



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Das Hohelied der Liebe unter dem Aspekt der Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II.

Ein Versuch anhand der Sakramentalität der Ehe aus der Theologie des Leibes die
allegorische und profane Deutung zusammenzulesen.

Verfasserin

Mareike Sornek, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 793

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Religionspädagogik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dipl.-Theol. Dr. Ludger Schwienhorst-
Schönberger, Bakk.

Vorwort

Die Theologie des Leibes von Papst JOHANNES PAUL II. hat mich in den letzten Jahren aufgrund meiner journalistischen Arbeiten neben dem Studium immer wieder begleitet und fasziniert. Es war deshalb sehr erfreulich für mich, mich auch im Zuge meiner Masterarbeit näher mit den Gedanken des Papstes auseinandersetzen zu dürfen. Anhand ihrer habe ich das Hohelied der Liebe untersucht, welches mich ebenfalls stark interessiert hat, wie auch viele andere Bücher des Alten Testaments. Mein Dank gilt von daher besonders meinem Betreuer Herrn Prof. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, der mir das Thema näher gebracht und mich in meiner Arbeit unterstützt hat. Für viele Impulse und Gespräche möchte ich auch Pater George ELSEBETT danken, der mir geholfen hat, die Theologie des Leibes tiefer zu verstehen.

Desweiteren möchte ich meiner Familie danken, die mir mein Studium ermöglicht hat und meinen Freunden und Freundinnen, die mich auf diesem Weg begleitet haben. Namentlich nennen möchte ich Andrea LENTNER und Vivian PERDOMO-REYES.

Anmerken möchte ich, dass ich in meiner Arbeit auf eine gegenderte Sprache verzichtet habe, da es den Schreib- wie auch den Lesefluss meiner Meinung nach stört. Deshalb möchte ich vorab ausdrücklich darauf hinweisen, dass die weibliche Form in der männlichen Form mitgemeint ist.

Wien, im August 2014

Mareike SORNEK

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
1. Einleitung	7
1.1 Inhaltlicher Aufbau und Methode	9
2. Das Hohelied im Spiegel der allegorischen und wörtlichen Auslegung	10
2.1 Begriffsdefinition	10
2.2 Überblick der Auslegungsgeschichte	12
2.3 Die im Hohelied selbst angelegte Deutungsvielfalt	14
2.4 Die allegorische und wörtliche Auslegung im Anfang der Auslegungsgeschichte	20
2.5 Zwischenbilanz	25
3. Der Begriff <i>Sakrament</i> in der Theologie des Leibes	26
3.1 Das Sakrament der Schöpfung	26
3.1.1 Der Leib als Sakrament.....	26
3.1.1.1 Sichtbarmachung des Geistlichen.....	27
3.1.1.2 Sichtbarmachung des Göttlichen.....	30
3.1.2 Der Leib in der Dimension des Geschenks	33
3.2 Zwischenbilanz	36
3.3 Das Sakrament der Erlösung	36
3.3.1 Die Verschleierung der bräutlichen Bedeutung des Leibes durch die Sünde.....	36
3.3.2 Die Identität und Kontinuität des ersten und zweiten Bundes.....	40
3.3.3 Die Ehe in Analogie zur <i>Vermählung</i> Christi mit der Kirche	41
4. Das Hohelied unter dem Aspekt der Sakramentalität der Ehe	47
4.1 Die Sprache des Leibes im Hohelied	47
4.1.1 Die im Hohelied beschriebene Liebe als eine eheliche Liebe	47
4.1.2 Eros und Ethos	51
4.2 Hohelied als Weiterentfaltung der Genesis	54
4.2.1 Im Spiegel der Theologie des Leibes.....	54
4.2.2 Im Spiegel der Bibelwissenschaft.....	60
4.3 Der sich übersteigen wollende Eros	62
4.4 Die Hoheliedauslegungen unter dem Aspekt der Theologie des Leibes	65
4.4.1 Das wörtliche Verständnis	66
4.4.2 Das geistig- allegorische Verständnis.....	68
4.4.3 Die Bedeutung des Gebets in der Theologie des Leibes.....	70
4.5 Abschluss	72
5. Allgemeines Abkürzungsverzeichnis	74
6. Bibliographie	74

7. Abstract	76
8. Lebenslauf	78

1. Einleitung

Von 1979 bis 1984 befasste sich Papst JOHANNES PAUL II. in insgesamt 133 Mittwochskatechesen mit dem Thema Leiblichkeit und Sexualität – der sogenannten „Theologie des Leibes“, auf dessen Kerngedanken ich kurz eingehen möchte:

Papst JOHANNES PAUL II. nennt es eine Theologie des Leibes, da er den Leib oder anders ausgedrückt den Körper in das Zentrum seiner Betrachtungen stellt und zwar den Körper in seiner Sexualität als Mann und als Frau. In Gen 1,27 heißt es, dass Mann und Frau als Abbilder Gottes geschaffen sind. Abbilder Gottes sind sie jedoch nicht nur auf unsichtbare Weise, sondern gerade durch den eigenen Körper. Die Körperlichkeit von Mann und Frau erhält in der Theologie des Leibes eine so entscheidende Bedeutung, dass der Papst sogar von dem Leib als Sakrament spricht, da er „das Unsichtbare sichtbar macht, das Geistliche und das Göttliche“¹. Dies bedeutet, dass der Leib auf der einen Seite den Menschen in der Welt vergegenwärtigt und auf der anderen Seite die Liebe Gottes sichtbar macht. Die Liebe Gottes äußert sich im Menschen darin, dass er ihn zu seinem Abbild geschaffen hat und damit zu einem zur Liebe fähigen Wesen. Von daher ist der Mensch nicht so sehr in seinem Alleinsein Abbild Gottes, sondern vielmehr im Augenblick der personalen Gemeinschaft, die Mann und Frau bilden². In dem Sinn, dass Mann und Frau in der Einheit auf besondere Weise die Liebe Gottes widerspiegeln, spricht Papst JOHANNES PAUL II. von der Ehe als Sakrament. Wie bereits gesagt, macht der Körper nicht nur das Göttliche, sondern auch das Geistliche des Menschen sichtbar, d.h. dass der Mensch sich durch seinen Körper ausdrückt, so auch seine Liebe. Von daher gilt es für den Papst nun jene Sprache des Leibes zu entschlüsseln, die Ausdruck der Liebe ist, die er *die in Wahrheit wiedergelesene Sprache des Leibes* nennt. In der Wahrheit ist sie allerdings nur dann, wenn sie Abbild der Liebe Gottes ist, die sich dem Menschen im Laufe der Geschichte auf vielfältige Weise gezeigt hat und in Christus offenbar geworden ist. Somit lässt sich also ein Rückschluss von der göttlichen auf die menschliche Liebe durchführen, da nämlich die Liebe Gottes zum Menschen als Quelle und Vorbild für die zwischenmenschliche Liebe und somit automatisch auch für die Sprache des Leibes verstanden werden kann. Andersherum kann jedoch auch die menschliche auf die göttliche Liebe verweisen, da Gott selbst sie als sein Abbild geschaffen hat.

Zu Beginn seiner Betrachtungen geht Papst JOHANNES PAUL II. zurück zum Anfang, d.h. zu den ersten zwei Kapiteln der Genesis und analysiert jene Sprache des Körpers, die noch nicht von der Sünde beeinflusst ist und somit im Willen des Schöpfers steht. In

¹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes. Mittwochskatechesen von 1979-1984, herausgegeben und eingeleitet von Norbert und Renate MARTIN, Kisslegg³ 2011, S. 169.

² vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 120.

dieser Sprache des Körpers, die noch ganz von der Liebe geprägt ist, offenbart sich Gott, oder anders ausgedrückt, jene Sprache kann den Weg zu Gott zeigen. Papst JOHANNES PAUL II. sieht diese Sprache jedoch nicht als eine solche an, die für den heutigen Menschen (er nennt ihn in seinen Ausführungen den geschichtlichen Menschen) unerreichbar bleibt.

„In seinen Überlegungen besitzt ‚der Anfang‘ nicht nur eine geschichtliche Dimension als Zeitpunkt [, der nach dem Sündenfall irrelevant geworden ist]. Der Anfang steht gewissermaßen auch über dem Lauf der Geschichte und wirkt in jeden Teil von ihr hinein. Der Anfang beschreibt die Urfahrungen des Menschseins und ruft damit jene Erfahrungen in Erinnerung, die jedem Menschen zutiefst zu eigen [*sic*] sind. Genesis beschreibt das Ur-Menschliche, das, was trotz aller Entstellung und Verletzung am Anfang jeder authentischen menschlichen Erfahrung steht, wobei der erste Mensch einfach als Paradigma des Menschseins überhaupt zu verstehen ist und seine Erfahrungen gewissermaßen in jedem Menschen wiederzufinden sind.“³

Es wird also deutlich, dass sich auch der geschichtliche Mensch in Genesis wiederfinden kann. Papst JOHANNES PAUL II. stützt sich hier auf die Worte Jesu, der im Streitgespräch mit den Pharisäern selbst auf den Anfang verwiesen hat (vgl. Mt 19,3ff.; Mk 10,2 ff.). Des Weiteren ruft Jesus das menschliche Herz in der Bergpredigt (vgl. Mt 5,8;27-28) zur Umkehr auf und somit dazu, zu jener anfänglichen Reinheit zurückzukehren, von der das Buch Genesis spricht. Dass der Mensch jedoch wieder fähig ist, Abbild der Liebe Gottes zu werden, schafft er nicht aus sich heraus, sondern aufgrund der Erlösung Christi, die sich auf die gesamte Schöpfung, d.h. auch auf die menschlich gesehen bereits vergangene Zeit, auswirkt.

In meiner Masterarbeit möchte ich nun einen Aspekt der Theologie des Leibes, nämlich die Sakramentalität der Ehe, herausgreifen und anhand ihrer das Hohelied der Liebe untersuchen. Im Zuge seiner Betrachtungen zur Sakramentalität der Ehe macht Papst JOHANNES PAUL II. deutlich, dass die menschliche Liebe zwischen Mann und Frau nicht losgelöst von der Liebe Gottes zum Menschen betrachtet werden kann. Dieser Gedanke ist, wie bereits oben angeführt, für die Theologie des Leibes zentral und auch für das Hohelied der Liebe interessant, welches innerhalb der Auslegungsgeschichten zwei wesentliche Deutungsmöglichkeiten erfahren hat: Die wörtliche und allegorische Deutung. Während die allegorische Deutung hinter dem Wortlaut einen tieferen, geistigen Sinn sucht, legt die historisch-kritische Exegese den Text des Hoheliedes dem Wortlaut nach aus, d.h. versucht das Hohelied genau so zu verstehen, wie es im Text geschrieben steht. Wird das Hohelied also wörtlich verstanden, spricht es von einer menschlichen Liebe zwischen Mann und Frau, wohingegen es allegorisch ausgelegt

³ ELSBETT, George, Leiblichkeit & Sexualität. Ein Blick in die Tiefe, Köln-Deutz 2014, S. 14.

eben nicht die menschliche Liebe meint, sondern die Liebe zwischen Gott und seinem Volk Israel, Christus und seiner Kirche oder Ähnliches.

Ziel der Arbeit soll es sein aufzuzeigen, dass aufgrund der Überlegungen aus der Theologie des Leibes beide Deutungsweisen, d.h. die wörtliche und allegorische, zusammengelesen werden können. Im wörtlichen Sinn spricht das Hohelied der Liebe, wie bereits schon gesagt, von einer Liebe zwischen Mann und Frau, die ihren Ausdruck durch den Körper findet. Papst JOHANNES PAUL II. macht in seinen Katechesen speziell zum Hohelied deutlich, dass es sich hier um eine in der Wahrheit wiedergelesene Sprache des Leibes handelt. Ausgehend von seinen weiteren Gedanken zur Theologie des Leibes lässt sich zeigen, dass eine solche Sprache des Leibes stets auf die Wahrheit verweist, der sie entstammt. Eine Reduzierung der Liebe auf das rein menschliche würde die Liebe verkürzen, d.h. nicht in der Größe erkennen, was sie ist, nämlich Abbild Gottes. Darüberhinaus würde die Liebe ohne die göttliche Liebe ihren Bedeutungsinhalt verlieren und quasi im „luftleeren Raum“ hängen.

1.1 Inhaltlicher Aufbau und Methode

Die Arbeit gliedert sich in drei Bereiche. Im ersten Teil dieser Arbeit soll näher auf die Auseinandersetzung, ob das Hohelied der Liebe wörtlich oder allegorisch zu verstehen ist, eingegangen werden. Im Zuge dessen möchte ich die verschiedenen Kommentare zum Hohelied betrachten und anhand ihrer einen Überblick des Forschungsstandes geben. Maßgebend dabei sind unter anderem besonders der Kommentar von Yair ZAKOVITCH, Meik GERHARDS und Othmar KEEL. Sowohl für den ersten wie auch den dritten Teil meiner Arbeit ist eine intensive Lektüre des Hoheliedes ebenfalls wichtig.

Im Anschluss daran soll in einem zweiten Teil mit Rückgriff auf die Theologie des Leibes von Papst JOHANNES PAUL II. der Begriff *Sakramentalität* dargelegt werden. Ausgangspunkt für diese Ausarbeitung sind die Mittwochskatechesen des Papstes, welche er von 1979 bis 1984 gehalten hat und von Norbert und Renate MARTIN herausgegeben wurden.

In einem dritten Teil möchte ich das Hohelied der Liebe unter dem Aspekt der *Sakramentalität* des Leibes untersuchen, wobei ich den ersten Teil mit dem zweiten Teil verknüpfe. Darüber hinaus werde ich auch auf die Katechesen eingehen, die Papst JOHANNES PAUL II. explizit über das Hohelied gehalten hat, da diese für eine Zusammenschau wichtig sind.

Meine Arbeit ist damit sowohl exegetisch, systematisch wie auch vergleichend.

