in der Bibel wohl fortlaufende Abschnitte, die keinen *eigentlichen* Literalsinn haben, sondern bloß einen *übertragenen*. So z. B. Isaias 5, 1-6 oder Ezechiel 17, 3-10. Und es würde nichts im Wege stehen, daß auch ein ganzes Bibelbuch bloß in übertragenem und durchaus nicht in eigentlichem Literalsinn aufzufassen wäre. Manche behaupten das von einer Erzählung, wie sie im Büchlein Jonas vorliegt oder im deuterokanonischen Buch Tobias. Sehr viele behaupten das nämliche in Bezug auf das Hohe Lied. Zu bemerken ist aber, daß größere Stücke, die anerkanntermaßen keinen eigentlichen, sondern bloß einen übertragenen Wortsinn haben, doch ziemlich selten sind wo die Bibelschriftsteller in eigenem Namen reden. Meistens werden solche Abschnitte im Alten wie im Neuen Testament ausdrücklich als Zitate aufgeführt, so z. B. die Fabel des Jotham über die Königswahl der Bäume im Richterbuch 9, 8-15, die berühmte Parabel des Propheten Natan, 2 Sam. 12, 1-4 und vor allem auch die vielen Parabeln des Herrn in den Evangelien.

Haben wir bei der Auslegung einer gegebenen Bibelstelle zwischen einem « sensus literalis proprius » und einem « sensus literalis translatus » zu entscheiden, dann verlangt schon der einfache gesunde Menschen-

verstand, daß wir zunächst die Ansprüche des *eigentlichen* Literalsinnes in Erwägung ziehen, einerlei ob es sich um einen Einzelausdruck, um einen Satz, um einen ganzen Abschnitt, oder eventuell um ein ganzes Buch handelt. Immer und überall hat man vorerst an den eigentlichen Wortsinn zu denken. Dazu mahnt uns auch ein berühmtes Wort des hl. Augustin, das von Papst Leo XIII. in der Enzyklika « Providentissimus » zitiert wird : *E literali et veluti obvio sensu* — das heißt in der Terminologie unserer Systematiker : vom *eigentlichen* Wortsinn — *minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere.* An einen übertragenen Wortsinn zu denken, ist nur da gestattet, wo dafür hinreichende Gründe vorhanden sind ; wo die nicht vorliegen, halte man sich immer an den eigentlichen Literalsinn. Und um nun auf das Beispiel aus dem Hohen Liede 1, 6 zurückzugreifen : die Schlußworte : « Meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet » wären unbedingt im eigentlichen Literalsinne zu verstehen, wäre es nicht, daß mehrere andere Stellen im Hohen Liede und namentlich 8, 12 einen bestimmten übertragenen Sinn hier so nahe legen, daß es durchaus gerechtfertigt ist, auch in den Schlußworten von 1, 6 an diesen übertragenen Wortsinn zu denken.

## II

Um den Literalsinn — sei es nun ein eigentlicher oder ein übertragener — eines Bibelbuches festzustellen, ist eine Untersuchung über die Literaturgattung, zu der das betreffende Buch gehört, ein sehr wichtiges Hilfsmittel, das denn auch von Papst Pius XII. in der Enzyklika « Divino afflante » mit den anderen Hilfsmitteln gebührend erwähnt wird : « Der Exeget muß mit Sorgfalt, ohne irgend eine Erkenntnis zu vernachlässigen, die die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündliche oder schriftliche Quellen er benutzte, welcher Redegattung er sich bediente ... Es kann ja keinem entgehen, daß die wichtigste Regel für die Auslegung die ist, daß man genau bestimme, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte. »

Bei der Bestimmung des Literalsinnes im Hohen Liede wird es uns dann gewiß gestattet sein, die Lieder der zeitgenössischen griechischen Bukoliker und weiter auch die Liebeslieder des Morgenlandes, wie sie uns aus älterer und neuerer Zeit in verschiedenen Sprachen überliefert

sind, heranzuziehen. Da sind an erster Stelle gewisse *ägyptische* Liebeslieder. Eine ganze Reihe Ausdrücke des Hohen Liedes, darunter auch solche, denen wir Abendländer des 20. Jahrhunderts etwas befremdet gegenüberstehen, wird man zurückfinden bei MAX MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter* und in den Proben solcher Liebeslieder, die ADOLF ERMAN bringt in seiner *Literatur der Ägypter*, auch in den von ALAN GARDINER nach einem Papyrus der Sammlung Chester Beatty herausgegebenen Texten usw. Eine ziemlich vollständige Sammlung in deutscher Übersetzung bietet jetzt SIEGFRIED SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950. Namentlich dürfte die Bezeichnung der Geliebten als « Schwester » des Liebhabers, die in der ägyptischen Liebespoesie häufig wiederkehrt, im biblischen Hochliede wohl als ein Ägyptizismus zu betrachten sein, bei dem die Hebräer, die keine Geschwisterehe kannten, sich weiter nichts mehr gedacht haben. Babylonische Ausdrücke, die mit denen des Hohen Liedes irgendwie zu vergleichen sind, hat ARTHUR EBELING gesammelt und nach ihm der Amerikaner MEEK. Arabische bieten u. a. Aloys Musil, Enno Littmann, Benno Jacob und namentlich GUSTAV DALMAN.

Schon im Jahre 1873 hatte J. G. WETZSTEIN in Bastian's *Zeitschrift für Ethnologie* einen Beitrag veröffentlicht, der namentlich durch Karl Budde zu einer gewissen Berühmtheit in der neueren Auslegungsgeschichte des Hohen Liedes gelangt ist. Wetzstein hatte bei der arabischen Landesbevölkerung in Syrien, in der Nähe von Damaskus, eine Hochzeitsfeier beobachtet, die sieben Tage dauerte, eine Dauer, die für die Hebräer und ihre Nachbarvölker auch aus der Bibel zu belegen ist ; vgl. Gen. 29, 27 und Richt. 14, 17. Solche Hochzeiten werden nach Wetzstein vorzugsweise im Frühling gefeiert ; darauf dürfte Hohes Lied 2, 10-14 zu deuten sein. Während der Feier gelten Bräutigam und Braut als König und Königin. Diesem Königspaar wird auf der Dreschtenne ein primitiver Thron errichtet. Lieder von einer besonderen Gattung, die den Namen « waṣf » führen, werden abgesungen, in denen die äußeren Vorzüge der Brautleute überschwenglich gefeiert werden, wie man das auch im Hohen Liede findet. Bei dieser Hochzeitsfeier spielen die Altersgenossen und Freunde des Bräutigams eine Rolle, die auch in der Bibel angedeutet wird ; vgl. aus dem Richterbuche 14, 11 und aus dem Neuen Testamente Jo. 3, 29. Im Hohen Liede kann man sich diese Freunde des Bräutigams leicht als Sprecher oder Singer gewisser Abschnitte denken. Die Braut hat ihrerseits ihr weibliches Gefolge ; vgl. Hohes Lied 3, 11 und im Neuen Testament die Parabel von

Matth. 25, 1 ff. Natürlich fehlt es bei der weitläufigen Hochzeitsfeier nicht an Liedern und Gesang ; Spezimina oder Fragmente solcher Lieder dürften im Hohen Liede mehrere erhalten sein. In gewissen Gegenden soll es noch im vorigen Jahrhundert Sitte gewesen sein, die Braut unter bewaffneter Begleitung heimzuführen ; vgl. Hohes Lied 3, 7-8. Die Braut wird herangeholt in einem Tragsessel ; vgl. Hohes Lied 3, 7. Mitunter führt die Braut vor der Vermählung noch einen Solotanz, den sogenannten Schwert- oder Lagertanz auf ; eine Anspielung auf einen Tanz dieser Art findet sich möglicherweise auch im Hohen Liede 7, 1 ff.