2. Das Hohelied im Spiegel der allegorischen und wörtlichen Auslegung

„In der Auslegungsgeschichte des Hoheliedes stehen sich zwei unterschiedliche Wissenskulturen gegenüber: Die eine vertritt ein *geistig-allegorisches*, die andere ein *historisch-wörtliches* Verständnis.“⁴ Im folgenden Teil der Arbeit soll auf diese zwei Grundpositionen näher eingegangen werden, wobei zunächst beide Verständnisse begrifflich erläutert werden sollen, um im Anschluss daran einen Blick auf die Auslegungsgeschichte und auf die im Hohelied selbst angelegte Deutungsvielfalt zu werfen. Im Zuge dieser Betrachtungen soll versucht werden, beide Positionen in ihren Kerngedanken gegenüberzustellen und zu zeigen, dass eine strikte Trennung beider nicht leicht vorzunehmen und eher künstlich ist.

2.1 Begriffsdefinition

Während die allegorische Deutung hinter dem Wortlaut einen tieferen, geistigen Sinn sucht, legt die historisch-kritische Exegese den Text des Hoheliedes dem Wortlaut nach aus, d.h. versucht das Hohelied genau so zu verstehen, wie es im Text geschrieben steht. Wird das Hohelied also wörtlich verstanden, spricht es von einer menschlichen Liebe zwischen Mann und Frau, wohingegen es allegorisch ausgelegt eben nicht die menschliche Liebe meint, sondern die Liebe zwischen Gott und seinem Volk Israel, Christus und seiner Kirche oder Ähnliches.

Nach Hans-Josef KLAUCK, der sich mit der Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten auseinandergesetzt hat,

„konstituiert [die Allegorie] keine eigene Gattung, sondern geht mit den verschiedensten Gattungen (...) eine mehr oder minder enge Verbindung ein. Ihr Effekt besteht darin, daß sie den Texten eine symbolische Dimension verleiht. Ein wichtiges Aufbauelement des Allegorischen sind Metaphern jeglicher Art, besonders konventionalisierte Metaphern“⁵,

d.h. Metaphern, die aus dem herkömmlichen Umfeld der Adressaten entnommen und ihnen somit vertraut sind.

⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied im Spiegel der alttestamentlichen Wissenschaft, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), Das Hohelied der Liebe. Theologische und spirituelle Zugänge, St. Ottilien 2012, S. 26f.

⁵ KLAUCK, Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten: Neutestamentliche Abhandlungen, Band 13, Münster² 1986, S. 354.

Indem KLAUCK darüber hinaus die Allegorie als einen Modus der Textproduktion⁶ bezeichnet, verortet er die Allegorie auf die Seite des Autors des Textes selbst. Besonders jedoch der Blick auf die Hoheliedauslegung zeigt, dass KLAUCK'S Annahme nicht pauschal auf alle Allegorien zutrifft. Dass ein Text auch unabhängig von der Intention des Autors eine wissenschaftlich begründete allegorische Auslegung erfahren kann, zeigen die Exegeten, die das Hohelied nicht als ursprüngliche Allegorie auffassen und trotzdem allegorisch auslegen. Nach KLAUCK wäre dies eine Allegorese, die er ablehnen würde. Unter einer Allegorese wird allgemein die allegorische Auslegung eines Textes verstanden, die sekundär geschieht, d.h. nicht durch den Autor, sondern durch den Ausleger. Inwieweit diese jedoch abzulehnen ist, hängt davon ab, wie sie sich begründet.

Wissenschaftlich und begründbar bleibt die allegorische Auslegung dann, wenn sie zum einen textimmanente Voraussetzungen für eine allegorische Auslegung herausarbeitet (worin diese im Bezug auf das Hohelied bestehen, s. unter Punkt 2.3), zum anderen den biblischen Text im Kontext der gesamten Heiligen Schrift liest und so intertextuelle Bezüge herstellt, die eine allegorische Lesung nahe legen, des Weiteren den jeweiligen situativen Kontext⁷ untersucht, aus dem heraus sich ebenfalls eine Allegorie bedingen kann und zuletzt außerbiblische Quellen der jeweiligen Zeit zu Rate zieht, die ebenfalls Aufschluss über den Gebrauch möglicher Bildsprache geben können.

Neben all diesen Komponenten sollte eine wissenschaftliche Untersuchung des Hoheliedes, unabhängig davon, ob sie das Hohelied wörtlich oder allegorisch versteht, die Auslegungsversuche der Tradition näher betrachten. Desto länger sich eine Deutung im Laufe der Geschichte gegenüber anderen behauptet hat, desto ernsthafter und sorgfältiger sollte diese untersucht werden.

Einer der Hauptkritikpunkte, gegenüber dem sich die Allegorie behaupten muss, ist der, dass sie zur Willkür neige. So wirft Othmar KEEL, Verfechter eines ausschließlich wörtlichen Verständnisses des Hoheliedes, der allegorischen Deutung vor, zu „willkürlichen, unbefriedigenden und häufig himmelschreiend grotesken Resultaten“ zu gelangen und fügt hinzu: „Wenn je zwei Allegoristen zur gleichen Deutung eines Verses kommen, dann nur, weil sie einander abgeschrieben haben.“⁸ Meik GERHARDS, der sich in jüngerer Zeit wieder für die allegorische Deutung ausgesprochen hat, gibt daraufhin zu bedenken, dass dieser Einwand mit Sicherheit für manche Auslegungen ernst zu nehmen ist, jedoch nicht pauschal auf alle allegorischen Auslegungen zutrifft.

⁶ vgl. KLAUCK, Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, S. 354.

⁷ Eine Allegorie ergibt sich aus dem situativen Kontext dann, wenn die „sprachliche Äußerung mit der außersprachlichen Situation in Deckung zu bringen“ ist: s. KLAUCK, Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, S. 354.

⁸ KEEL, OTHMAR, Das Hohelied: Zürcher Bibelkommentare, SCHMID, Hans Heinrich (Hg.)/ SCHULZ, Siegfried (Hg.), Zürich² 1992, S.16f.

Ebenso wie es auch für die historisch-kritische Exegese wichtig ist, wissenschaftlich zu arbeiten, hat dieser Anspruch auch für die allegorische Auslegung zu gelten.⁹ Sofern dieser jedoch umgesetzt wurde, hat auch die allegorische Auslegung durchaus ihre Rechtfertigung. Es gilt KEEL also in dem Sinn zuzustimmen, dass sowohl die allegorische wie auch die historisch-kritische Auslegung wissenschaftlich und damit nachvollziehbar bleiben muss, fern ab von jeglicher Willkür.

2.2 Überblick der Auslegungsgeschichte

Die Auseinandersetzung, ob das Hohelied allegorisch oder wörtlich zu verstehen sei, reicht weit zurück und durchzieht und prägt die Auslegungsgeschichte des Hoheliedes bis heute. Ein Blick auf diese zeigt, dass die allegorische Leseart sowohl in der jüdischen wie auch in der christlichen Tradition bereits sehr früh und für eine lange Zeit die Vorherrschende war bzw. im Judentum noch immer ist. Die jüdische Tradition versteht das Hohelied in einem geistig-allegorischen Sinn und sieht in der Liebesbeziehung von Mann und Frau ein Sinnbild für die Liebesbeziehung Jahwes zu seinem Volk Israel. Diese Beziehung konkretisiert sich in der Geschichte Israels, weswegen die jüdische Tradition aus dem Hohelied ihre Heilsgeschichte mit Jahwe herausliest.¹⁰ In diesem Sinn wird das Hohelied im Judentum noch heute am ersten der Wallfahrtsfeste, dem Pessachfest, im Synagogengottesdienst gelesen.

Auch in der christlichen Tradition blieb die allegorische Deutung lange Zeit vorherrschend, wobei der geistige Sinn unterschiedlich transformiert wurde. Im Laufe der frühen Kirchengeschichte haben sich drei allegorische Interpretationsansätze herausentwickelt. „Das erste Zeugnis einer Umbiegung der jüdischen allegorisierenden Deutung ins Christliche findet sich bei HIPPOLYTUS VON ROM († 235 n. Chr.)“¹¹, der das Hohelied in einem ekklesiologischen Sinn versteht. Für ihn steht der Bräutigam sinnbildlich für Christus, der in einer Liebesbeziehung zu seiner Braut, der Kirche, steht. Ein weiterer früher und wichtiger Vertreter der christlich-allegorischen Auslegung ist ORIGENES († 253/54 n. Chr.), der nicht nur den ekklesiologischen Sinn vertieft, sondern auch noch von einem mystischen Sinn spricht. Die Braut ist nicht mehr nur Sinnbild für die Kirche, sondern auch für die einzelne menschliche Seele, die sich mit dem Wort Gottes, dem *logos*, vermählt. Einer der ersten Vertreter einer mariologischen Deutung ist AMBROSIUS VON MAILAND († 397 n. Chr.), der „die Braut des Hohenliedes

⁹ vgl. GERHARDS, Meik, Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung: Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, LANDMESSER, Christof (Hg.)/LUX, Rüdiger (Hg.)/SCHNELLE, Udo (Hg.), Band 35, Göttingen 2010, S. 442.

¹⁰ vgl. KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft: Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie BET, BECKER, Jürgen (Hg.)/ REVENTLOW, Henning Graf (Hg.), Band 16, Frankfurt a.M. 1981, S. 31.

¹¹ GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied: Biblischer Kommentar Altes Testament, NOTH, Martin (Hg.)/ WOLFF, Hans Walter (Hg.), Band XVIII, Neukirchen- Vluyn 1965, S. 44.

(...) mit der Gottesmutter als erhabenem Vorbild jungfräulichen Lebens“¹² gleichsetzt. Weiter entfaltet wird die mariologische Deutung von RUPERT VON DEUTZ († 1129), der im Hohelied die Beziehung zwischen Christus und seiner Mutter Maria prophezeit sieht. Diese drei Deutungen wurden im Laufe der Auslegungsgeschichte des Hoheliedes immer wieder aufgegriffen, vertieft und auch teilweise durch neue Akzentsetzungen verändert.

Obwohl es im Laufe der Geschichte immer wieder auch einzelne Stimmen gegeben hat, die sich für ein wörtliches Verständnis des Hoheliedes ausgesprochen haben, wie z.B. der antiochenische Exeget THEODOR VON MOPSUESTIA († 428/429), der im Hohelied ein profanes Liebesgedicht von Salomo an eine Ägypterin sehen und es aufgrund dessen aus dem biblischen Kanon nehmen wollte¹³, ist die allegorische Deutung bis in die Neuzeit vorherrschend geblieben.

Die wörtliche Bedeutung gewann erst in den letzten Jahrhunderten zunehmend an Bedeutung. Ein einflussreicher Vertreter war J.G. HERDER († 1803), der das Hohelied als eine Sammlung menschlicher Liebeslieder betrachtete. GERHARDS macht jedoch darauf aufmerksam, dass auch Herder noch eine „allegorische Anwendungen für legitim hält“¹⁴ und somit die allegorische Auslegung nicht gänzlich ablehnt. In jüngerer Zeit ist besonders der Hoheliedkommentar von Othmar KEEL prägend geworden, der in seiner ersten Auflage 1961 erschien und zu dieser Zeit als Konsens der Forschung galt. KEEL sieht im Hohelied ebenfalls eine Sammlung von Liebesliedern, die wörtlich zu verstehen sind und daraufhin von nichts anderem als von einer menschlichen Liebe erzählen, die nichts mit einer Theologie oder Moral zu tun haben. Seiner Meinung nach ist die „Allegorisierung (...) ihrerseits nichts als eine elegant gestaltete Verachtung des Textes, der wie ein Packesel mit allen möglichen Dingen beladen wird, dem selber aber keine Stimme und keine Bedeutung mehr zukommt“¹⁵. Der Allegorie ablehnend gegenüber stehen auch viele weitere Kommentare, wie der von RUDOLPH (1962), GERLEMAN (1965) oder KRINETZKI (1981).¹⁶

In den letzten Jahren hingegen melden sich wieder Stimmen zu Wort, die die allegorische Deutung nicht mehr strikt ablehnen, sondern sie für ein tieferes Verständnis des Hoheliedes ebenfalls hineinnehmen. Der jüdische Exeget Yair ZAKOVITCH beispielsweise zeigt in seinem Hoheliedkommentar, der 2004 erschienen ist, dass eine allegorische Deutung auch dann als Möglichkeit gesehen werden kann, wenn der Text des Hoheliedes im Kontext der gesamten Heiligen Schrift gelesen wird. Eine Voraussetzung für eine allegorische Leseweise ist von daher „die Tatsache, dass die

¹² GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied, S. 44.

¹³ vgl. GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied, S. 44.

¹⁴ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 448.

¹⁵ KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S.40.

¹⁶ s. Literaturverzeichnis

Beziehung zwischen Gott und Israel in der Bibel mit denselben Worten und Bildern dargestellt wird, die in Hld die Beziehung zwischen dem Geliebten und seiner Freundin beschreiben“¹⁷. Abgesehen von kontextuellen Voraussetzungen, auf die ich später noch näher eingehen möchte, weist GERHARDS auch auf die Aktualität einer allegorischen Leseweise hin. Sich-Selbst und Christus in der Beziehung des Hoheliedes zu entdecken, kann gerade den Menschen helfen, die heutzutage vermehrt an gescheiterten Beziehungen leiden und aufgrund dessen eine besondere Sehnsucht nach einer Liebe entwickeln, die erfüllt und Bestand hat.¹⁸ Dass zerbrochene Beziehungen Merkmal der heutigen Gesellschaft sind, zeigen die Scheidungsraten in Europa, wobei logischerweise lange nicht alle, sondern nur die ehelichen Beziehungen, berücksichtigt wurden.

GERHARDS gehört mit seiner Hoheliedstudie von 2010 ebenfalls zu den Exegeten, die sich in jüngerer Zeit wieder vermehrt für die Öffnung einer allegorischen Leseart aussprechen.

Somit hält die Auseinandersetzung, wie das Hohelied zu verstehen sei, auch weiterhin an. Insgesamt lässt sich jedoch sagen, dass die Deutungsvielfalt nicht unbedingt negativ verstanden werden muss, sondern die einzelnen Deutungen auch positiv betrachtet mit *Puzzleteilen* verglichen werden können, die in einer Gesamtschau ein immer tieferes Verständnis des Hoheliedes ermöglichen.

2.3 Die im Hohelied selbst angelegte Deutungsvielfalt

Obwohl das Hohelied an keiner Stelle explizit als Allegorie gekennzeichnet ist, gibt es verschiedene Faktoren, die eine allegorische Leseweise denkbar gemacht haben bzw. machen.

Zunächst einmal lässt sich feststellen, dass der Text des Hoheliedes selbst so verfasst ist, dass in ihm bereits eine Mehrdeutigkeit angelegt ist. An dieser Mehrdeutigkeit kommt auch derjenige nicht herum, der eine wörtliche Auslegung des Hoheliedes befürwortet. Dass eine Abgrenzung von allegorischer und wörtlicher Auslegung nicht so einfach durchzuführen ist, zeigt auch R. BARTELMUS, der darauf hinweist, „daß eine streng litterale Lesung der hochpoetischen, von einer bilderreichen Sprache geprägten Lieder überhaupt nicht möglich ist“¹⁹. Auf einige wenige Beispiele einer solchen bereits im Text angelegten Mehrdeutigkeit soll im Folgenden näher eingegangen werden:

¹⁷ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, ZENGER, Erich (Hg.), Freiburg i.Br. 2004, S. 95.

¹⁸ vgl. GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 19.

¹⁹ BARTELMUS, Rüdiger, Von jungfräulichen Huris zu „pflückreifen Trauben“ (C. Luxenberg) oder: Vom myrregetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Lesung des Hohenlieds-ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme, in: HARTENSTEIN, Friedhelm (Hg.)/ PIETSCH, Michael, „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien

Die sexuelle Intimität beider Liebenden beispielsweise wird nie direkt, sondern nur „durch die Blume“ angesprochen. So schreibt ZAKOVITCH:

„Die DichterInnen von Hld verwenden häufig eine Bildsprache, in der die Grenzen zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten, zwischen Offenkundigem und Verborgenen, verschwimmen. (...) Die Rede vom Garten und vom Hineingehen in denselben erlaubt es, sexuelle Vorgänge anzusprechen, ohne ins Vulgäre abzugleiten.“²⁰

In Hld 4,16 heißt es beispielsweise: „Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse von den köstlichen Früchten“. Diese Worte werden von der Frau gesprochen und die Einladung von der kostbaren Frucht zu essen, gilt ihrem Geliebten als Einladung mit ihr den Liebesakt zu vollziehen.²¹ Eine ebenso erotische Konnotation hat der Vers 5,4 in welchem geschrieben steht: „Mein Freund streckte seine Hand durchs Loch, und mein Inneres ward erregt über ihm“²². ZAKOVITCH zufolge kann „die Vokabel »Hand« auf das männliche Glied (...) und das »Loch« auf das weibliche Geschlechtsorgan“²³ hinweisen. Ebenso kann die Vokabel »Inneres/Eingeweide« die Gebärmutter bezeichnen.²⁴

Wie bereits angeführt, kann die Gartenmetaphorik sinnbildlich für sexuelle Intimität gebraucht werden. Ebenfalls als Metaphern werden die im Hohelied gebrauchten Begriffe „Weinberg“ oder „Füchse“ verwendet. Der Begriff „Weinberg“ kommt im Hohelied an mehreren Stellen vor, wie in Hld 1,6. Es heißt dort: „Die Söhne meiner Mutter ergrimmten über mich, setzten mich ein zur Hüterin der Weinberge- meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet.“²⁵ Während der Weinberg laut ZAKOVITCH bei der ersten Verwendung wörtlich zu verstehen ist, erhält er bei der zweiten Verwendung eine metaphorische Bedeutung und bezeichnet die Unschuld des Mädchens.²⁶ Die Füchse aus Hld 2,15 tragen ebenfalls eine metaphorische Bedeutung und stehen sinnbildlich für die Männer bzw. die männlichen Geschlechtsorgane, wohingegen das in diesem Vers ebenfalls verwendete Wort „Weinberg“ für die weiblichen Geschlechtsorgane steht.²⁷

Mehrere Deutungsmöglichkeiten ergeben sich auch aufgrund der verschiedenen Gattungen. Im Hohelied lassen sich viele Traumlieder finden, durch welche die real erlebbare Wirklichkeit undurchsichtig wird. Dies macht zwar keine allegorische

zur Literatur des Zweiten Tempels. FS für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen- Vluyn 2007, S. 37.

²⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 82.

²¹ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 206.

²² Übersetzung nach Yair ZAKOVITCH

²³ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 215.

²⁴ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 215.

²⁵ Übersetzung nach Yair ZAKOVITCH

²⁶ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 120.

²⁷ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 160.

Auslegungsweise nötig, sensibilisiert den Leser jedoch, bestimmte Aussagen des Hoheliedes auf einer anderen Ebene zu lesen, etwa als Wunsch oder tiefes unterbewusstes Verlangen zum Geliebten hin.

Auch erscheint das Hohelied inhaltlich oftmals nicht immer schlüssig. In Hld 1,7-8 beispielsweise geht der Geliebte nicht auf die Frage der Frau ein. Obwohl die Frau ihn fragt, wo sie ihn finden kann, antwortet er ihr, indem er sie zu den anderen Hirten verweist.

Ausgehend von den wenigen Beispielen, lässt sich sagen, dass Rätsel, Metaphern oder Gleichnisse bereits im Text selbst angelegt sind. „Von daher rechnet der Leser mit vielschichtiger Bedeutung (...), was seine Bereitschaft, die Allegorie als zusätzliche Bedeutungsebene zu akzeptieren, erhöhen dürfte.“²⁸ Diese Bereitschaft wird umso mehr verstärkt, desto bibelkundiger der Leser ist. Gleichnisse, Metaphern oder Allegorien kommen in der biblischen Literatur häufig vor, wodurch der Leser bereits mit ihnen vertraut ist. Als Beispiel dafür sollen hier die Jotamfabel (Ri 9, 8-15) dienen und eine Stelle aus Ezechiel (Ez 17,1-10), in der die Begriffe „Adler“ und „Weinstock“ allegorisch verwendet werden.

Neben der Tatsache, dass der Leser bereits mit vielen anderen allegorischen Texten aus der biblischen Literatur vertraut ist, kann auch die Zuschreibung des Hoheliedes an Salomo dazu führen, an der vertrauten allegorischen Leseweise anzuknüpfen. Nach GERHARDS spielt die Zuschreibung an Salomo „am ehesten auf seine Weisheit an, zu der seine Fähigkeiten zum Rätsellösen und Chiffrieren gehört“²⁹.

„Was die allegorische Deutung des Hld vor allem fördert und stützt, ist die Tatsache, dass die Beziehung zwischen Gott und Israel in der Bibel mit denselben Worten und Bildern dargestellt wird, die in Hld die Beziehung zwischen dem Geliebten und seiner Freundin beschreiben.“³⁰ ZAKOVITCH führt in seiner Einleitung einige biblische Stellen an³¹, die die Ähnlichkeit mit dem Hohelied belegen, von denen ich drei als Beispiel herausgreifen möchte. In Hos 14, 6-8 spricht JHWH über seine Beziehung zu Israel: „Ich werde für Israel da sein wie der Tau, damit es aufblüht wie eine Lilie [vgl. Hld 2,1 „Ich bin (...) eine Lilie der Täler“] (...) seine Pracht soll der Pracht des Ölbaums gleichen und sein Duft dem Duft des Libanon [vgl. Hld 4,11 „Der Duft seiner Kleider ist wie des Libanon Duft“].“ Ebenso ähnelt Jer 31, 3-6 der Ausdrucksweise des Hoheliedes. Hier stellt JHWH Israel als seine Geliebte vor: „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, deshalb ziehe ich dich mit Huld [vgl. Hld 1,4 „Zieh mich dir nach, wir wollen laufen!“] (...) wieder sollst du anlegen deine Pauken und ausziehen im Reigen

²⁸ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S.94.

²⁹ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 531.

³⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 95.

³¹ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 54f. und S. 95f.

der Fröhlichen [vgl. Hld 7,1 „wie Reigentanz der beiden Lager“], wieder sollst du Weinberge pflanzen in den Bergen von Samarien (...) denn da ist ein Tag, da rufen die Wächter im Bergland von Efraim [vgl. Hld 1,6 „ Die Söhne meiner Mutter ergrimten über mich, setzten mich ein zur Hütern der Weinberge- meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet“] .³² In Psalm 63,7 wendet sich der Beter JHWH zu und beschreibt seine Beziehung zu ihm ähnlich einer menschlichen Liebesbeziehung: „Ich denke an dich auf nächtlichem Lager und sinne über dich nach, wenn ich wache [vgl. Hld 3,1 „Auf meinem Lager nächtlich such ich, den meine Seele liebt“³³] .“

Eine allegorische Leseweise legt ebenfalls die Tatsache nahe, dass Gott oftmals in männlichen Bildern beschrieben wird. Der Grund dafür könnte darin liegen, dass der Mensch bestimmter Vorstellungen und Vergleiche bedarf, um Gott näher zu kommen. Da er sich jedoch kein genaues Bild von Gott machen kann, vergleicht er ihn mit dem, was ihm vertraut ist und ihm am ehesten ähnlich kommt, d.h. mit einem Menschen, da dieser Abbild Gottes ist (vgl. Gen 1,27). So wird Gott u.a. als Hirte (vgl. Gen 48,15; Ps 23,1; Ps 80,2) oder als König (vgl. Ps 93,1; 98,6) beschrieben. „Daher [so ZAKOVITCH] lassen sich die entsprechenden Erwähnungen des Mannes in Hld auf Gott beziehen.“³⁴ Anderer Meinung ist KRINETZKI, der sagt: „Die Übertragung etwa der detaillierten Beschreibung des Jünglings in Hld 5,8-16 auf Jahwe oder Christus ist nicht nur geschmacklos, sondern geradezu blaspemisch.“³⁵ Allerdings wäre hier auf den Einwand von KRINETZKI kritisch anzumerken, dass die Beschreibung des Mannes in der genannten Stelle wie die Beschreibung einer Götterstatue erscheint³⁶, womit dem Jüngling also durchaus etwas Göttliches zukommt oder er sogar mit Gott verglichen werden kann. In der Beschreibung besteht das Haupt des Mannes aus Gold (vgl. Hld 5,11), sein Leib und seine Schenkel aus Elfenbein, das mit Saphiren bedeckt ist (vgl. Hld 5,11 u.15). Das Wort „Säulen“ in Vers 15 ruft die Assoziation mit einem Tempel hervor und unterstreicht den Eindruck, dass die Beschreibung zu einer Götterstatue passt. Zudem ist laut Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, das hebräische Wort für „rot“ verwandt mit dem Wort „Adam“. „Damit dürfte eine Anspielung an Gen 1,26-27 vorliegen, wo der Mensch als Gottesstatue bezeichnet wird (im Griechischen steht dafür das Wort *eikon*) (...) Es ist also keineswegs an den Haaren herbeigezogen, wenn die

³² Übersetzung nach Yair ZAKOVITCH, vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 96.

³³ Übersetzung nach Yair ZAKOVITCH

³⁴ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 95.

³⁵ KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 35.

³⁶ vgl. MÜLLER, Hans-Peter, Das Hohelied. Übersetzt und erklärt von Hans-Peter Müller, in: KAISER, Otto (Hg.)/ PERLITT, Lothar (Hg.), Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester. Übersetzt und erklärt von Hans-Peter Müller, Otto Kaiser und James Alfred Loader, Teilband 16/2 (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen⁴ 1992, 3-90, S. 59f.

christliche Lektüre des Hoheliedes in dem Geliebten Christus sieht (...)“³⁷. Eine Verbindung zu der genannten Stelle aus Genesis, sieht auch Hans-Peter MÜLLER, der in Hld 5,8-16 eine poetisch-theomorphe Beschreibung des Geliebten sieht.³⁸ Allerdings steht MÜLLER nicht für eine allegorische Auslegung ein, sondern sieht im Hohelied eine Sammlung profaner Liebeslieder, die jedoch ihre religiöse Bedeutung darin finden können, dass in der gegenseitig erfahrbaren Liebe, die als eine überwältigende und übermächtige Kraft wahrgenommen wird, etwas Heiliges aufscheint.³⁹

So wie JHWH in der biblischen Literatur oftmals mit männlichen Bildern verglichen wird, so wird auch Israel mittels weiblicher Bildern dargestellt. In Jes 54,4-10 beispielsweise wird Israel als Frau verglichen, die trotz ihrer Sündhaftigkeit von JHWH wie eine Braut geliebt wird (vgl. Jes 54,6 „Ja, der Herr hat dich gerufen als verlassene, bekümmerte Frau. Kann man denn die Frau verstoßen, die man in der Jugend geliebt hat?, spricht dein Gott“). Die Verwendung „Tochter Zions“ und „Tochter Jerusalems“, die im Hohelied den weiblichen Chor bilden, lassen sich ebenfalls in der biblischen Literatur für das Volk Israel finden (vgl. Jes 1,8; Sach 9,9).

Obwohl Gott im Hohelied nie genannt wird, könnte gerade dies eine allegorische Leseweise erleichtern. ZAKOVITCH schreibt:

„Das völlige Fehlen jeglicher Gottesbezeichnung in Hld erleichtert paradoxerweise die Deutung des Textes auf die Beziehung zwischen Gott und Israel. Wenn nämlich neben dem männlichen Protagonisten (Bräutigam, Hirt, König) hier und da auch Gott genannt wäre, könnte die zentrale männliche Hauptfigur nicht ohne weiteres mit Gott identifiziert werden.“⁴⁰

Wie bereits erwähnt, wird das Hohelied in der jüdischen Tradition noch heute im Rahmen des Pessachfestes gelesen. Dabei wird aus dem Text des Hoheliedes die Heilsgeschichte JHWHs mit seinem Volk Israel herausgelesen. Neben den bereits genannten Voraussetzungen für eine allegorische Deutung, lassen sich im Hohelied tatsächlich Anspielungen auf historische Ereignisse widerfinden. Die Hochzeit aus Hld 3,7-11 erinnert an die Hochzeit Salomos, ebenso Hld 8,11-12 an seine Vielweiberei, Hld 1,9 lässt an die Streitwagen des Pharaos im Zuge des Exodus denken und Hld 6,4 an die Hauptstädte des Nord- und Südreiches.⁴¹

Eine Beobachtung, die zwar nicht die Deutung einer im Hohelied beschriebenen Geschichte Israels unterstützt, aber zeigt, dass es sich bei der Frau wirklich um Israel als

³⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript, Theologie AT. Das Hohelied der Liebe, Sommersemester 2014, Universität Wien [*das Manuskript wurde mir von Herrn Prof. Schwiendorst-Schönberger für meine Masterarbeit überlassen und zur Verwendung erlaubt*].