Und so hat bei den neueren Erklärern die Meinung mehr und mehr Fuß gefaßt, daß wir es im Hohen Liede mit einer Sammlung von Liedern, die bei Hochzeitsfeiern zur Verwendung kamen, zu tun haben. Die im vorigen Jahrhundert so beliebten Versuche, es als Drama oder Singspiel zu erklären, hat man jetzt ziemlich allgemein aufgegeben. Sie waren hervorgegangen aus der uralten und in sich durchaus richtigen Beobachtung, daß im Hohen Liede verschiedene Abschnitte als von verschiedenen Personen, und zwar manchmal im Dialog, zu sprechen oder zu singen gedacht sind. Sie sind gescheitert an der ebenso richtigen Erwägung, daß sich im Hohen Liede keine Spur von einer dramatischen Verwicklung oder von einer fortschreitenden Handlung aufzeigen läßt. Ebenso verfehlt dürfte es sein, das Hohe Lied aufzufassen als ein fortlaufendes lyrisches Gedicht, das von *einem* bestimmten Dichter stammt und aus *einem* Guß verfertigt und niedergeschrieben wurde. Die unverkennbare Einheit von Stil und Sprache stammt vielmehr vom *einen* Bearbeiter der im Hohen Liede vorliegenden Sammlung. Die Auffassung von der Einheit des Verfassers hat sich so lange halten können als man in der Aufschrift

שיר השירים אשר לשלמה

eine maßgebende Nachricht über diesen Verfasser zu haben glaubte. Heutzutage sieht man in solchen Aufschriften, wie sie gelegentlich auch in den Büchern der Propheten, der Spruchdichter und namentlich in den Psalmen vorkommen, nicht mehr inspirierte Aussagen der *Heiligen Schrift*, sondern einfache Einleitungsnotizen einer oft nicht einmal sehr alten Tradition, die in gewissen orientalischen Bibelübersetzungen bis ins Mittelalter hinein eine ganze Fortentwicklung erlebt haben, denen aber nur dann eine gewisse Bedeutung beizumessen ist, wenn sie im masoretischen Text und der LXX den gleichen Wortlaut aufweisen und keinerlei wichtige innere Gründe gegen die Verläßlichkeit der Mitteilung angeführt werden können. Dazu kommt die Unsicherheit, ob wir es

in der Absicht des Verfassers dieser Aufschrift bei der Präposition לְ in לִשְׁלֹמֹה wirklich mit dem « Lamed auctoris » zu tun haben. Vielleicht wäre diese Aufschrift doch wohl eher zu deuten als « Hohes Lied, das *für* Salomon ist », das dem « Salomon », nämlich dem als König gefeierten Bräutigam, *gewidmet* ist.

Die salomonische Verfasserschaft ist jetzt wohl so ziemlich allgemein aufgegeben. Ausschlaggebend dabei war erstens die Erkenntnis, daß die Sprache dieses Büchleins unmöglich als Südhebräisch des 10. Jahrhunderts vor Christus gewertet werden kann. Und dazu kam noch die Erkenntnis, daß die einzelnen Abschnitte des Hohen Liedes aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Gegenden Palästinas stammen müssen. Einzelne Lieder setzen Nord-Palästina als Heimat voraus, andere das Ostjordanland, andere hingegen die Stadt Jerusalem oder ihre nächste Umgebung. Auch das Alter der Stücke scheint verschieden. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß gewisse Teile, obwohl in junger Sprache überliefert, inhaltlich bis ins Zeitalter Salomons, oder noch darüber hinaus zurückreichen. Die Sammlung als solche und die Bearbeitung der Lieder durch einen folkloristisch interessierten Sammler, eventuell mit selbstverfertigten Zusätzen, dürfte indessen wohl nicht älter sein als das dritte vorchristliche Jahrhundert, das Zeitalter des Bukolikers Theokritos.

## III

Das Hohe Lied ist ein Bibelbüchlein, dessen kanonische Geltung bei Juden und Christen nachweislich auf Widerspruch gestoßen ist. Und das ist bei seiner Beschaffenheit leicht zu verstehen. Stoff und Behandlungsweise machen beim ersten Anblick einen durchaus profanen Eindruck. Religiöse Wahrheiten, Ermahnungen zur Tugend, die man sonst in den Bibelbüchern anzutreffen pflegt, sind hier weit zu suchen. Religiöse Stimmungen oder Gefühle kommen nirgends zum Wort.

In den 'Abot de-Rabbi Natan wird berichtet über Einwendungen gegen den kanonischen Charakter des Hohen Liedes, welche bereits in vorchristlicher Zeit dadurch behoben werden mußten, daß die sogenannten « Männer der Großen Synagoge » einige beanstandete Stellen in einem bestimmten Sinne erklärt hätten. Was nun davon sein mag, jedenfalls wissen wir mit Sicherheit, daß bei der zweiten Generation der Tanna'im, gegen Ende des ersten und zu Anfang des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, die Kanonizität des Hohen Liedes noch nicht allgemein anerkannt war. In einer Stelle des Babylonischen Talmuds

— Megilla, fol. 7a — wird berichtet, Rabbi Me'ir, ein Schüler des R. ʿAqiba, habe gesagt, daß die kanonische Würde des Büchleins strittig sei. Und das ist umsomehr zu beachten, weil R. ʿAqiba selbst in der Mischna auftritt als der energische Verteidiger der Kanonizität des Hohen Liedes. Das ersehen wir aus einer oft zitierten Stelle des Traktates Jadaim, Kap. 3 § 5 (es ist dies eine Stelle ohne Gemara im Bab. Talmud), die wir gekürzt und in der bei uns üblichen Terminologie folgendermaßen wiedergeben können : « Das Hohe Lied und der Prediger sind kanonische Schriften (ʿmachen die Hände unrein') ; Rabbi Jehuda sagt : das Hohe Lied ist kanonisch, über den Prediger aber besteht Streit ; Rabbi Jose (nämlich Jose b. Ḥalafta) sagt : der Prediger ist nicht kanonisch und über das Hohe Lied wird gestritten ; Rabbi Schimʿon ben ʿAzzay (dessen Blütezeit um das Jahr 110 unserer Zeitrechnung angesetzt wird) sagte : Ich habe eine Überlieferung von den 72 Ältesten, vom Tage an dem sie Rabbi Elʿazar ben ʿAzarya zum Schulhaupte einsetzten (das sogenannte ʿConcilium Rabbinorum' in Jabne oder Jamnia) ... daß das Hohe Lied und der Prediger kanonisch seien. Rabbi ʿAqiba aber sagte : Behüte und bewahre ! Niemand in Israel beanstandet die Kanonizität des Hohen Liedes ! ... alle Ketubim sind heilig, aber das Hohe Lied ist hochheilig ! Besteht ein Streit, so streiten sie nur über den Prediger. » Und dieser Ausspruch wird dann noch bestätigt von R. Joḥanan ben Jeschuʿa.