³⁸ vgl. MÜLLER, Hans-Peter, Das Hohelied, S. 61.

³⁹ vgl. MÜLLER, Hans-Peter, Das Hohelied, S. 8.

⁴⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 95.

⁴¹ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 94.

einer geografischen Größe gehandelt haben könnte, führt GERHARDS an. Er zeigt mit Rückgriff auf D. JERICKE, dass die Beschreibungen der Frau viele Ortsbezeichnungen enthalten, die interessanterweise alle israelitischen Gebiete beinhalten, die unter ptolemäischer Kontrolle standen.⁴² Somit können die Beschreibungen, die der Geliebten gelten, eine doppelte Bedeutung gewinnen: Zum Einen können sie Israel als geographisches Land beschreiben, zum Anderen als Eigenschaften der Frau gewertet werden.

„So kann etwa die Erwähnung von Myrrenberg und Weihrauchhügel (4,6) als eine auf die Geliebte bezogene Beschreibung gelesen werden, bei der Myrrhe und Weihrauch Ausdruck der von der Frau ausgehenden erotischen Aura sind; sie kann aber auch auf das bezogen werden, wofür die Frau mutmaßlich steht, also auf Israel. Dann gehören Myrrhe und Weihrauch zum reichen Bewuchs des Landes, ‚das von Milch und Honig fließt‘.“⁴³

Neben den genannten biblischen Stellen, die für eine allegorische Leseweise des Hoheliedes sensibilisieren, weist das Hohelied jedoch auch Ähnlichkeiten mit Geschichten der Bibel auf, in denen keine Allegorien vorkommen, sondern menschliche Beziehungen geschildert werden, wie beispielsweise die Beziehung zwischen Rahel und Jakob (Gen 29, 1-11). Diese Beziehung weist einige Parallelen auf zu der im Hohelied beschriebenen. Ebenfalls in dieser Erzählung „findet sich das Wortspiel aus Hld 8, 1-2 zwischen küssen (*nun-schin-qof*) und »tränken« (*schin-qof-he*) (...)“⁴⁴. Auch erlaubt sich Jakob als naher Verwandter Rahel in der Öffentlichkeit zu küssen, wie es sich auch die Frau im Hohelied wünscht, weshalb sie ihren Geliebten als Bruder betitelt (vgl. Hld 8,1). Diese Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, dass auch eine wörtliche Auslegung des Hoheliedes in der biblischen Literatur Anklang findet.

Diesen findet sie jedoch nicht nur dort, sondern auch in außerbiblischen Quellen. Besonders KEEL weist auf die Ähnlichkeit des Hoheliedes mit den altägyptischen Liebesliedern hin⁴⁵, was für ihn ein wesentlicher Grund dafür ist, auch im Hohelied ein profanes Liebeslied zu sehen. Es gilt jedoch anzumerken, dass eine mögliche Beeinflussung der israelitischen durch die altägyptische Liebesdichtung eine allegorische Leseweise nicht automatisch ausschließen muss. Dennoch ist es bei der Erschließung des Hoheliedes sicherlich hilfreich, sich ebenfalls mit der Kultur zu beschäftigen, aus der heraus das Hohelied entstanden ist, sei es die israelitische wie auch die altägyptische Kultur. Wichtig hierbei ist es jedoch, das Hohelied nicht aus seinem biblischen Kontext zu lösen, sondern es auch aus diesem heraus zu erschließen.

⁴² vgl. GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 528.

⁴³ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 530.

⁴⁴ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 55.

⁴⁵ vgl. KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 29ff.

2.4 Die allegorische und wörtliche Auslegung im Anfang der Auslegungsgeschichte

Länger anhaltender Konsens herrschte sowohl bei Vertretern der wörtlichen wie auch der allegorischen Deutung darüber, dass das Hohelied von seinem Ursprung her „kein allegorisches Werk [ist], sondern eine Dichtung, die nachträglich eine gezielte Allegorisierung erfahren hat“⁴⁶. Diese Ansicht lässt sich, wie es dem Zitat zu entnehmen ist, sowohl bei ZAKOVITCH wie natürlich auch bei Vertretern der wörtlichen Auslegung wie Günter KRINETZKI⁴⁷ oder Othmar KEEL⁴⁸ finden. Neuere zum Hohelied erschienene Kommentare bestreiten diese Annahme jedoch wieder wie u.a. Meik GERHARDS, der die Meinung vertritt, dass das Hohelied ursprünglich als Allegorie verfasst worden sei.⁴⁹

Sofern nicht die letztgenannte Annahme vertreten wird, stellt sich die Frage, wann und wie es zu einer allegorischen Deutung des Hoheliedes gekommen ist. Bei der Antwort dieser Frage, lassen sich unterschiedliche Annahmen beobachten. ZAKOVITCH macht in seinem Hoheliedkommentar deutlich, „dass die Allegorisierung von Hld bereits vor der endgültigen Fixierung des Textes stattgefunden haben muss“⁵⁰. Dies erklärt er, indem er das Hohelied im Kontext der gesamten heiligen Schrift betrachtet und feststellt, dass Textteile des Hoheliedes bereits in der prophetischen Literatur allegorisch ausgelegt wurden, wie z.B. im Buch Jesaja. „Das Weinberglied Jes 5,1-7 verwendet das Weinberglied Hld 8,11-12 (...) und deutet es allegorisch auf die Beziehung zwischen Gott und Israel.“⁵¹ In Jesaja 5,7 heißt es: „Ja, der Weinberg des Herrn der Heere ist das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die Reben, die er zu seiner Freude gepflanzt hat.“ Dass das Lied in Jesaja in Ähnlichkeit zum Hohelied steht, zeigt auch Jes 7,23, eine Textstelle, die ebenfalls Wortwendungen aus dem Weinberglied des Hoheliedes verwendet.⁵² Kapitel 5 des Buches Jesaja gehört zum ältesten Teil des Werkes und ist M. Sweeney zufolge zwischen dem 7.- 6 Jh. v. Chr. entstanden⁵³, wohingegen „die endgültige literarische Fixierung von Hld nicht vor der hellenistischen Epoche (im 3. vorchristl. Jh.) anzunehmen“⁵⁴ ist. Dass sich Jesaja dennoch auf das Hohelied beziehen kann, liegt daran, dass „viele Lieder der Sammlung schon früher, sogar Jahrhunderte vor der literarischen Fixierung entstanden sind“⁵⁵. Um seine These, dass das Hohelied

⁴⁶ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 97.

⁴⁷ vgl. KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 31.

⁴⁸ vgl. KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 15.

⁴⁹ vgl. z.B. GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 530-532.

⁵⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 97.

⁵¹ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 95 (vgl. auch S. 280).

⁵² ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 280.

⁵³ vgl. JÜNGLING, Hans-Winfried, Das Buch Jesaja, in: ZENGER, Erich (Hg.)/FABRY, Heinz-Josef (Hg.)/BRAULIK, Georg (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Band 1,1), Stuttgart³ 1998, S. 398.

⁵⁴ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 66. Und vgl. auch GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 84.

⁵⁵ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 66.

schon vor der Endredaktion eine allegorische Deutung erfahren hat, zu unterstützen, führt ZAKOVITCH eine weitere Beobachtung an. Indem er Hohelied 3,6-11 mit Jeremia 2,2 vergleicht, stellt er fest, dass sich die genannte Textstelle des Hoheliedes von ihrer inhaltlichen Abfolge an die des Buches Jeremia anlehnen könnte. Dies würde bedeuten, dass der Redakteur des Hoheliedes die in Jeremia praktizierte allegorische Deutung bereits berücksichtigt hätte.⁵⁶ In Jer 2,2 heißt es: „So spricht der Herr: Ich denke an deine Jugendtreue, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du mir in der Wüste gefolgt bist, im Land ohne Aussaat“. Im Hohelied 3,6 f. hingegen ist ebenfalls die Rede von einer Frau, die aus der Wüste kommt, um sich im Anschluss daran mit der lyrischen Gestalt Salomo zu vermählen.

Aufgrund zahlreicher Parallelstellen aus der prophetischen Literatur, wie bereits auch schon in Punkt 2.3 gezeigt, gelangt ZAKOVITCH zu der Annahme, dass die „prophetische Literatur, wo die Beziehung Gottes zu seinem Volk wie die eines Mannes zu seiner Frau dargestellt wird“⁵⁷, in wechselseitiger Verbindung zum Hohelied steht und von daher für ein tieferes Verständnis dessen von großer Bedeutung ist.

KEEL hingegen spricht sich gegen das wechselseitige Verhältnis von prophetischer und weisheitlicher Literatur aus, zu der das Hohelied gehört, und trennt diese strikt. In seinem Kommentar schreibt er:

„Zwar werden schon im Alten Testament Mann-Frau-Beziehungen als Modelle (Metaphern) für das Verhältnis JHWH-Israel benützt (Hos.2; Jer. 2) und gelegentlich auch allegorisch ausgebaut (Ez. 16 und 23). Dabei wird das *tertium comparationis* aber auf die rechtlichen Aspekte, vor allem die Treue eingeschränkt, sexuell-erotische Symbolik wird im Hinblick auf die gemeinte Sache vermieden; das Gemeinte schimmert auch stets deutlich durch oder wird explizit namhaft gemacht. Diese ganze Tradition ist typisch für die prophetische Literatur und strikt auf die beschränkt.“⁵⁸

Darauf, dass eine solche Trennung aber nicht so einfach durchzuführen ist, macht SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in seiner Stellungnahme zu Othmar KEEL aufmerksam, indem er sagt, dass eine solche Trennung künstlich ist.

„Gerade in nachexilischer Zeit sind die Übergänge fließend. Die weisheitliche Literatur greift auf prophetische Redeformen zurück. In Spr 1,20-33 tritt die Weisheit sogar wie eine Prophetin auf. In späten Passagen weisheitlicher Literatur wird in hohem Maße mit Metaphern und Allegorien gespielt.“⁵⁹

⁵⁶ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 96.

⁵⁷ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S.97.

⁵⁸ KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 15.

⁵⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, wörtlich oder allegorisch? Wie ist das Hohelied zu interpretieren? Othmar Keel und Ludger Schwienhorst-Schönberger im Disput, in: Christ in der Gegenwart (Nr. 9/ 2013), 3. März 2013, S. 106.

Auch GERHARDS vertritt die Meinung, dass eine solche Trennung konstruiert sei und nicht haltbar ist.⁶⁰ Dies begründet er unter anderem auch damit, dass der Dichter des Hoheliedes mit „den schon damals als kanonisch geltenden alttestamentlichen Texten vertraut gewesen“⁶¹ ist. „Vor diesem Hintergrund ist aber die Annahme unproblematisch, dass er das Bild der Liebesbeziehung für das Verhältnis von Jahwe und Israel aus den prophetischen Schriften aufnahm und einer religiös-allegorischen Dichtung zu Grunde legte.“⁶² Darüber hinaus macht er deutlich, dass auch in den prophetischen Stellen sexuell-erotische Symbolik zu finden ist. In Hos 14, 7 wird Israel beispielsweise verheißen, dass es den Duft des Libanon annehmen wird, was an den Vers in Hld 4,11 erinnert, in welchem die Kleider der Frau ebenfalls den Duft des Libanon tragen, was hier eine erotisierende Wirkung hat. „Von dieser Parallele her verstanden besagt Hos 14,7 demnach, dass Israel in der erneuerten Gemeinschaft mit Jahwe wieder zu einer Geliebten werden soll, von deren sinnlicher Ausstrahlung er hingerissen ist.“⁶³ Zwar greift Hosea aufgrund seiner früheren Abfassungszeit nicht auf das Hohelied zurück, dennoch lässt sich hier zu GERHARDS anmerken, dass Düfte seit jeher erotisierende Wirkungen ausübten und auch die Tatsache, dass das Hohelied den „Duft des Libanon“ aufgreift und ihm eine eindeutig erotisierende Wirkung zuschreibt, spricht dafür, dass beide Aspekte zusammengedacht werden konnten.

Entgegen KEELS Behauptung, dass das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel nur von rechtlichen Aspekten geprägt ist, lässt sich die Textstelle Hos 2,21⁶⁴ anführen, in welcher Jahwe davon spricht, Israel, seine Braut, nicht nur „um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht“ anzunehmen, sondern auch „von Liebe und Erbarmen“. In der angeführten Textstelle werden also nicht nur rechtliche Aspekte genannt, sondern auch die Liebe, die den Bund ausmacht, die Jahwe mit Israel schließt.

Gegen die Ansicht von KEEL, dass das „Gemeinte“ stets durchschimmere, wendet GERHARDS ein, dass dies nicht immer der Fall sein muss, sofern sich „entscheidende Textelemente als Aktualisierung eines bekannten Bildfeldes verstehen lassen“, die einen „allegorische Sinn einer Dichtung begründen“.⁶⁵ Das bekannte Bildfeld wäre hier das Bildfeld „Hochzeit mit Gott“, welches mittels eines Hochzeitsvergleichs die Erneuerung des Verhältnisses Israels zu ihrem Gott und die Wiederherstellung des Landes Israel beschreibt. Dieses Bildfeld muss auch gerade in der hellenistischen Zeit, in der auch die

⁶⁰ vgl. GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 75-81; 468.

⁶¹ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 523.

⁶² GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 523.

⁶³ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 504

⁶⁴ „Ich traue dich mir an auf ewig; ich traue dich mir an um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht, von Liebe und Erbarmen.“

⁶⁵ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 507.

Endredaktion des Hoheliedes stattgefunden hat, präsent gewesen sein, da Israel angesichts des Zerfalls ihres Reiches auf das Eingreifen Gottes gewartet haben muss.⁶⁶

Im Gegensatz zu ZAKOVITCH vertritt KEEL die Ansicht, dass die allegorische Deutung nicht bereits vor der Endredaktion auf das Hohelied angewandt, sondern erst aufgrund geschichtlicher Ereignisse notwendig wurde.⁶⁷ Nachdem die israelitische Eigenstaatlichkeit durch die römische Herrschaft im Jahre 63 v. Chr. zu Ende gegangen war, wurde innerhalb des Volkes Israel das gottesdienstlich-religiöse Leben immer bedeutsamer, wodurch auch das Hohelied immer stärker geistlich ausgelegt wurde, d.h. auf die Beziehung JHWHs zu seinem Volk Israel.⁶⁸ KEEL vertritt somit die Annahme, dass die allegorische Deutung somit in der 2. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. praktiziert wurde⁶⁹. Erste schriftliche Zeugnisse, die für eine allegorische Deutungsweise plädieren, finden sich aber erst ab dem 1./2. Jahrh. n. Chr.. So heißt es im babylonischen Talmud (90 n. Chr.) : „Unsere Meister lehrten: Wer einen Vers aus dem Hohelied liest und zu einem Singsang macht und wer einen Vers im Haus des Gelages zur Unzeit vorträgt, der bringt Übel in die Welt (...) (b *Sanhedrin* 111a)“.⁷⁰ In ähnlicher Weise richtet sich auch Rabbi AKIBA († 135 n. Chr.) gegen ein wörtliches Verständnis, indem er sagt: „Wer aus dem Hohelied kunstreich vorträgt beim Gelage und es zu einem Singsang macht, der hat keinen Anteil an der künftigen Welt (T *Sanhedrin* XII 10).“⁷¹ Die Tatsache jedoch, dass ein wörtliches Verständnis angeprangert wird, lässt für KEEL den Rückschluss zu, dass das Hohelied durchaus auch wörtlich verstanden wurde, sowohl im „einfachen“ Volk wie auch unter den Rabbinern selbst.⁷² GERHARDS jedoch erhebt den Einwand, dass die angeführten Zitate diesen Rückschluss über das inhaltliche Verständnis des Hoheliedes nicht zulassen, sondern nur zeigen, dass „der Rahmen eines Festgelages offensichtlich als unpassend für einen heiligen Text gilt und sein Gebrauch in diesem Kontext als Missachtung“⁷³. In seinem Kommentar macht GERHARDS unter anderem mit Blick auf ein Zitat von Rabbi JOHANAN⁷⁴ darauf aufmerksam, dass „es im antiken Judentum offenbar eine nichtallegorische Verwendung

⁶⁶ vgl. GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 511.

⁶⁷ vgl. dazu auch den zeitlich vorausgegangen Kommentar von RUDOLPH, Wilhelm, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder: Kommentar zum Alten Testament, RUDOLPH, Wilhelm (Hg.)/ ELLIGER, Karl (Hg.)/ HESSE, Franz (Hg.), Band XVII 1-3, Gütersloh 1962, S. 83.

⁶⁸ vgl. KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 16.

⁶⁹ vgl. KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 16.

⁷⁰ zit. nach ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 93.

⁷¹ zit. nach ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 93. vgl. auch Die Tosefta, Seder IV: Nezikin, 3: Sanhedrin- Makkot. übersetzt und erklärt von Børge SALOMONSEN. Mit Beiträgen von Karl Heinrich Rengstorf, in: Rabbinische Texte, Die Tosefta. Übersetzung und Erklärung, RENGSTORF, Karl Heinrich (Hg.), (Erste Reihe, Band IV 3), Stuttgart 1976, S. 198.

⁷² vgl. dazu auch die Aussage von Rabbi Johanan: „R. Johanan sprach: Aus der Tora sind Umgangsformen zu lernen, etwa dass der Bräutigam unter den Traubaldachin nicht eher eintritt, als bis ihm die Braut die Erlaubnis erteilt. Worin liegt der Grund? >So komme mein Freund in seinen Garten<... (Cant r IV 11)“.
zit. nach ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 93.

⁷³ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 479.

⁷⁴ vgl. die oben zitierte Aussage von Rabbi Johanan.

des Hoheliedes gab, die aber die Würde des Textes wahrt und daher problemlos neben dem allegorischen Verständnis stehen konnte⁷⁵.

Ein Beleg dafür, dass das Hohelied bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus wörtlich verstanden wurde, könnte auch die Septuaginta zeigen.

„Das älteste Zeugnis einer Arbeit an der Sammlung außerhalb des hebräisch überlieferten Textes ist anscheinend die Übersetzung ins Griechische, die im 1. Jahrh. v. Chr. erfolgt sein dürfte. Der Übersetzer versuchte, möglichst wörtlich zu übertragen. (...) Es lässt sich keine Spur eines allegorisierend-spiritualisierenden Verständnisses feststellen.“⁷⁶

Diese Beobachtung lässt sich sowohl bei KEEL, GERLEMAN⁷⁷, KRINETZKI⁷⁸, BÜHLMANN⁷⁹ wie auch ZAKOVITCH⁸⁰ finden. Da ZAKOVITCH jedoch die Ansicht vertritt, dass das Hohelied schon sehr früh (s.o.) eine allegorische Auslegung erfahren hat, ist die wörtliche Übersetzung der Septuaginta kein Indiz dafür, dass das Hohelied bis dahin nur wörtlich verstanden wurde.

Dies wird schon allein dadurch deutlich, dass sich in der rabbinischen Literatur kaum schriftliche Belege finden lassen, in welchen die Verse des Hoheliedes wörtlich verstanden werden. Spätestens „im Zeitalter der Amoräer [200 – 500 n. Chr.] findet sich bereits kein Vers von Hld mehr, der keine allegorische Auslegung erfahren hätte“⁸¹.

Ob das Neue Testament sich in diese Auslegungslinie einreicht und das Hohelied ebenfalls allegorisch versteht, bleibt in der heutigen Debatte umstritten. KEEL vertritt die Auffassung, dass sich „im Neuen Testament (...) keine Spur einer allegorischen Deutung des Hhld“ finden lässt und fragt ein wenig zynisch, ob dadurch „Jesu Gottesbeziehung weniger innig [war] als die der Allegoristen?“⁸² Allerdings ist diese Aussage ein wenig fraglich, da das Hohelied laut KRINETZKI im Neuen Testament gar nicht zitiert wird⁸³. Was sich jedoch finden lässt, sind Bilder und Vergleiche, die denen im Hohelied ähneln, hier aber deutlich allegorisch ausgelegt werden. ZAKOVITCH führt dazu Joh 3,28 f. an⁸⁴, wo es heißt: „Ihr seid meine Zeugen, dass ich gesagt habe, ich sei nicht der Messias, sondern ich sei vor ihm her gesandt. Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams, der dabei steht und ihn hört, freut sich sehr über des Bräutigams Stimme.“

⁷⁵ GERHARDS, Meik, Das Hohelied, S. 482.

⁷⁶ KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 14.

⁷⁷ GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied, S. 43.

⁷⁸ KRINETZKY, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 31.

⁷⁹ BÜHLMANN, Walter, Das Hohelied: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 15, DOHMEN, Christoph (Hg.), Stuttgart 1997, S. 15.

⁸⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 102.

⁸¹ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 98.

⁸² KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 17.

⁸³ vgl. KRINETZKY, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 31

⁸⁴ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 101.

2.5 Zwischenbilanz

Aus den Untersuchungen ist deutlich geworden, dass eine strikte Trennung zwischen allegorisch und wörtlicher Auslegung nicht einfach vorzunehmen ist, da der Text des Hoheliedes selbst schon mehrdeutig angelegt ist und sich viele intertextuelle Bezüge in der sonstigen biblischen Literatur finden lassen, die sowohl für eine allegorische wie auch wörtliche Auslegung sprechen können. Auch der Blick auf die Auslegungsgeschichte und die Frage, ob das Hohelied von seinem Ursprung her als Allegorie verfasst wurde oder diese erst nachträglich erhielt, zeigt, dass die Meinungen diesbezüglich weit auseinander gehen und sich verschiedene Argumente auf beiden Seiten finden lassen. Demnach fällt es schwer, einen Konsens zu finden.

Im weiteren Verlauf meiner Arbeit möchte ich nun den Begriff der „Sakramentalität der Ehe“ darlegen in der Hoffnung, dass dieser Zugang aus der Theologie des Leibes von Papst JOHANNES PAUL II. beide Positionen, d.h. die allegorisch und wörtliche Auslegung, näher zusammenführen kann.

3. Der Begriff *Sakrament* in der Theologie des Leibes

3.1 Das Sakrament der Schöpfung

3.1.1 Der Leib als Sakrament

Papst JOHANNES PAUL II. stellt seine von 1979-1984 gehaltenen Mittwochs-katechesen unter den Titel „Theologie des Leibes“. Schon allein aus diesem Titel wird deutlich, dass der Papst den menschlichen Leib in das Zentrum seiner Betrachtungen stellt und aus ihm eine Theologie, d.h. Lehre von Gott, ableitet. Dieser Gedanke ist insofern nachvollziehbar, da die gesamte Schöpfung nach der Aussage von Röm 1, 20⁸⁵ auf den verweist, der sie geschaffen hat. Daraus ableitend würde also eine schöne Blume auf die Schönheit Gottes verweisen oder das Universum auf seine Größe. Wichtig ist hier festzuhalten, dass die gesamte Schöpfung nur ein Verweis auf Gott ist, niemals aber identisch mit ihm. Papst JOHANNES PAUL II. geht nun einen Schritt weiter, wenn er festhält, dass der Mensch als Mann und Frau die Krönung der Schöpfung darstellt, da nur er als Mann und Frau Abbild Gottes ist (vgl. Gen 1, 27). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der Mensch als Mann und Frau „in der sichtbaren Welt als der höchste Ausdruck des göttlichen Schenkens“⁸⁶ erscheint und sich somit anhand von ihm am meisten etwas über Gott sagen, d.h. eine Theologie, ableiten lässt. Nun erscheint der Mensch in der Schöpfung nicht auf unsichtbare Weise, sondern durch seine Körperlichkeit in seiner Sexualität als Mann und Frau. Die Körperlichkeit von Mann und Frau erhält in der Theologie des Leibes eine so entscheidende Bedeutung, dass der Papst sogar von dem Leib als Sakrament spricht, insofern er nämlich etwas Unsichtbares sichtbar macht.

„Das Sakrament als sichtbares Zeichen wird durch den Menschen begründet, sofern er ein Körper ist, durch sein sichtbares Mann- bzw. Frausein. Der Leib, und nur er, kann das Unsichtbare sichtbar machen: das Geistliche und Göttliche. Er wurde geschaffen, um das von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnis in die sichtbare Wirklichkeit der Welt zu übertragen und so Zeichen dieses Geheimnisses zu sein.“⁸⁷

Um diese Aussage des Papstes besser verstehen zu können, ist wichtig festzuhalten, dass der Papst hier von einer „sehr allgemeinen (...) Begriffsbestimmung des Sakraments“ ausgeht. „In der Tat ist das Sakrament in seiner allgemein anerkannten Bedeutung ein »sichtbares Zeichen«.“⁸⁸ Während das Wort *Sakrament* in der traditionellen und modernen theologischen Terminologie die von Christus eingesetzten

⁸⁵ Röm 1,20: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“

⁸⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 544.

⁸⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 169.

⁸⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 500.

und von der Kirche verwalteten Zeichen benennt, die Ausdruck der göttlichen Gnade sind und diese vermitteln und in ihrer liturgischen Handlung durch das Wort und die jeweilige Materie gespendet werden⁸⁹, bedeutet das Wort *Sakrament* hier „das Geheimnis Gottes selbst, das von Ewigkeit her verborgen ist, jedoch nicht in ewiger Verborgenheit, sondern vor allem hinsichtlich seiner Offenbarung und Verwirklichung (...). In diesem Sinn (...) [wird] auch vom Sakrament der Schöpfung und vom Sakrament der Erlösung gesprochen“⁹⁰. Dieses Geheimnis Gottes selbst findet sein Abbild im Menschen, und dies nicht nur auf geistiger Ebene, sondern auch auf körperlicher Ebene, weshalb der Papst von der Sakramentalität des Leibes spricht. Was genau mit dem Geheimnis Gottes gemeint ist und inwiefern der Körper das göttliche Geheimnis sichtbar macht, gilt es im weiteren Verlauf dieses Kapitels zu klären. Zunächst soll aber auf den Begriff *sichtbares Zeichen* eingegangen werden, danach auf die Sichtbarmachung des Geistlichen und erst im Anschluss daran auf die Sichtbarmachung des Göttlichen.

3.1.1.1 Sichtbarmachung des Geistlichen

Da der Begriff *sichtbares Zeichen* gefallen ist, gilt es die Frage zu stellen, ob nicht auch der Rest der Schöpfung, wie beispielsweise ein Vogel, als Sakrament angesehen werden kann, da ja auch er Ausdruck der göttlichen Liebe ist? Hier lässt sich jedoch festhalten, dass die gesamte Schöpfung zwar Ausdruck der göttlichen Liebe ist, aber nur der Mensch in seinem Leib Abbild dieser Liebe sein kann. Nur er vermag das Göttliche in der Welt sichtbar zu machen. Dass der Mensch in seinem Leib dazu fähig ist, beruht auf der Tatsache, dass er zunächst einmal fähig ist, durch seinen Leib das Geistliche sichtbar zu machen, womit die Seele und der Geist des Menschen gemeint sind. Der Mensch kann nicht anders als sich durch den Leib auszudrücken. Der Körper vergegenwärtigt bzw. offenbart den Menschen. So äußert sich die Trauer beispielsweise durch Tränen oder die Fröhlichkeit durch Lachen. Auch ein gutes Wort, eine Geste oder ein Schlag sind Ausdrucksweisen des Körpers, die das Innere des Menschen, d.h. seine Seele und seinen Geist und damit das Unsichtbare, ausdrücken. Zu dieser Erkenntnis, dass der Körper eine Einheit mit Geist und Seele bildet, gelangt der Mensch am Anfang der Schöpfung im Zuge der Erfahrung der Einsamkeit. Durch die Erfahrung der Einsamkeit, die ihm sein Anderssein gegenüber den übrigen Lebewesen bewusst macht, entdeckt der Mensch auch die Bestimmung seines Körpers, nämlich Abbild Gottes zu sein.