In der christlichen Kirche wurden anno 553 auf dem fünften allgemeinen Konzil in Konstantinopel unter mehreren anderen Lehrstücken des schon längst verstorbenen Theodor von Mopsuestia auch dessen Ansichten über das Hohe Lied beanstandet. *Was* ihm diesbezüglich eigentlich vorgeworfen wurde, ist aus den überlieferten Texten bei Mansi IX, 225-7, nicht ganz klar. Wir sehen aber, daß Theodor das Hohe Lied aufgefaßt hat als eine Dichterarbeit des Königs Salomon bei Gelegenheit seiner Heirat mit der Pharaonentochter. Einen irgendwie höheren Sinn des Liedes scheint Theodor nicht angenommen zu haben. Wie er keinen Anstand genommen hatte, den Verfasser des Buches Job wegen Abfassung dieses Buches zu tadeln, so zeigt er auch für Salomon als Verfasser des Hohen Liedes keinerlei Achtung. Das Büchlein sei zwar nicht geradezu als zur Lüsternheit auffordernd zu betrachten, sei aber auch nicht unter prophetischem Einfluß geschrieben. Es habe den Charakter einer für Privatzwecke geschriebenen Dichtung und sei eher mit Platons Symposion über die Liebe zu vergleichen. Für öffentliche Verlesung in Kirche oder Synagoge komme das Büchlein denn auch

nicht zur Verwendung. Diese Auffassungen über das Hohe Lied sind, soviel wir wissen, nicht in einem von Theodor veröffentlichten Kommentar niedergelegt worden und scheinen deshalb längere Zeit unbeachtet geblieben zu sein. In den lateinischen Akten des Konzils werden sie als « nefanda Christianorum auribus » bezeichnet. Die Äußerungen dieses Konzils bei den Christen, sowie diejenigen des Rabbi ʿAqiba unter den Juden, lassen zur Genüge durchblicken, daß bei Juden und Christen die *allgemeine* Auffassung im Hohen Liede doch von jeher etwas Höheres gesehen haben muß, als man nach dem einfachen Wortlaut schließen könnte. Hier stehen wir, katholische Exegeten, vor einer unüberbrückbaren Kluft, die uns trennt von der landläufigen Exegese des Hohen Liedes bei der Mehrzahl der heutigen Nichtkatholiken, die von einem « *höheren Sinn* » des Liedes nichts mehr wissen wollen. In der Reformationszeit wird diese Ansicht vertreten von SEBASTIAN CASTALIO, der das Hohe Lied aus dem Kanon der Heiligen Schriften entfernen wollte und darüber in heftigen Streit geriet mit seinem bisherigen Gönner Calvin. In der Aufklärungsperiode findet sie ihren bekanntesten Vertreter in WILLIAM WHISTON, der ebenfalls das Hohe Lied aus dem Kanon streichen wollte und diesen Vorschlag ausführlich zu begründen suchte in seinem 1723 erschienenen Supplement zum *Essay towards restoring the true text of the Old Testament.* Der « *sensus spiritualis* », den unsere katholische, wie auch die ältere protestantische Theologie in gewissen Teilen der Heiligen Schrift annimmt, wird in der freisinnigen Exegese überhaupt und überall ausgeschaltet : er setzt eben den *Glauben* voraus. Ein « sensus spiritualis » des Hohen Liedes kommt also bei dieser Exegese von vornherein nicht in Frage. Das Hohe Lied etwa als eine fortlaufende, beabsichtigte Allegorie des Verfassers zu verstehen, dazu bietet der Text keine Veranlassung. Bleibt also lediglich der nächstliegende Sinn und damit die Auffassung des Hohen Liedes als eine bloße Sammlung von Liebesliedern. Die unter dem Einfluß der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte aufgekommene « kultmythologische Deutung » behauptet, die Terminologie des Hohen Liedes sei zum nicht geringen Teil aus dem Rituale und den Kultgebräuchen des Ischtardienstes zu verstehen. Es dürfte da wohl reichlich mehr behauptet als bewiesen sein. Nur an einzelnen Stellen scheinen wirklich alte Mythologoumena leise nachzuklingen. Das ist wohl daraus zu erklären, daß gewisse Ausdrucksweisen aus dem früher in Westasien so weitverbreiteten Ischtarkult in der Volkssprache und bei den Dichtern sich noch Jahrhunderte lang behauptet haben, als man schon längst nicht mehr an ihre ursprünglich

kultische Bedeutung dachte. So etwa, wie bei gewissen christlichen Dichtern gelegentlich noch die Rede ist von Venus, von der Allgewalt des Eros, oder von den Pfeilen des geflügelten Gottesknaben. Die freisinnige Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts sah in der Erklärung des Hohen Liedes bloß nach dem nächstliegenden Wortsinn deshalb meistens keine Schwierigkeit, weil sie nicht wie wir, oder jedenfalls nicht im gleichen Sinne als wir, Gott als Urheber der Heiligen Schriften anerkennt. Wer sich aber dieser Auffassung des Hohen Liedes anschließt und doch in irgend einer Weise an Gott als Urheber der Bibelbücher festhalten will, kann — will er konsequent vorgehen — wohl dazu kommen die Kanonizität des Büchleins zu bestreiten, weil es eines göttlichen Urhebers nicht würdig genug erscheint. Diese Folgerichtigkeit finden wir z. B. bei FRIEDRICH NIEBERGALL in seiner *Praktischen Auslegung des Alten Testamentes*, wo er vom Hohen Liede sagt : « Wir haben die Pflicht, alles dazu zu tun, daß es gänzlich der Aufmerksamkeit der gewöhnlichen Bibelleser entzogen wird. Am besten verweist man es überhaupt langsam in die Apokryphen hinein » (I 393). Die katholische Kirche aber hat an der Kanonizität des Hohen Liedes stets festgehalten, *weil* sie darin immer einen höheren Sinn anerkannt hat.

## IV

Es drängt sich nun die Frage auf : wieso ist dieser höhere Sinn im Hohen Liede enthalten und worin besteht er ? *Darüber* freilich besteht in unserer Kirche keine einheitliche, allgemein verbindliche Lehre.

Nach einer sehr verbreiteten Auffassung wäre das Hohe Lied als eine fortlaufende Allegorie zu betrachten. Wo der Dichter von den Brüsten der Braut spricht, von ihren Zähnen, ihrem Hals, ihren Lippen usw., habe er überhaupt nicht an die genannten menschlichen Gliedmaßen gedacht, sondern diese bloß als Symbole erwähnt für etwas ganz anderes, etwas Geistiges, Unkörperliches. Das im Hohen Liede vorgeführte Mädchen, die Frau oder die Braut, ist, nach der Ansicht sehr vieler Exegeten, überhaupt kein wirkliches Weib ; es ist die Kirche, oder die menschliche Seele, oder die Weisheit oder irgend was anderes. Der Liebhaber ist auch kein auf Menschenart Liebender, sondern lediglich der symbolische Vertreter Gottes oder Christi, dessen Liebe zur Einzelseele, oder zur Kirche, oder zum Volke Israel, oder zum Menschengeschlecht überhaupt, uns vom Dichter geschildert wird als das Liebesverhältnis eines jungen Mannes zum von ihm geliebten Mädchen. Und

so wäre das ganze Canticum in allen seinen Teilen von Anfang bis Ende ausschließlich symbolisch zu verstehen, indem der Verfasser mit jedem einzelnen seiner Ausdrücke etwas anderes, etwas « Höheres » gemeint hat als das jeweils im Text Genannte. Diese und keine andere wäre bei der Abfassung des Hohen Liedes die Absicht Gottes, des ersten Urhebers und Inspirators der Heiligen Schrift, gewesen, diese und keine andere die Absicht des Hagiographen. Wir finden solche allegorische Deutungen bei sehr vielen Theologen älterer und neuerer Zeit : bei othodoxen Juden, bei vielen Protestanten bis ins 19. Jahrhundert und vereinzelt bis in die Neuzeit, bei großen Kirchenvätern wie der hl. Ambrosius, der hl. Augustin, der hl. Hieronymus. Bei den Scholastikern des Mittelalters ist diese Auffassung die weitaus verbreitetste und man findet sie bei vielen katholischen Auslegern bis auf unsere Zeit.