Um diesen Gedankengang des Papstes besser verstehen zu können, bedarf es einen Blick auf die Katechesen, welche er über den *Anfang*, d.h. über die ersten Kapitel der

⁸⁹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 556.

⁹⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 556f.

Genesis, gehalten hat. Diese ersten zwei Kapitel der Genesis sind für die Theologie des Leibes zentral, da sich Jesus selbst im Streitgespräch mit den Pharisäern genau auf diese Anfangsstelle beruft (vgl. Mk 10, 6-8 oder Mt 19, 4f). In ihnen wird die erste menschliche Erfahrung geschildert, die noch nicht von der Sünde geprägt ist. Somit ist diese Erfahrung eine ursprüngliche, aus der Papst JOHANNES PAUL II. schlussfolgert, wie der Leib von Gott gedacht ist. Wichtig festzuhalten ist jedoch, dass diese Erfahrungen nicht bloß „der Vorgeschichte des Menschen angehören (seiner »theologischen Vorgeschichte«), sondern dass sie immer an der Wurzel jeder menschlichen Erfahrung zu finden sind.“⁹¹ Die drei zentralen Erfahrungen, die der Mensch im Anfang macht sind die Erfahrung der Einsamkeit, der Einheit und der Nacktheit. Im folgenden Exkurs soll jedoch zunächst in ihren Kerngedanken nur auf die Erfahrung der Einsamkeit eingegangen werden, da der Mensch sich gerade durch sie als Einheit von Körper, Geist und Seele erfährt und darin gleichzeitig die grundlegende Bestimmung seines Körpers entdeckt.

Exkurs: Die Erfahrung der Einsamkeit

Die erste grundlegende Erfahrung, die der Mensch macht, ist die der Einsamkeit. Der Mensch befindet sich im Garten Eden und obwohl er dort von vielen Tieren umgeben ist, macht er die Erfahrung der Einsamkeit (vgl. Gen 2,20). Diese Einsamkeit erfährt der Mensch als »Mensch«, d.h. noch bevor er als Mann oder Frau erschaffen wird.⁹² Das Alleinsein des Menschen hat also zwei Bedeutungen: „eine, die sich aus dem Wesen des Menschen, das heißt aus seinem Menschsein herleitet (...), und eine zweite, die von der Beziehung zwischen Mann und Frau herrührt (...).“⁹³ Das Alleinsein des Menschen erweist sich somit zunächst als ein „fundamentales anthropologisches Problem, das [im existentiellen Sinn] (...) noch vor der Tatsache kommt, dass der Mensch als Mann und Frau Mensch ist.“⁹⁴ In dem Versuch eine Hilfe zu finden, die ihm als Mensch entspricht, befindet sich der Mensch „vom ersten Augenblick seiner Existenz an vor Gott gleichsam auf der Suche nach seinem Wesen (...). Heute würde man sagen: auf der Suche nach seiner Identität.“⁹⁵ In Gen 2,20 heißt es jedoch, dass er unter den Tieren keine Hilfe findet, die ihm entspricht. Das ist interessant, denn rein äußerlich betrachtet, hätte der Mensch *adam*, „auf die Erfahrung des eigenen Körpers gestützt, zu dem Schluss gelangen können, den übrigen Lebewesen wesenhaft ähnlich zu sein. Und doch ist er, wie wir lesen, nicht zu diesem Schluss gekommen, er ist vielmehr zu der

⁹¹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 128.

⁹² Das hebräische Wort „adam“ bedeutet Mensch. Erst nach der Erschaffung der Frau wird der Mensch in seiner geschlechtlichen Unterscheidung als Mann *is* und Frau *issah* definiert.

⁹³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S.100.

⁹⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S.101.

⁹⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 102.

Überzeugung gelangt, »allein« zu sein.⁹⁶ Die Erfahrung *allein zu sein* ist Ursache der Erfahrung des *Andersseins*. Indem der Mensch *adam* als einziges Wesen fähig ist, die übrigen Lebewesen zu erkennen und zu benennen, erkennt er sich gleichzeitig selbst als ein Wesen, das sich aufgrund seiner Erkenntnisfähigkeit von den übrigen Lebewesen unterscheidet. Diese Erfahrung hat zunächst eine negative Bedeutung, denn sie zeigt dem Menschen, dass er den übrigen Lebewesen nicht wesenhaft ähnlich ist. Zu dieser ersten Erfahrung kommt in Gen 2,16 noch ein weiterer Aspekt hinzu, der das Wesen des Menschen bestimmt: Indem Gott dem Menschen *adam* verbietet vom Baum der Erkenntnis zu essen, „kommt zu den oben beschriebenen Grundzügen des Menschen das Moment der Entscheidung und der Selbstbestimmung, das heißt des freien Willens, hinzu. (...) Im Begriff des ursprünglichen Alleinseins ist [somit] sowohl das Selbstbewusstsein [d.h. das Bewusstsein über die eigene Erkenntnisfähigkeit] als auch die Selbstbestimmung [d.h. das Bewusstsein über den freien Willen] eingeschlossen“⁹⁷. Diese beiden Aspekte, d.h. die Erfahrung des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmungen, führen dazu, dass sich der Mensch als Person mit der ihr eigenen Subjektivität erfährt.⁹⁸

Als Person erfährt sich der Mensch in seiner Gesamtheit, d.h. auch in seiner Körperlichkeit, aufgrund dessen er auch in der Erfahrung der Einsamkeit zu einem Bewusstsein über den Sinn des eigenen Körpers gelangt.⁹⁹ Diesen Sinn des Körpers, der sich von dem Sinn der Körper der übrigen Lebewesen unterscheidet, hat der Mensch nicht von sich aus, sondern von Gott erhalten, der laut Gen 2,7 dem Menschen den Lebensatem gibt und ihn somit zu einer Einheit von Körper, Geist und Seele formt. Somit ist

„der Mensch (...) nicht nur durch sein Selbstbewusstsein und seine Selbstbestimmung Subjekt, sondern auch aufgrund des ihm eigenen Körpers. Der Aufbau dieses Körpers ist solcher Art, dass sie ihm ein spezifisch menschliches Handeln ermöglicht. In diesem Tun bringt der Leib die Person zum Ausdruck. Er ist also in seiner ganzen Leiblichkeit und Stofflichkeit (»Gott formte den Menschen aus Erde vom Ackerboden«) gleichsam durchlässig und transparent, sodass er in der Lage ist zu verdeutlichen, wer der Mensch dank der Struktur seines Bewusstseins und seiner Selbstbestimmung ist (und wer er sein sollte)“¹⁰⁰.

Die Erfahrung der Einsamkeit lehrt den Menschen jedoch auch noch ein Zweites, was bereits darauf verweist, dass er durch seinen Körper Abbild des Göttlichen ist: Das „Bewusstsein“ und die „Selbstbestimmung“ des Menschen ist nur unter der

⁹⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 106.

⁹⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 104f.

⁹⁸ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 103f.

⁹⁹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 106.

¹⁰⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 109.

Voraussetzung der menschlichen Freiheit zu denken, aufgrund derer der Mensch ein zur Liebe fähiges Wesen ist. Allerdings ist er nicht nur zur Liebe fähig, sondern findet darin auch seine Berufung, was sich ebenfalls aus der Erfahrung der Einsamkeit herleiten lässt, die der Mensch nicht nur aufgrund seines Menschseins, wie bereits dargestellt, sondern auch aufgrund des Fehlens eines ihm ähnlichen Wesens erfährt. Die Tatsache nämlich, dass sich der Mensch als einsam empfindet, verweist auf die tief im menschlichen Herzen verankerte Sehnsucht nach personaler Gemeinschaft.¹⁰¹ Diese personale Gemeinschaft macht den Menschen auf besondere Weise zum Abbild Gottes, denn „der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick seines Alleinseins als vielmehr im Augenblick der Gemeinschaft zum Abbild Gottes.“¹⁰²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich der Mensch aufgrund der Erfahrung der Einsamkeit zum einen als Einheit von Körper, Geist und Seele erkennt und zum anderen aufgrund seiner Sehnsucht nach einem ihm ähnlichen Gegenüber seine Bestimmung zur Liebe erfährt, die ihren Ausdruck durch den Körper findet.

(Exkurs Ende)

3.1.1.2 Sichtbarmachung des Göttlichen

Es ist nun deutlich geworden, dass der Leib in einer Einheit mit Geist und Seele steht. Diese Einheit wiederum macht es möglich, dass der Körper Ausdruck des Geistlichen ist. Die Sehnsucht des Menschen nach einer Hilfe, die ihm entspricht, verweist bereits auf die im Menschen angelegte und von Gott geschaffene Dimension, mit seinem Körper nicht nur das Geistliche auszudrücken, sondern auch das Göttliche. Papst JOHANNES PAUL II. geht nun näher auf die zweite Dimension ein, indem er sagt, dass der Leib nicht nur den Menschen vergegenwärtigt, sondern auch das Göttliche sichtbar macht, womit das „von Ewigkeit her in Gott verborgene Geheimnis“¹⁰³ gemeint ist. Mit diesem Geheimnis ist die ewige Liebe Gottes zum Menschen gemeint, die sich dem Menschen im Laufe der Geschichte auf vielfältige Weise gezeigt hat und in Christus offenbar geworden ist. Der Papst hält aber fest, dass das Geheimnis „auch nach seiner Verkündigung (oder Offenbarung) nicht aufhört, »Geheimnis« zu heißen und auch als Geheimnis verkündigt wird“¹⁰⁴. Nachvollziehen lässt sich dies mit einem Zitat von Karl RAHNER, der sagt, dass der Mensch Gott nicht begreifen, sondern sich nur von ihm ergreifen lassen kann¹⁰⁵. Damit wird deutlich, dass das Geheimnis Gottes stets ein Geheimnis bleibt, da der Mensch dieses nie gänzlich erfassen, sondern sich nur von ihm hineinnehmen lassen kann. Diese Liebe Gottes, d.h. das göttliche Geheimnis, äußert

¹⁰¹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S.119.

¹⁰² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 120.

¹⁰³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 169.

¹⁰⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 528.

¹⁰⁵ vgl. RAHNER S.J., Karl, Worte ins Schweigen, Innsbruck⁹ 1965, S. 29.

sich am Menschen, indem sie sich an ihn verschenkt und ihn an der Liebe teilnehmen lässt. In der Schöpfung hat sich Gottes Liebe als eine *sich dem Menschen schenkende Liebe* offenbart, zu welcher der Mensch, da er Abbild Gottes ist, ebenfalls aufgerufen ist. Inwiefern jedoch lässt sich Gottes Liebe als eine *sich-schenkende Liebe* verstehen? Papst JOHANNES PAUL II. erklärt, dass sich Gott in der Genesis vor allem als Schöpfer geoffenbart hat. „Schöpfer ist derjenige, der »aus dem Nichts ins Dasein ruft«, der die Welt und in ihr den Menschen erschafft, weil er die Liebe ist (1 Joh 4,8).“¹⁰⁶ Dass Gott die Welt aus Liebe geschaffen hat, lässt sich daraus entnehmen, da laut 1 Kor 13,6 nur die Liebe Gutes ins Werk setzt und sich daran erfreut. Die Tatsache, dass die Schöpfung gut ist, lässt sich aus der Aussage Gottes (vgl. Gen 1,31) entnehmen. Diese Liebe ist Quelle für das Herausrufen der Schöpfung aus dem Nichts, was ein „fundamentales und radikales Schenken, das heißt ein Schenken, bei dem das Geschenk aus dem Nichts hervorgeht“¹⁰⁷ darstellt. „Infolgedessen trägt jedes Geschöpf in sich das Zeichen des Geschenks als das ursprünglichste und fundamentalste Zeichen.“¹⁰⁸

Teilnehmen kann der Mensch an dieser Liebe, da er als einziges Geschöpf die Schöpfung als Geschenk annehmen und selbst fähig zur Liebe ist und d.h. als Frucht ihrer zum Geschenk werden kann. Christopher WEST, der sich über viele Jahre hinweg mit der Theologie des Leibes auseinandergesetzt hat, äußert sich dazu:

„All creation has a nuptial character because it constitutes the original and fundamental gift. But in the visible world this gift can only be fully realized in and received by man because man alone is made in God's image. Only a person endowed with freedom and self-determination can receive „the gift“ of God, which is love, and reciprocate that gift (i.e., loving God in return). This is the original covenant God established with man in creation.“¹⁰⁹

Das Geschenk anzunehmen bedeutet also erstens die gesamte Schöpfung als Geschenk zu erkennen, d.h. als eine Frucht der Liebe, und zweitens diese Liebe Gottes zu erwidern, indem Gott ebenfalls geliebt wird und sich diese von Gott geschenkte Liebe in jeder Handlung, besonders in jeder zwischenmenschlichen Beziehung widerspiegelt, auf besondere und intime Weise jedoch in der ehelichen Beziehung von Mann und Frau, in welcher der Mensch zu dem ihm größtmöglichen Geschenk werden kann. Sichtbar wird der Mensch zum Geschenk durch seinen Körper. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt dazu:

„Das also ist der Leib: Zeuge des Aktes der Schöpfung als eines grundlegenden Schenkens und somit Zeuge der göttlichen Liebe als Quelle, aus welcher dieses Schenken

¹⁰⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 140.

¹⁰⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 141.

¹⁰⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 141.