Man hat den Eindruck, daß diese weite Verbreitung der allegorischen Deutung auf einem, allerdings wohl nur in den seltesten Fällen bewußt überlegten, Dilemma beruht : Man muß das Hohe Lied verstehen entweder im *eigentlichen* oder in irgend einem *uneigentlichen* (übertragenen) Literalsinn, denn irgend ein Literalsinn muß überall in der Heiligen Schrift vorhanden sein. Nun scheint aber hier der nächstliegende Literalsinn eines göttlichen Urhebers doch wohl nicht würdig genug. Bleibt also die Annahme eines uneigentlichen oder übertragenen Literalsinnes. Und bei dieser Annahme liegt denn die Hypothese einer Allegorie wohl noch am nächsten. Wir aber glauben nicht, daß der nächstliegende Literalsinn im Canticum eines göttlichen Inspirators unwürdig ist. Vor allem ist hier zu bemerken, daß die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Weib, wenn auch wohl keine andere Gottesgabe im Laufe der Jahrtausende so viel mißbraucht worden ist, in sich etwas Gutes und Gottgewolltes ist, was von Anfang an in den ersten Kapiteln der Genesis auch stark betont wird. Unter der Ökonomie des Alten Bundes, das noch keinen aus höheren Motiven gewählten Zölibat gekannt hat, dürfte man für diese Wahrheit auch ein lebendigeres Verständnis gehabt haben. Dazu kommt noch ein anderes. Das Hohe Lied, wie die alte und orientalische Poesie überhaupt, darf man nicht beurteilen nach den bei uns geltenden, zum Großteil konventionellen, Maßstäben über was zu sagen schicklich oder unschicklich ist. Im Orient, und bei den Alten überhaupt (man denke z. B. an Aristophanes !) gebrauchte man vielfach Ausdrücke und Redensarten, die uns heute anstößig scheinen, ohne daß man sie als anstößig empfand. Daß sich auch bei den Juden in dieser Hinsicht eine Wandlung der Auffas-

sungen allmählich vollzogen hat, kann man schon allein sehen an den euphemistischen Qere's des masoretischen Bibeltextes für ein in späterer Zeit als unanständig empfundenes Ketib. Sollten wir zugeben müssen, daß der nächstliegende Sinn mehrerer Stücke des Hohen Liedes wirklich des inspirierenden Gottes unwürdig ist, dann könnte die gleiche Einwendung sicher auch vorgebracht werden gegen gewisse Abschnitte aus der Genesis, aus Samuel, aus den Propheten, ja sogar gegen den einen oder anderen Teil der Paulusbriefe im Neuen Testament. In allen diesen Büchern kommen Stücke vor, die, zum Teil vielleicht noch eher als das Hohe Lied, das Zartgefühl gewisser heutiger Leser verletzen könnten und die dabei doch ganz sicher im eigentlichen Literalsinn zu verstehen und in diesem eigentlichen Literalsinn vom Heiligen Geist inspiriert worden sind. Solche Teile der Heiligen Schrift sollen eben nur von gereiften Menschen gelesen werden, die, durch ernstes Studium genügend vorbereitet, im Stande sind alte orientalische Ausdrucksweisen, auch wo sie von den bei uns üblichen stark abweichen, ohne Ärgernis zu verstehen, wie sie gemeint sind. Eben wohl auch aus diesem Grunde gestatten die, freilich in der letzten Zeit weniger beachteten, aber so weisen Trienter Vorschriften die Lesung der gesamten Bibel auch nicht wahllos jedem ungereiften und ungebildeten Menschen, sondern möglichst nur solchen, die davon einen Nutzen haben können ohne Schaden.

Man könnte das oben vorgeführte Dilemma füglich beantworten mit einem anderen Dilemma : Das, was im Hohen Liede zu lesen steht, und die Art und Weise der Beschreibung sind des göttlichen Inspirators entweder unwürdig oder nicht unwürdig. Wenn nicht — und das ist die Auffassung, an der wir unentwegt festhalten — dann steht auch nichts im Wege, das Hohe Lied im nächstliegenden Sinne zu verstehen, freilich so, daß wir dabei im Auge behalten, daß dieser Sinn nicht der *einzige* des kanonischen Buches sein kann. Wenn ja, dann wird aber die Schwierigkeit durch die allegorische Hypothese keineswegs behoben. Denn, wäre es Gottes unwürdig, solches im eigentlichen Literalsinn vorzubringen, dann wäre es Gottes wohl ebenso unwürdig, etwas anderes, etwas höheres, vorzuführen unter einer so gearteten Bildersprache. Man wäre sogar versucht zu sagen, das wäre des inspirierenden Gottes noch unwürdiger : in einer ungebührlichen Bildersprache so hohe übernatürliche Geheimnisse, wie etwa die Vereinigung Christi mit seiner Kirche, den Lesern auszumalen.

## V

Die Allegorie gehört zum *übertragenen* Literalsinn (« sensus literalis improprius »). Es ist eine schwierige, komplizierte Kunstform, die nicht von ungefähr zu Stande kommt. Ist das Hohe Lied wirklich eine fortlaufende Allegorie, dann muß unbedingt ein einziger Verfasser angenommen werden, der *beabsichtigt* hat, unter dem Bilde der natürlichen Liebe zwischen Mann und Weib etwas *anderes* darzustellen. Zwar steht theoretisch nichts im Wege, daß ein ganzes Bibelbuch keinen anderen Literalsinn als einen übertragenen aufzuweisen hätte. Und so scheint mir, daß wir vom Standpunkte der Theorie aus zugeben können, daß ein alttestamentlicher Schriftsteller unter dem Bilde der Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib irgend etwas Höheres, z. B. die Beziehungen zwischen Jahwe und seinem auserwählten Volke, hätte beschreiben können. War er noch dazu prophetisch erleuchtet, so kann er mit seiner Allegorie auch etwas Zukünftiges, z. B. das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, gemeint haben. Aber von dieser Möglichkeit aus läßt sich doch nicht ohne weiteres auf die Tatsächlichkeit schließen. Und wenn wir die Hypothese etwas näher betrachten, kommen uns allerlei Bedenken, die die Annahme einer Allegorie im Hohen Liede nicht unbedeutend erschweren.

Vorerst ein prinzipielles Bedenken. Wie wir oben dargetan haben, darf man bei der Erklärung einer Schrift oder einer Schriftstelle nie vom eigentlichen Literalsinne (« sensus literalis proprius ») abweichen, um einen übertragenen Literalsinn (« sensus literalis improprius ») anzunehmen, wenn dafür keine hinreichenden Gründe beigebracht werden können. Und hier muß ich wohl bemerken, daß mir die weite Verbreitung der allegoristischen Hypothese für die Auslegung des Canticums bei unseren katholischen Exegeten immer etwas sonderbar vorgekommen ist, wo doch sonst ebendiese katholischen Exegeten überall vorzugsweise für den *eigentlichen* Literalsinn der Heiligen Bücher einzutreten pflegen. Soll da die doch *allgemein* gültige Regel des hl. Augustin bei der Erklärung des Hohen Liedes auf einmal keine Gültigkeit mehr haben ?

Ein zweites Bedenken ergibt sich aus der Tatsache, daß die Allegoriker für eine nicht unerhebliche Anzahl von Stellen im Hohen Liede einen *doppelten* « sensus literalis improprius » annehmen müssen, einen über den anderen hinaus ! Wenn z. B. das Mädchen spricht 8, 2 :

> « Würzwein würde ich dir zu trinken geben,
> und den Most meiner Granatäpfel ... »

handelt es sich sicher nicht um irgendwelche Getränke, die sie ihrem Liebhaber zu verabreichen gedenkt. Darüber dürften wohl alle Exegeten einig sein, daß diese Spirituosen hier bloß erwähnt werden als Symbole oder Bilder für geschlechtlichen Umgang, für « berauschende » Liebesäußerungen. Nun aber können im System der Allegoriker auch diese vom Dichter nicht wirklich gemeint sein. Die geschlechtlichen Liebesäußerungen selbst sind wiederum Symbole für etwas anderes. Und die vom Dichter erwähnten Getränke wären sozusagen Symbole in zweiter Potenz für das Verhältnis der frommen Seele zu ihrem Gotte oder der Kirche zu ihrem Bräutigam Christus. Das ist nun doch von vornherein nicht sehr wahrscheinlich.

Drittens ist es auffallend, daß der Hagiograph seine eigentliche Absicht im ganzen Hohen Liede nie und nirgends auch nur im geringsten durchschimmern läßt, was doch sonst die Allegoristen wohl zu tun pflegen. Freilich ist der Allegorist seinem Wesen nach ein Mann, der « anderes spricht », nämlich etwas anderes, als er wirklich im Sinne hat. Aber meistens tut er das doch so, daß er seine wirklichen Absichten dem aufmerksamen Leser wohl irgendwie leise andeutet. Sonst wird ja seine Allegorie zum unlöslichen Rätsel. Und ist es nun nicht befremdend, daß die vorgebliche Allegorie des Hohen Liedes keine einzige, auch nicht die geringste, Anspielung enthält auf das, was der Verfasser in Wirklichkeit gemeint hätte ? Und so hat es denn auch geschehen können, daß die allegorischen Ausleger des Hohen Liedes sich im Laufe so vieler Jahrhunderte noch immer nicht darüber geeinigt haben, was nun eigentlich unter dieser angeblichen Allegorie von Anfang an gemeint war. Bekanntlich findet man die allegorische Deutung auch außerhalb der katholischen Kirche, namentlich bei jüdischen Auslegern und bei älteren Protestanten verschiedenster Konfessionen. Unter den jüdischen Auslegern des Hohen Liedes gibt es welche, die der Meinung sind, es besinge die Liebe Jahwes zu seinem Volke. Ein aristotelisch angehauchter Jude des Mittelalters soll allen Ernstes die Meinung vertreten haben, Salomon beschreibe in dieser geheimnisvollen Dichtung die Beziehungen zwischen dem « Intellectus agens » und dem « Intellectus possibilis ». Einige Allegoriker sind der Meinung, das Hohe Lied beschreibe in verschleierter Weise die Wiedervereinigung des Volkes unter Esdras und Nehemias, wieder andere haben gemeint, daß der weise Salomon in den glühenden Farben dieses Liedes seine eigene Liebe zur Weisheit habe schildern wollen. Auch bei den christlichen Allegorikern finden wir die bunteste Verschiedenheit der Auslegung. Sehr viele

sagen, das Hohe Lied sei eine Allegorie auf Christus und die Kirche. Andere sehen zwar im Bräutigam Christus, in der Braut aber die bestimmte von Ihm bei der Menschwerdung angenommene menschliche Einzelnatur. Nach anderen wäre der Bräutigam Christus, die Braut aber jede beliebige Einzelseele, soweit sie im Besitze der heiligmachenden Gnade lebt und dadurch mit Christus verbunden ist. Diese Deutung kehrt, mit unzähligen Variationen im Einzelnen, immer und immer wieder bei den Vertretern der Mystik. Eine weitere Auslegung ist die mariologische. Sie weicht insofern von den anderen allegorischen Auslegungen ab, daß sie unter der Braut des Hohen Liedes die allerheiligste Jungfrau Maria verstanden wissen möchte und hat in der Liturgie unserer Marienfeste zahlreiche Spuren hinterlassen. Und damit haben wir bloß einige Hauptströmungen der allegorischen Erklärung berührt ; im Einzelnen gibt es hier noch allerlei Schattierungen. Auch haben sich die genannten Hauptströmungen, namentlich in der späteren Zeit, vielfach gegenseitig beeinflußt. Wir aber fragen uns : wo eine angebliche Allegorie so verschieden gedeutet wird, als die des Hohen Liedes, ist da nicht Zweifel berechtigt, ob wir es überhaupt mit einer Allegorie zu tun haben ?

Man sagt uns, eine Allegorie, die unter dem Bilde der natürlichen Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib etwas *Höheres*, sagen wir z. B. die Beziehungen zwischen Jahwe und seinem auserwählten Volke, beschreibt, wäre bei einem verhältnismäßig spät auftretenden alttestamentlichen Dichter durchaus nicht undenkbar und ein alttestamentlicher Leser hätte bei der Deutung einer solchen Allegorie auch nicht allzuviel Schwierigkeiten empfunden. Denn Ähnliches finden wir in Bibelbüchern, die älter sind als das Hohe Lied : beim Propheten Osee, bei Isaias, Jeremias und Ezechiel. Darauf ist zu antworten, daß der Vergleich des Hohen Liedes mit gewissen Stellen aus den Büchern dieser Propheten, wenn man sie in näheren Augenschein nimmt, nur eine sehr beschränkte, wir möchten am liebsten sagen : *gar keine* Gültigkeit hat. Denn bei Osee, Isaias, Jeremias und Ezechiel wird überall klar und deutlich zu verstehen gegeben ; *erstens:* daß es sich hier um Symbole, um Bilder handelt, und *zweitens:* was diese Bilder in der Absicht des Propheten bedeuten sollen. Beides aber fehlt im Hohen Liede. Wir werden jetzt die einschlägigen Stellen kurz durchnehmen.

Osee Kap. 1 bis 3. Kap. 1, V. 2 : « Denn zur Hure ist das *Land* geworden und hat *Jahwe* verlassen. » Vgl. weiter in Kap. 2 die Verse 11-13, 15, 16, 17, 19-20, 21, 23 und aus Kap. 3 die Verse 1 und 4-5,

wo der Schleier des Symbols immer und immer wieder gelüftet wird, so daß jedes Fehlverständnis völlig ausgeschlossen ist.

Ebenso bei Isaias 1, 21 : « Wie ist zur Hure geworden die treue *Stadt* » (nämlich Jerusalem) usw. Und wenn wir hier gleich aus demselben Buch noch 54, 5-6 und 62, 4 anführen wollen, die von den allegorischen Ausdeutern des Hohen Liedes auch gelegentlich herbeigezogen werden, dann verweisen wir auf 54, 5 : « Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, Jahwe Seba'ot ist sein Name ; dein Erlöser ist der Heilige Israels, Gott der ganzen Welt wird er genannt. » Und auf 62, 4 : ... « denn *Jahwe* hat seine Lust an dir », d. h. an der Stadt Jerusalem, im Kontext als eine vorher von ihrem Manne verstoßene Frau geschildert.

Jeremias 2, 2 : « So spricht *Jahwe:* Ich erinnere mich, wie du (das als Braut personifizierte Jerusalem) mir hold warst in deiner Jugendzeit usw. Jer. 3, 1 : ... « gibt es da (nämlich für Jerusalem, auch hier als verstoßene Frau geschildert) eine Rückkehr zu mir ? spricht *Jahwe* ».

Bei Ezechiel, Kap. 16, wird die vom Propheten gebrauchte Bildersprache gleich zu Anfang klargestellt durch V. 1 : « Und es erging an mich das Wort Jahwes : Menschensohn, halte *Jerusalem* ihre Greuel vor » usw. Und was Ezechiel Kap. 23 betrifft, wenn auch die Worte von 23, 4 « Ohola aber ist der Name Samarias und Oholiba der Name Jerusalems » wohl als exegetische Glosse zu betrachten sind, so geht doch auch hier der bildliche Charakter der ganzen weitläufigen Erzählung und die tatsächliche Bedeutung der gebrauchten Bilder klar genug hervor aus dem Wortlaut selbst, wie z. B. in V. 5 : « Ohola war *mir* untreu » (im Kontext ist es Jahwe, der spricht) ; V. 22 : « Darum, Oholiba, spricht *Jahwe Adonay* folgendermaßen ... » ; V. 30 : « weil du dich den Heiden preisgegeben und dich an ihren Götzen verunreinigt hast ... » usw.