¹⁰⁹ WEST, Christopher, Theology of the body explained. A Commentary on John Paul II's "Gospel of the body", Leominster reprinted 2006, S.95.

und Geschenk entspringen. Männlichkeit und Weiblichkeit- also die Geschlechtlichkeit- sind das ursprüngliche Zeichen des schöpferischen Schenkens und gleichzeitig des Geschenks, dessen sich der Mensch als Mann und Frau bewusst wird und das er sozusagen ganz ursprünglich erlebt. Das ist die Bedeutung, mit welcher die Geschlechtlichkeit in die Theologie des Leibes eintritt.¹¹⁰

In dem Moment, in dem der Mensch selbst in seinem Körper zum Geschenk wird und den anderen als Geschenk annimmt spiegelt er jene Liebe wider, die ihm von Gott her geschenkt und zu welcher er von ihm berufen wurde. In jener Liebe findet der Mensch seine Bestimmung, weshalb sich auch sagen lässt, dass er sich in jener Liebe selbst findet.

Papst JOHANNES PAUL II. schreibt dazu: „Der Mensch erscheint in der sichtbaren Welt als der höchste Ausdruck des göttlichen Schenkens, weil er die innere Dimension in sich trägt, die Dimension des Geschenks ist. In dieser Dimension bringt er seine besondere Ähnlichkeit mit Gott in die Welt (...)“¹¹¹, da er, indem er zum Geschenk wird wirklich Abbild der Liebe Gottes ist. In den ersten zwei Kapiteln der Genesis erfährt der Mensch die in ihm liegende Berufung Geschenk zu werden noch so, wie sie von Gott gewollt ist. Diese Berufung zur Liebe ist von Anfang an in den menschlichen Leib in seiner Sexualität als Mann und Frau eingeschrieben.

„So stellt sich in dieser Dimension ein erstes, sozusagen ein ursprünglichstes Sakrament dar, das als Zeichen das unsichtbare, von Ewigkeit in Gott verborgene Geheimnis in wirksamer Weise in der Sichtbarkeit der Welt übermitteln will. Es ist das Geheimnis der Wahrheit und der Liebe, das Geheimnis des göttlichen Lebens, an dem der Mensch wirklich teilnimmt...diese Teilnahme beginnt mit der ursprünglichen Unschuld...“¹¹²

Im folgenden Verlauf der Arbeit soll nun näher auf den Zustand der Unschuld eingegangen werden, in welcher der Mensch so zum Geschenk wird, dass sich darin die Liebe Gottes widerspiegelt. In einem Exkurs wurde bereits auf die Erfahrung der Einsamkeit eingegangen, die gezeigt hat, dass im Menschen die Sehnsucht nach personaler Gemeinschaft veranlagt ist. Die zwei weiteren anfänglichen Erfahrungen, die Erfahrung der Einheit und der Nacktheit, machen nun deutlich, wie sich die in der Wahrheit liegende Sprache des Leibes, die den Menschen zum Geschenk und damit zum Abbild der Liebe macht, äußert. Die folgende Betrachtung der *bräutlichen Bedeutung des Leibes*, d.h. der von Gott gewollten Bedeutung des Leibes, verweist bereits auf die Liebe Gottes zum Menschen, auf welche im Zuge der Auseinandersetzung um das Sakrament der Erlösung noch näher eingegangen wird.

¹¹⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 145.

¹¹¹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 544.

¹¹² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 544.

Es erscheint mir an diesem Punkt für das bessere Verständnis des folgenden Abschnitt wichtig zu sein, einen Gedanken einzuschieben: Der folgende Abschnitt entfaltet die nähere Bedeutung des *Geschenks* von der menschlichen Liebe her, da sie in den ersten beiden Kapiteln der Genesis noch jene Bedeutung erfährt, welche ihr von Gott her zukommt. Diese bräutliche Bedeutung des Leibes erleben Adam und Eva vor dem Sündenfall noch auf natürliche Weise, d.h. „automatisch“, wohingegen diese dem geschichtlichen Menschen verschleiert ist. Alle päpstlichen Katechesen, die sich auf die „Zeit“ nach dem Sündenfall beziehen, entfalten die Bedeutung des *Geschenks* andersherum, nämlich von der göttlichen Liebe her. Deswegen erschließt sich die Bedeutung des *Geschenks* nicht allein aus den Analysen der Genesis, sondern nur im Zusammenhang mit jenen über die göttliche Liebe, die sich im Laufe der Geschichte auf unterschiedliche Weise gezeigt und im Sakrament der Erlösung offenbart hat. Die biblischen Geschichten, in denen sich Gott gezeigt hat, stellen somit ein immer tieferes Eindringen in die Wahrheit des Menschen und Gottes dar, welcher nun in einem ersten Schritt näher zu kommen gilt.

3.1.2 Der Leib in der Dimension des Geschenks

Im vorherigen Abschnitt wurde versucht zu zeigen, dass der Leib von Mann und Frau insofern Sakrament ist, da er etwas Unsichtbares sichtbar macht, nämlich das Geistliche und das Göttliche. In diesem Kapitel soll es nun um eine erste nähere Entfaltung dessen gehen, inwiefern sich die schenkende Liebe Gottes im Menschen im Zustand der Unschuld widerspiegelt, d.h. das Göttliche in ihm sichtbar wird. Dafür bedarf es eines Blickes auf die Katechesen, die Papst JOHANNES PAUL II. über die ersten zwei Kapitel der Genesis gehalten hat, in denen sich der Mensch noch im Zustand der Unschuld befindet und aufgrund dessen seinen Körper und den des Anderen noch so sieht, wie Gott ihn gewollt hat. Für die anliegende Betrachtung werden besonders die anfängliche Erfahrung der Nacktheit und der Einheit entscheidend sein, die den Menschen auf einer ersten Ebene als Geschenk und damit als Abbild des Göttlichen begreifen lassen.

Aus den bisherigen Betrachtungen ist hervorgegangen, dass der Mensch aufgrund seiner ihm von Gott geschenkten Freiheit ein zur Liebe fähiges Wesen ist. Allerdings ist er nicht nur zu ihr fähig, sondern findet in dieser auch seine Berufung wie aus Gen 2,18 („Dann sprach Gott, der Herr: es ist nicht gut, dass der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“) und aus Gen 2,24 („Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch.“) hervorgeht. Diese von Gott geschaffene Berufung des Menschen eine personale Einheit zu bilden, ist so tief in ihm verankert, dass sie sich in seinem Herzen bereits in der Erfahrung der Einsamkeit als Sehnsucht bemerkbar macht. Indem Gott dem Menschen *adam* eine Hilfe schafft, die ihm entspricht, bestätigt er, dass der Mensch sein Wesen

allein nicht vollständig verwirklichen kann. Als eine „Hilfe“ wird der andere Mensch deshalb bezeichnet, weil erst durch ihn eine Beziehung des gegenseitigen Sich-Schenkens verwirklicht werden kann.

Beide, Mann und Frau, müssen ihre Liebe also so gestalten, dass sie füreinander zum wahrhaften Geschenk werden und den anderen als wahrhaftes Geschenk annehmen. Indem beide zum wahrhaftigen Geschenk werden, spiegeln Mann und Frau auf besondere Weise die göttliche Liebe wider. Zum wahrhaftigen Geschenk wird der Mensch dann, wenn er sich selbst und den anderen so sieht, wie Gott ihn sieht. In ungetrübter Weise ist dies im Zustand der Unschuld, von welchem die ersten zwei Kapitel der Genesis sprechen, der Fall. Im Lichte der Erfahrung der Einsamkeit, in welcher der Mensch seinen Körper als Ausdruck seiner Geistlichkeit entdeckt hat, bedeutet der Ausruf des Mannes „Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch (Gen 2,23)“ dass er Eva's nackten Körper und damit ihr Geschlecht sieht und darin die volle Wahrheit ihres Menschseins erkennt, d.h. als jemanden, der das gleiche Menschsein teilt wie er. Dies hat, wie bereits die Erfahrung der Einsamkeit gelehrt hat, seinen Grund darin, dass der Leib den Menschen offenbart¹¹³. Mit anderen Worten, Adam erkennt Eva's Körper als das, was er ist, nämlich als Enthüllung des geistlichen und göttlichen Geheimnisses. Dies ist Adam wie auch Eva möglich, da beide in ihrer Nacktheit noch keine Scham empfinden, d.h. noch reinen Herzens sind und sich selbst und den anderen in dem erkennen, was er oder sie von Gott her ist. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt:

„Dieses gegenseitige Sich-Sehen ist nicht nur eine Teilnahme an der äußeren Sichtbarkeit der Welt, sondern auch eine innere Teilhabe am Schauen des Schöpfers selbst. (...) Die Nacktheit bezeichnet das ursprüngliche Gut der göttlichen Schau, sie bedeutet die ganze Einfachheit und Fülle jenes Blickes, durch den sich der reine Wert des Menschen als Mann und Frau kundtut, der reine Wert des Körpers und der Geschlechtlichkeit.“¹¹⁴

Im Zustand der Unschuld und somit auch in der Erfahrung der Nacktheit, die noch nicht von der Scham beeinflusst ist, können sich Adam und Eva demnach noch in ihrer Ganzheit geben und annehmen, was zugleich die Loslösung jeglicher Bedingungen miteinschließt, so wie auch Gott in der Schöpfung den Menschen in bedingungsloser Liebe geschaffen hat. Bedingungslos ist Gottes Liebe deshalb, weil er den Menschen, indem er ihn zur Selbstbestimmung gerufen hat, die Freiheit schenkt. Dadurch, dass Gott dem Menschen Freiheit schenkt, schafft er ihn gleichzeitig um seiner selbst willen, d.h. ohne Bedingungen, aufgrund dessen der Mensch die Fähigkeit besitzt Ja oder Nein zu Gott zu sagen. Die Tatsache, dass Gott den Menschen so geschaffen hat, zeigt an, wie auch die Beziehung zwischen Mann und Frau von Gott gewollt ist, die ja

¹¹³ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 121.

¹¹⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 137.

aufgerufen sind, diese Liebe Gottes widerzuspiegeln. Diese Freiheit ist der Ermöglichungsgrund des Menschen, sich in Liebe zu geben und den anderen in Liebe anzunehmen. Auf der einen Seite muss der Mensch selbst frei sein, d.h. Herr über sich selbst und damit frei von jeglichem körperlichen oder sexuellen Zwang, damit er sich als Geschenk geben kann. Auf der anderen Seite beinhaltet die Annahme des Anderen als Geschenk, dass diesem ebenfalls die von Gott geschenkte Freiheit gewährt wird. Erst wenn der andere jene Freiheit besitzt, ist er erstens fähig sich in Liebe zu schenken und kann zweitens um seiner selbst willen, d.h. bedingungslos, angenommen werden. Die Freiheit ist also der Ermöglichungsgrund dafür, dass beide sich einander um ihrer selbst willen schenken und annehmen können. Das Thema Freiheit soll unter Punkt 3.4.1 in Verbindung mit dem Thema Begierde noch weiter ausgeführt werden.

Die Selbsthingabe und die Annahme des Anderen in seiner Hingabe stellen das Wesen des Menschen in der Dimension *Geschenk zu sein* dar. Die Enzyklika *Gaudium et spes* (Nr. 24) aufgreifend sagt Papst JOHANNES PAUL II., dass „der Mensch als Person eine Kreatur ist, die Gott um ihrer selbst willen gewollt hat und die daher nur durch die Hingabe ihrer selbst ganz sich selbst findet“¹¹⁵. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch nur in der ganzheitlichen Hingabe seiner selbst zum Geschenk wird und damit seiner Berufung zur Liebe folgt. Diese Hingabe erfolgt durch den Körper, da dieser den Menschen vergegenwärtigt. In dem Zustand der Unschuld, die es Adam und Eva möglich macht, sich gegenseitig völlig reines Herzens in dem zu erkennen, was er oder sie von Gott her ist, erfährt der Leib folglich noch die Bedeutung, die ihm von Gott zukommt, die Papst JOHANNES PAUL II. auch die „bräutliche Bedeutung des Leibes“ nennt. „Das Attribut ‚bräutlich‘ bezieht sich auf die Fähigkeit des Menschen, mit seinem Körper Liebe auszudrücken, indem er in seinem Körper selbst zum Geschenk wird. Auf diese Weise erfüllt der Mensch den Sinn seines Daseins.“¹¹⁶ Da sie diese Liebe durch ihre Körper ausdrücken, lässt sich sagen, dass Gott das sexuelle Verlangen zwischen Mann und Frau am Anfang der Schöpfung als eine Kraft geschaffen hat, zu lieben, wie er liebt.¹¹⁷ Diese göttliche Liebe hat sich im Sakrament der Erlösung offenbart, weshalb sich die Entfaltungen des Menschen als Geschenk im Zuge der Behandlung dessen konkretisieren werden. Die ersten Kapitel der Genesis liefern ein erstes Verständnis oder Vordringen zu der Bedeutung des Menschen *Geschenk zu sein*, in welchem der Mensch Abbild des Göttlichen ist.

Abschließend sei kurz angemerkt, dass es nicht nur die Hingabe durch die eheliche Vereinigung gibt, sondern auch die um des Himmelreiches Willen, die eine besondere Berufung des Menschen darstellt. Diese ist ebenfalls in das Geheimnis der Schöpfung

¹¹⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 152.

¹¹⁶ ELSBETT, George, Leiblichkeit & Sexualität, S. 154.

¹¹⁷ vgl. WEST, Christopher, Theologie des Leibes für Anfänger. Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II, Regensburg² 2006, S. 42.

und der Erlösung eingeschrieben, da Jesus selbst in Mt 19,10-12 diese besondere Berufung legitimiert. Inwiefern der Mensch zum Geschenk in der Ehelosigkeit um des Himmelreiches Willen wird, kann in dieser Arbeit jedoch nicht näher behandelt werden, da Thema die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau ist und Ausführungen darüber hinaus den Rahmen sprengen würden.