Nun fragen wir aber : Wo im Hohen Liede findet man solche Andeutungen ? Mit keinem Wort wird da auch nur ein einziges Mal zu verstehen gegeben, *daß* es sich um eine Allegorie handelt, und *was* die vorgeführten Figuren in Wirklichkeit bedeuten sollen. Und deshalb müssen wir doch die Argumentation der Allegoriker aus diesen Stellen der Propheten wohl als ungenügend zurückweisen. Soweit der Vergleich des Hohen Liedes mit diesen Stellen überhaupt etwas beweist, möchten wir gerade das Gegenteil daraus schließen, nämlich, daß es beim Hohen Liede verfehlt ist, an eine Allegorie zu denken, *weil* das vermeintlich Beabsichtigte da nie, aber auch nie, durchschimmert.

Zum Abschluß dieser Erwägungen möchten wir noch bemerken, daß die Auffassung des Hohen Liedes als Allegorie sich verhältnismäßig leichter behaupten ließ in der vergangenen Zeit, die allgemein an *einem* bestimmten Verfasser festhielt und diesen Verfasser auch mit Namen nennen zu können glaubte. Ist der König Salomon der Verfasser dieses Büchleins, dann haben wir eine bestimmte, und zwar nach anderen alttestamentlichen Angaben, eine *gotterleuchtete* Persönlichkeit aufzuweisen als Träger der bewußten Absicht, in der immerhin etwas auffälligen Terminologie des Hohen Liedes eine Allegorie, oder gar eine allegorisch gehaltene Vorhersagung zu schreiben. Fällt aber die salomonische Verfasserschaft dahin, gibt man zu, daß das Hohe Lied keinen « Verfasser » im eigentlichen Sinne gehabt hat, sondern bloß einen *Sammler*, der dann dem Büchlein seine jetzige Gestalt gegeben hat, *wer* muß dann als tragendes Subjekt der allegorischen Absicht angenommen werden ? Um die Tragweite dieser Frage richtig hervorzuheben, erlauben wir uns zu wiederholen, was wir oben bereits gesagt haben : die Allegorie ist eine Kunstform, die nicht von ungefähr zustande kommen kann, ebensowenig als etwa eine Uhr oder ein Barometer. Sie gehört unbedingt zum « übertragenen Literalsinn » unserer Systematiker und muß mithin, wo sie in der Bibel vorliegt, vom menschlichen Hagiographen *beabsichtigt* gewesen sein.

## VI

Bei der Erklärung des Hohen Liedes kann und darf der katholische Exeget gewiß nicht Abstand nehmen von der in der Kirche von alters her bestehenden und immer wieder zu Tage tretenden Überzeugung, nach welcher das Hohe Lied etwas Höheres bedeutet, als aus dem einfachen Wortlaut hervorgeht. Dabei aber braucht man sich keineswegs auf die Hypothese der Allegoriker zu verpflichten, gegen die so mancherlei Gründe angeführt werden können. Man kann diese weitverbreiteten allegorischen Deutungen als solche ablehnen und trotzdem der uralten christlichen Auffassung und Auslegung dieses Büchleins gerecht werden. Man braucht die Augen nicht zu verschließen für die Erkenntnis, daß das Büchlein nach der Absicht seines Kompilators oder Bearbeiters wohl nichts anderes sein wollte als ein Textbüchlein für die Gäste oder für den Veranstalter einer Hochzeitsfeier im bukolischen Stile. Das Büchlein, wie es uns vorliegt, gibt uns wirklich keine Veranlassung, im Sammler oder Bearbeiter der Texte einen Mann sehen zu wollen, der

in den Schriften der Propheten Osee, Isaias, Jeremias oder Ezechiel sonderlich bewandert gewesen wäre, aber Braut- und Liebesliedchen hat er gekannt aus Nord und Süd, aus dem Ost- und Westjordanlande. Trotz alledem aber hat der Geist Gottes, der weht, wo er will, ihn selbst und sein Textbüchlein zu *seinen* eigenen Zwecken verwendet. Der Sachverhalt dürfte nämlich so liegen, daß wir beim Hohen Liede, statt an den übertragenen Literalsinn einer Allegorie, vielmehr zu denken haben an einen *geistigen* Sinn, an den « sensus mysticus » oder « sensus spiritualis » unserer Systematiker. Und damit : *nicht* an einen höheren Sinn, den der Hagiograph bewußt hineingelegt haben müßte, sondern an einen höheren Sinn, der dem darin behandelten *Objekte* nach Gottes höchsteigener Fügung innewohnte.

## VII

Über den *geistigen* oder *mystischen* Sinn der Heiligen Schrift sagt Papst Pius XII. in seiner Enzyklika « Divino afflante » folgendes : « Wie ... der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat. Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren ... Diesen geistigen Sinn also, den Gott selbst gewollt und angeordnet hat, sollen die katholischen Exegeten mit der Sorgfalt aufhellen und darlegen, die die Würde des Wortes Gottes fordert ; andere übertragene Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, mögen sie sich gewissenhaft hüten. »

Es wird sich wohl nicht ganz umgehen lassen, erst die theologische Lehre über den « sensus mysticus » oder « spiritualis » kurz zu erörtern. Nach dem hl. Thomas von Aquin ist der sogenannte « sensus mysticus », der nicht überall, aber doch an gewissen Stellen der Heiligen Schrift vorkommt, nicht eigentlich ein « sensus verborum », sondern vielmehr ein « sensus rerum » : ein *Sach*sinn also, oder *Ding*sinn, nicht ein *Wort*sinn ; ein Sinn, der seinen eigentlichen Sitz hat in Personen, Begebenheiten oder Sachen, von denen in der Heiligen Schrift die Rede ist [1].

[1] S. Th. p. I q. 1 a. 10 : « Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia (nämlich die Theologie, insoweit sie die Offenbarung der Heiligen Schrift als Grundlage benutzt), quod ipsae res significatae

So berichtet z. B. die Genesis vom Stammvater Adam, wie er von Gott erschaffen wurde als erster, als Haupt der gesamten Menschheit in ihrer natürlichen Abstammung. Diese Erzählung hat erstens einen Literalsinn, daneben aber, oder darüber hinaus, hat sie zu gleicherzeit einen geistigen Sinn, wie uns der hl. Paulus belehrt im 5. Kapitel des Römerbriefes und im 15. des ersten Korintherbriefes. Dieser geistige Sinn liegt nicht eigentlich in den Worten der Genesiserzählung, sondern vielmehr in der Sache, von der diese Erzählung berichtet, und im besondern in der Person Adams. Nämlich Adam selbst, wie er leibte und lebte, war, als Stamm- und Urvater der übrigen Menschheit, in sich selbst und wirklich, auf Grund einer diesbezüglichen Verfügung Gottes, eine Vorabbildung des Heilandes Jesus Christus, der der *zweite* Adam ist, der mystische Stamm- und Urvater aller derjenigen, die er gezeugt hat, nicht zum natürlichen, zeitlichen Leben, sondern zum übernatürlichen, ewigen Leben.

Im Buche Genesis lesen wir ebenfalls, wie der Erzvater Abraham mit seinen zwei Frauen, Sara und Hagar, je einen Sohn zeugte : Isaak und Ismael, und wie schließlich Ismael mit seiner Mutter aus dem Vaterhause vertrieben wurde. Auch hier haben wir es nach der Lehre des hl. Paulus mit einer Bibelstelle, oder vielmehr mit *Personen* und *Begebenheiten* zu tun, die einen geistigen Sinn in sich bergen. Die genannten Personen selbst : Ismael mit seiner Mutter Hagar und Isaak mit seiner Mutter Sara, trugen in sich selbst, durch eine besondere Fügung Gottes, eine symbolische Bedeutung ; sie waren in sich selbst und in ihrem Schicksal Vorabbildungen der Zukunft. Ismael, der Erstgeborene, aber aus der unfreien Hagar, der Verfolger seines Bruders, der schließlich mitsamt seiner Mutter aus dem Hause des Vaters ausgewiesen wurde, war eine Vorabbildung des Alten Bundes, den Gott einmal verwerfen sollte. Und der später, aber kraft einer besonderen Verheißung Gottes geborene Isaak, der Sohn der freien, ebenbürtigen Sara, der von seinem Bruder verfolgte, letztendlich aber der einzige Erbe seines Vaters, trug in sich selbst die Vorbedeutung des neuen, besseren Bundes Gottes mit der Menschheit, den Gott für die Zukunft in Bereitschaft hatte. So nach der Lehre des hl. Paulus im 4. Kapitel des Galaterbriefes.

per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res, significatae per voces, res alias significant, dicitur sensus spiritualis. »

Es gibt also in der Heiligen Schrift Teile, die außer ihrem Literalsinn, es möge das ein « sensus literalis proprius » oder « improprius » sein, noch einen anderen, einen *mystischen* oder *geistigen* aufweisen. Und dieser Sinn liegt *nicht* in den vom menschlichen Schriftsteller gebrauchten Worten, sondern in den erwähnten Personen, Sachen oder Begebenheiten. Mit *diesem* Sinne hat, wo er vorhanden sein sollte, der Hagiograph nichts zu tun und er braucht davon gar keine Ahnung zu haben. Man hat bei der Exegese der Heiligen Schriften im Laufe der Jahrhunderte und bis in die neuesten Zeiten hinein, mit dem geistigen Sinn der Bibelbücher gar vielen Unfug getrieben. Dieser Gefahr ist aber leicht vorzubeugen, wenn man ausgeht vom Prinzip, daß ein wirklicher « sensus spiritualis » nur dort angenommen werden soll, wo er aus einer der beiden Quellen der Offenbarung, nämlich aus der Heiligen Schrift oder aus der göttlichen Überlieferung, annehmbar gemacht werden kann.

Ist es nun möglich aus den Offenbarungsquellen aufzuzeigen, daß der Herrgott, der nicht nur mit Worten, sondern auch mit Sachen reden kann, von Anfang an in das naturgegebene, menschliche Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern einen geheimen, höheren Sinn gelegt hat ? Wir glauben es, wie es offenbar auch der hl. Paulus geglaubt hat bei seiner Deutung von Gen. 2, 44 im Briefe an die Ephesier 5, 32.

Das menschliche Liebesverhältnis zwischen den beiden Geschlechtern ist etwas großes in sich ; es wurde im Neuen Bunde sogar durch ein eigenes Sakrament geheiligt. Es versinnbildet von alters her das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch. Gott liebt die menschliche Seele, wie der Mann seine Frau. Und die menschliche Seele soll unter allen Umständen treu zu ihrem Herrgott halten, wie die Geliebte zu ihrem Geliebten. Wird die Menschenseele ihrer von vornherein bestehenden Beziehung zu Gott nicht gerecht, dann ist das wie geistlicher Ehebruch oder Hurerei. Von dieser gottgewollten, höheren Bedeutung der geschlechtlichen Liebe aus verstehen wir die verschiedenen Aussprüche der gotterleuchteten Propheten, bei denen das natürliche Liebesverhältnis zwischen Mann und Weib wiederholt auftritt als Symbol der Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Die unerfreulichen Erfahrungen, die der zartfühlende Prophet Osee mit seiner Gomer bat Diblaim erlebt hatte, waren nicht nur furchtbare Realitäten, die ihn selbst und sein persönliches Schicksal betrafen. Darüber hinaus waren sie ein wirkliches Abbild dessen, was Jahwe sozusagen erlebte an seinem geliebten Israel. Der große Schmerz, den die Untreue seiner Ehefrau dem Ehemanne Osee bereitet hatte, machte ihm sozusagen den tiefen Schmerz

verständlich, den Jahwe über die Untreue Israels erleben mußte. Die aus mehreren alttestamentlichen Propheten bereits angeführten Stellen zeigen, daß im besonderen der Vergleich zwischen *Götzendienst* und sexueller Untreue des Eheweibes ein sehr gebräuchliches Thema gewesen sein muß in der prophetischen Predigung der vorexilischen Zeit. Außer an den bereits genannten, klingt das gleiche Motiv auch noch an anderen Stellen durch, wie bei Osee 4, 5 oder Jeremias 3, 6-10 und 5, 7. Es hat auch seinen Niederschlag gefunden in der religiösen Gesetzgebung, in der Geschichtsschreibung wie in den Psalmen, in einem sehr merkwürdigen Gebrauch des Verbums זנה (eigentl. : Hurerei treiben) im bildlichen Sinne für : « Götzendienst treiben », insoweit die Verehrung fremder Götter eine Untreue Jahwe gegenüber darstellt.

Auch im Neuen Testament finden wir öfters Anspielungen auf diesen höheren Sinn von Liebe und Ehe unter den Menschen. Er wird bekannt vorausgesetzt in den Worten des Täufers Jo. 3, 29, in den Jesusworten von Matth. 9, 15, wohl auch im Gleichnis der törichten Jungfrauen, Matth. 22, 1-14. Der hl. Paulus bezieht das alte wohlbekannte Symbol in näherer Präzisierung auf die Christusverbundenheit der Gläubigen. Er hat die Gemeinde von Korinth als eine reine Jungfrau Christus dem Herrn anverlobt, 2 Kor. 2, 11. Er entwickelt seine diesbezüglichen Ansichten noch näher in seinem Briefe an die Ephesier 5, 23-32, in einem Abschnitt, den die Liturgie unserer Kirche sehr sinnvoll aufgenommen hat in das Formular der Messe für Bräutigam und Braut : « Ihr Frauen, seid euern Männern untergeben wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt ist der Kirche, er, der Erlöser seines Leibes ! Wie nun aber die Kirche Christus untertan ist, so sollen es auch die Frauen ihren Männern sein in allem. Ihr Männer, liebet eure Frauen wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, nachdem er sie durch das Wasserbad mit dem Worte geheiligt hat, um so selbst die Kirche in herrlicher Gestalt vor sich hinzustellen als eine, die weder Makel noch Runzel oder etwas Derartiges hätte, sondern heilig und untadelig soll sie sein. Gleicherweise haben die Männer die Pflicht, ihre eigenen Frauen zu lieben als ihre eigenen Leiber : wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst ! Ist doch niemand je seinem eigenen Leibe feind gewesen, sondern man pflegt ihn und hegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Sind wir doch Glieder seines Leibes ! 'Deswegen wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die zwei werden ein Leib sein.' Dieses Geheimnis ist groß ; ich sage

aber : in Bezug auf Christus und auf die Kirche. Übrigens, auch unter euch soll jeder einzelne seine Frau so lieben wie sich selbst ; die Frau aber soll vor dem Manne Ehrfurcht haben. »

Der hl. Paulus, der auch sonst für solche Geheimnisse Gottes im Alten Testament ein scharfes Auge besaß, *muß* mit seiner Deutung von Gen. 2, 24 im geistigen Sinne wohl recht gehabt haben. Eine Auffassung, die sich so durch die ganze Heilige Schrift und bis zum Ende der Geheimen Offenbarung (vgl. Apok. 21, 9 ff.) hindurch zieht, *muß* in theologischer Schau wohl etwas mehr sein als ein kühnes, wir möchten fast sagen : etwas vermessenes, von einem unglücklichen Ehemanne des 8. Jahrhunderts vor Christus erstmals erfundenes Gleichnis ! Wir glauben vielmehr mit Paulus an eine gottgewollte und beim Anfang aller Menschengeschichte schon zu Tage tretende, der menschlichen Erotik selbst zutiefst *wirklich* innewohnende Bedeutung, wodurch dieses sich auf Erden immer und immer wieder anspinnende und in ungezählten Menschenpaaren sich immer neu entwickelnde Verhältnis in Wirklichkeit ist und bleibt : eine Abbildung der ewigen Liebe Gottes für seine menschlichen Geschöpfe. Und damit auch — in den Büchern des Alten Testamentes — eine Vorabbildung der Liebe Christi für seine Kirche.

## VIII

Versuchen wir nun von dieser Grundlage aus eine Erklärung des Hohen Liedes, dann vereinfacht sich gar vieles. Wir brauchen uns nicht der Erkenntnis zu verschließen, daß das Hohe Lied eine ziemlich späte Sammlung von Hochzeits- und Liebesliedern ist, deren einzelne Stücke aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Teilen Palästinas stammen, eine Sammlung, die also keinen eigentlichen « Verfasser » gehabt hat, dem man irgendwelche tiefversteckte, in sich hier so unwahrscheinliche Absichten zuschreiben könnte. Wir brauchen nirgends auf die wunderlichen Symbole in zweiter Potenz zurückzugreifen, welche die Allegoriker, wollen sie ihre Hypothese theoretisch unterbauen — eine Mühe, die man sich in ihren Kreisen freilich nicht immer zu geben pflegt — an sehr vielen Stellen des Hohen Liedes annehmen müssen. In der Terminologie unserer Systematiker können wir unsere Prinzipien für die Auslegung des Hohen Liedes so zusammenfassen : Das Hohe Lied hat erstens einen *Literalsinn*, der, wie in anderen Bibelbüchern auch, und namentlich in anderen *poetischen* Bibelbüchern, gelegentlich als « sensus literalis proprius », gelegentlich als « sensus literalis impro-

prius » oder « translatus » auftritt. Als « sensus literalis proprius », z. B. wenn das Mädchen 2, 6 sagt :

> « Seine Linke ruht unter meinem Haupte
> und seine Rechte umfaßt mich »

als « sensus literalis improprius », z. B. wenn der Liebhaber sagt 4, 12 :

> « Ein gesperrter Garten bist du,
> meine Schwester-Braut,
> eine versiegelte Quelle. »

Dasjenige, was — bald im eigentlich buchstäblichen Sinne, öfters aber in wechselnder Bildersprache — im Hohen Liede besungen wird, ist immer nur dieses eine : die geschlechtliche Liebe. Diese geschlechtliche Liebe aber ist eine Naturerscheinung, die in sich selbst einen höheren Sinn trägt : einen « sensus mysticus » oder « spiritualis ». Nach diesem Dingsinn ist sie das gottgewollte Abbild der ungeschlechtlichen höheren Liebe zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Ansätze zur Erklärung des Hohen Liedes in diesem geistigen oder mystischen Sinn findet man schon bei den altchristlichen Auslegern des Liedes, namentlich bei denjenigen, die, wie man das vom wirklichen Exegeten verlangen darf, immer ein offenes Auge behielten für den « sensus literalis proprius » *auch* im Hohen Liede. Und das sind schließlich, wie uns scheinen will, nicht so ganz wenige. Nur hat es bei den Auslegern dieser Kategorie manchmal an Folgerichtigkeit gefehlt und mancher hat sich bei der Erklärung der Einzelabschnitte doch wieder in die Allegoristik hineinziehen lassen. Deshalb wäre es keine leichte Aufgabe, die Geschichte der wirklich « mystischen » oder « geistigen » Auffassung des Hohen Liedes zu schreiben, soweit sie sich von der « allegorischen » prinzipiell unterscheidet. Ich habe eine solche Untersuchung gelegentlich schon als Thema für eine Doktorarbeit vorgeschlagen, aber bisher noch keinen gefunden, der sich an diese Aufgabe herangetraut hat. Die Schwierigkeit des Themas wird vergrößert durch die vielfach schwankende Terminologie der früheren Exegeten. Der Gebrauch der Ausdrücke « Allegorie » und « geistiger » oder « mystischer » Sinn war viele Jahrhunderte hindurch nicht eindeutig festgelegt. Unter « sensus allegoricus » versteht man im Mittelalter manchmal eine Abart des « geistigen » oder « mystischen » Sinnes, diejenige nämlich, welche sich auf *Glaubenswahrheiten* bezieht. So im bekannten Distichon :

> « Litera gesta docet, quid credas *allegoria*,
> moralis quid agas, quo tendas anagogia »,

wozu P. VINZENZ ZAPLETAL in seiner Hermeneutik bemerkt : « Noluerunt tamen scholastici hisce verbis quattuor sensus admittere, quia tres ultimi ad unum *spiritualem* pertinent » und verweist dabei auf den hl. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 10, der tatsächlich spricht von « sensus allegoricus vel typicus » und dann unter dem Ausdruck « sensus allegoricus » einen Sinn versteht, der nicht von Menschen, sondern von Gott allein in die *Dinge*, nicht in die *Worte* hineingelegt worden ist. Auch umgekehrt scheinen mir andere, die von « sensus mysticus » oder « sensus spiritualis » reden, darunter wenigstens gelegentlich auch dasjenige zu verstehen, was der *Hagiograph* in verhüllter Weise oder in geheimnisvoller Bildersprache angedeutet hätte : einen *Wortsinn* also und nicht einen *Sachsinn*.

Jedenfalls hat sogar ein Mann wie Origenes, ohne den höheren Sinn des Hohen Liedes irgendwie zu leugnen oder zu schmälern, es *auch* im buchstäblichen Sinne verstanden als ein « Epithalamium » oder ein « amatorium drama ». Und solche Auffassungen vom Literalsinn des Hohen Liedes sind die Jahrhunderte hindurch nie *ganz* verschwunden.

Gegen die meisten Auslegungen des Hohen Liedes, wie wir sie seit der patristischen Periode, im Mittelalter und bei so vielen katholischen Exegeten bis in die Neuzeit hinein finden, haben wir schließlich nur *eines* einzuwenden, nämlich daß die Ausleger für einen « sensus literalis improprius », also für einen *Wortsinn*, gehalten haben, was nach unserer Auffassung in Wirklichkeit ein « sensus mysticus », also ein *Sachsinn* war. Die Auslegungen selbst können, wenn auch nicht zum größeren, so doch zum *wichtigeren* Teil beibehalten bleiben ; nur werden sie theoretisch auf eine andere Grundlage gestellt. Bedeutet das im Hohen Liede geschilderte Liebesverhältnis als Naturerscheinung objektiv in sich selbst das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch, dann ist es vollauf berechtigt bei der Erklärung des Büchleins erstens einmal zu verweilen bei diesem Verhältnis, wie es bereits in Erscheinung tritt im Alten Bunde mit seinem Hauptgebote : « Höre, Israel ! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist *einer !* Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft ! » Weiter ist es auch berechtigt aufzuzeigen, wie dieses Liebesverhältnis von seiten Gottes seine Bekrönung findet im Neuen Bund, bei der Menschwerdung oder bei der Gründung der Kirche, die nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Paulus die Braut Christi ist. Und wollen wir die Auswirkungen dieses Verhältnisses weiter verfolgen, so wird man mit den Mystikern auch verweilen dürfen bei der Vereinigung Christi, oder bei der Ver-

einigung der gesamten Trinität mit der Seele des individuellen Menschen, der in und aus der Gnade Gottes lebt. Und mit unseren Mariologen bei dem ganz besonderen Verhältnisse Gottes zur höchstbegnadeten Menschenseele, die es nach der Seele Jesu Christi in der Kirche jemals gegeben hat : zur Seele der allerheiligsten Jungfrau Maria. Wir brauchen bei alledem noch gar nicht an erster Stelle zu denken an den sogenannten « sensus accomodatus » unserer Systematiker ; wir würden hier in vielen Fällen eher sprechen von einem vollberechtigten « sensus consequens ».

Und so dürften schließlich auch unsere vielen und hervorragenden Allegoriker im Laufe der Jahrhunderte doch viel Wertvolles zu Tage gefördert haben, das bei einer einigermaßen erschöpfenden Erklärung des Hohen Liedes im mystischen Sinne noch heute verwertet werden kann.