3.2 Zwischenbilanz

Aus der vorherigen Darlegung der Gedanken von Papst JOHANNES PAUL II. ist deutlich geworden, dass der Mensch als Mann und Frau im Sakrament der Schöpfung zu seinem Wesen, oder mit anderen Worten gesagt zu seiner Bestimmung erst dann findet, wenn er die schenkende Liebe Gottes widerspiegelt. Zu dieser Erkenntnis gelangt der Mensch zu Beginn der Schöpfung aufgrund der Erfahrung der Einsamkeit, Nacktheit und Einheit, welche er reines Herzens durchlebt, weshalb der Papst aus ihnen einen „Soll-Zustand“ oder „Ursprungs-Zustand“ ableitet. Im Sakrament der Erlösung wird die Wahrheit des Menschen, die sich bis zu einem gewissen Grad bereits im Sakrament der Schöpfung gezeigt hat, durch Jesus Christus offenbart. Wie sich die schenkende Liebe Gottes in der Offenbarung gezeigt hat und wie demnach der Mensch als Mann und Frau diese Liebe konkret widerspiegelt, zeigt sich somit im Sakrament der Erlösung, auf welches nun im Folgenden näher eingegangen werden soll.

3.3 Das Sakrament der Erlösung

Papst JOHANNES PAUL II. beschäftigt sich im Zweiten Teil seiner Theologie des Leibes ausgehend von Epheser 5, 21-33 mit dem Sakrament der Erlösung, welches darin besteht, dass sich Christus für die Kirche, d.h. für all jene, die Christus nachfolgen und seine Erlösung annehmen, hingegen und sie von ihren Sünden erlöst hat. Der Papst versucht in seinen Betrachtungen nun aufzuzeigen, dass diese Erlösungstat Christi in Analogie zum Sakrament der Ehe betrachtet werden kann, d.h. dass die Ehe als Sakrament in der Erlösungstat ihre Quelle und ihr Vorbild findet. Bevor dieser Gedanke jedoch näher erläutert wird, soll zunächst auf die menschliche Sünde eingegangen werden, die die Verschleierung der bräutlichen Bedeutung des Leibes, die dem Sakrament der Schöpfung entspringt, zur Folge hat. Im Anschluss daran erscheint es mir zuvor auch wichtig deutlich zu machen, dass das Sakrament der Schöpfung in Identität und Kontinuität mit dem Sakrament der Erlösung steht.

3.3.1 Die Verschleierung der bräutlichen Bedeutung des Leibes durch die Sünde

„Bekanntlich ist jedoch das Gnadenerbe vom menschlichen Herzen im Augenblick des Bruches des ersten Bundes mit dem Schöpfer verworfen worden. (...) Man kann sagen,

dass die Ehe als ursprünglichstes Sakrament jener übernatürlichen Wirkkraft beraubt wurde, die sie im Augenblick ihrer Einsetzung aus dem Sakrament der Schöpfung insgesamt empfangen hat. Trotzdem hörte die Ehe auch in diesem Zustand, das heißt dem Zustand der erblichen Sündhaftigkeit des Menschen, niemals auf, die Gestalt jenes Sakraments zu sein, von dem wir im Epheserbrief (Eph 5,22-33) lesen und das der Verfasser dieses Briefes ohne Zögern als »großes Geheimnis« bezeichnet.¹¹⁸

Um die Worte des Papstes verstehen zu können, bedarf es der Aufschlüsselung einiger im Zitat gefallener Begriffe. So meint das „Gnadenerbe“ das übernatürliche Beschenktwerden des Menschen durch Gott. Dieses übernatürliche Beschenktwerden besteht darin, dass der Mensch im völligen Einklang mit dem göttlichen Liebesbund stehen kann. Würde man es mit Eph 5, 27 ausdrücken, könnte man sagen, dass mit dem übernatürlichen Beschenktwerden der Zustand der „Heiligkeit“ des Menschen gemeint ist. Die Sünde jedoch beraubt diesem Zustand die „übernatürliche Wirkkraft“, d.h. mit völlig reinem Herzen vor Gott stehen zu können. Dadurch also, dass sich der Mensch durch die Sünde von Gott entfernt, wird seine Sichtweise auf sich selbst und auf Gott getrübt oder verdunkelt. Eine Folge der Sünde ist es, dass der Mensch sich nicht mehr als das erkennt, was er ist, nämlich als Abbild Gottes und somit als Abbild der Liebe. Ebenso verdunkelt die Sünde die Sichtweise auf Gott, d.h. ihn als die Liebe zu erkennen. Wichtig festzuhalten ist hier, dass das Wort *Liebe* im gegenwärtigen Kontext ein Begriff ist, welcher vieldeutig gebraucht wird. Liebe im Kontext der Theologie des Leibes jedoch meint jene Liebe, die in Gott und damit in der Wahrheit steht und einzig Liebe genannt werden kann. Sofern sich der Mensch jedoch von Gott entfernt, entfernt er sich auch von der Liebe und damit von jener Sprache des Leibes, welche die Liebe ausdrückt. Genau aus diesem Grund, weil die Erkenntnis des Menschen durch die Sünde getrübt ist, versucht Papst JOHANNES PAUL II. jene Sprache des Leibes wieder zu entschlüsseln, die dem Menschen als Abbild Gottes entspricht und damit in der Wahrheit steht. Denn trotz der Sünde ist der Mensch fähig, zu jener Sprache des Leibes zurückzufinden. Wie bereits gezeigt, geht Papst JOHANNES PAUL II. ausgehend von dem Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern zum Anfang zurück, d.h. zu den ersten beiden Kapiteln der Genesis, und analysiert jene Sprache des Leibes, die noch ganz im Willen des Schöpfers steht. Des Weiteren bezieht sich der Papst auf die Bergpredigt, in der Jesus an das menschliche Herz appelliert und es zur Umkehr ruft. In der Bergpredigt heißt es: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst nicht die Ehe brechen*. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen (Mt 5, 27-28).“ An anderer Stelle in der Bergpredigt sagt Jesus auch: „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen (Mt, 5,8)“. Diese Worte Jesu zeigen, dass die Wurzel der Sünde im Herzen des Menschen zu suchen ist und dieser aufgerufen ist, sein Herz von der Sünde zu befreien und seinen

¹¹⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 549.

inneren Blick zu „reinigen“, um so wieder zu jenem Zustand zurückzukehren, von welchem die ersten zwei Kapitel der Genesis sprechen. Besonders aus der Erfahrungen der Nacktheit ist deutlich geworden, was es heißt ein *reines Herz* oder einen *reinen Blick* zu haben. Mit Aufkommen der Sünde ändert sich dieser Blick schlagartig. Direkt nach dem Sündenfall heißt es in Gen 3,7: „Da gingen beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz.“ Als Gott Adam fragt, wo er ist, sagt er: „Ich habe dich im Garten kommen hören; da geriet ich in Furcht, weil ich nackt bin, und versteckte mich (Gen 3,10).“ Das Aufkommen der Scham nach dem Sündenfall, von der in Gen 3,7 die Rede ist, bedeutet nicht, dass Adam und Eva ihre nackten Körper vorher nicht gesehen hätten, auch bedecken sie ihre Körper in Gen 3,7 nicht, weil diese schlecht wären oder sie sich ihrer schämen müssten, sondern weil sich ihr gegenseitiger Blick mit der Sünde verändert hat, sie die Bedeutung ihrer Körper nicht mehr völlig reinen Herzens erfassen können. Das plötzliche Erkennen der eigenen Nacktheit

„bezieht sich nicht nur auf den Körper, sie ist nicht Ursprung eines nur auf den Körper bezogenen Schamgefühls. In Wirklichkeit zeigt sich durch die Nacktheit der Mensch, welcher der Teilnahme am göttlichen Geschenk beraubt ist, der Mensch, der sich jener Liebe entfremdet hat, die Quelle des ursprünglichen Schenkens, Quelle der Fülle des dem Geschöpf bestimmten Guten gewesen war.“¹¹⁹

Der Blick Adam- und Evas ist nach dem Sündenfall demnach nicht mehr von reiner Liebe geprägt, sondern von der Begehrlichkeit, von welcher der erste Brief des hl. Johannes 2,16-17¹²⁰ in dreifacher Ausführung spricht. An anderer Stelle spricht Papst JOHANNES PAUL II. synonym auch vom Blick der Begierde, welcher nach dem Sündenfall im Menschen aufkommt. Die Begierde führt dazu, den Menschen nicht mehr in seiner Gesamtheit, d.h. den Körper als Ausdruck des göttlichen und geistlichen Geheimnisses zu sehen. Dies gilt im Folgenden kurz erläutert: Während der Mensch in der wahren Liebe in allem was er oder sie ist geliebt wird, d.h. ohne Vorbehalte, liebt der Mensch der Begierde nur einen Aspekt, wie zum Beispiel nur die schöne Figur, das Geld, das Prestige, die Zärtlichkeit etc. und reduziert ihn damit auf ein Objekt der Bedürfnisbefriedigung oder des Gebrauchs. Gott hingegen hat den Menschen um seiner selbst willen gewollt, d.h. in allem, was er oder sie ist, und den Menschen dazu berufen, sich ebenfalls um seiner selbst willen zu geben und anzunehmen. Wie bereits im vorherigen Verlauf der Arbeit dargelegt, ist die Freiheit Voraussetzung der Liebe und somit auch dafür, selbst Geschenk zu werden und das Geschenk anzunehmen. Doch die Begierde schränkt gerade diese Freiheit ein: Sobald nämlich jemand nur mehr als Mittel

¹¹⁹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 211.

¹²⁰ „Denn alles, was in der Welt ist, die Begehrlichkeit des Fleisches, die Begehrlichkeit der Augen und der Stolz des Lebens, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt (1 Joh 2,16-17).“

zum Zweck *geliebt* wird, wird seine Selbstbestimmung zu einer Fremdbestimmung durch eine andere Person.

„Begierde trocknet die Liebe immer aus, weil die Bedingung für die Liebe (...), die Freiheit, verlorengelht. Liebe muss hier abstumpfen (...), denn ihr Wesenszug besteht im bewussten, ohne Zwang gegebenen ‚Ja‘. Und dieses freie ‚Ja‘ wird von der Begierde außer Kraft gesetzt. Bei der Begierde geht es um Kontrolle, Machtausübung, Besitzergreifung. Ein von Gier getriebener Adam wird nicht zulassen wollen, dass seine Eva über sich selber bestimmt, ihre Freiheit in Bezug auf die von Adam begehrte Sache ausübt. Deswegen muss der von der Begierde getriebene Adam Macht über die Liebe selbst gewinnen. Denn die Liebe scheint für ihn nicht vertrauenswürdig genug zu sein, sie ist zu unsicher, birgt zu viel Risiko, da es bedeuten würde, Eva müsste ihre Freiheit bewahren, und das würde ja heißen, sie, die Begehrte, könnte etwas tun oder verlangen oder wünschen, was er als Begehrender nicht will.“¹²¹

Zum anderen raubt die Begierde dem Menschen selbst die Freiheit zum Geschenk zu werden oder das Geschenk anzunehmen, da beides nur dann möglich ist, sofern der Mensch Herr über sich selbst ist. Sofern sich der Mensch nur von der Begierde leiten lässt und damit Sklave ihrer wird, sich beispielsweise nur von seinen sexuellen Trieben steuern lässt, kann er sich nicht mehr für die Liebe entscheiden, denn „was bedeutet das ‚Ja‘, wenn man nicht ‚Nein‘ sagen kann?“¹²² Sofern sich der Mensch nur noch von seiner Begierde leiten lässt, fällt ihm die Erkenntnis um Gut und Böse immer schwerer, da er sich immer mehr von Gott entfernt und somit immer mehr an Freiheit verliert. Die Freiheit besteht nämlich nicht darin, Gut und Böse selbst zu definieren, sondern sich zwischen Gut und Böse entscheiden zu können. Dies ist jedoch nur dann möglich, sofern der Mensch eine Kenntnis von Gut und Böse besitzt. Im Kontext der Theologie des Leibes heißt dies nun, dass der Mensch nur dann selbst zum Geschenk werden und den anderen als Geschenk annehmen kann, wenn er dieses „Sich-Schenken“ in seiner Tiefe begreift und sich damit bewusst dafür entscheiden kann.

Wenn Jesus die Herzen der Menschen in der Bergpredigt zur Umkehr aufruft, dann bedeutet dies der Aufruf zu einer bewussten Entscheidung für das Gute, d.h. für Gott. Diese Entscheidung führt zu einer bewussten Annahme all dessen, was von Gott kommt und bedeutet auf die Theologie des Leibes bezogen die vollkommene Annahme und Hingabe von sich selbst und die vollkommene Annahme der Hingabe des Anderen. Auf der einen Seite stellen die Worte Jesu somit ein Ethos, d.h. ein Gebot oder Appell, dar, auf der anderen Seite ist die Möglichkeit zur Erfüllung ihrer auch eine Gnade, die aus dem Sakrament der Erlösung hervorgeht.

¹²¹ ELSBETT, George, *Leiblichkeit & Sexualität*, S. 108.

¹²² ELSBETT, George, *Leiblichkeit & Sexualität*, S. 109.

3.3.2 Die Identität und Kontinuität des ersten und zweiten Bundes

Papst JOHANNES PAUL II. beschäftigt sich mit dem Sakrament der Erlösung unter Rückgriff auf Epheser 5, 21-33. Um diese Stelle jedoch besser verstehen zu können, muss sie zunächst im Licht des gesamten Epheserbriefes gelesen werden, der mit der Darlegung des ewigen Heilsplanes Gottes für den Menschen beginnt und mit sittlichen Richtlinien für ein christliches Leben endet. Aus dem Beginn des Briefes wird deutlich, dass der ewige Heilsplan Gottes seit jeher das Sakrament der Schöpfung und das Sakrament der Erlösung umfasst. In Epheser 1,4 heißt es: „Denn in ihm [Christus] hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus (...)“. Diese Stelle aus dem Epheserbrief ist nur dann nachzuvollziehen, sofern bedacht wird, dass es bei Gott keine Zeit gibt. Obwohl die Erlösungstat Christi ein historisches Ereignis ist, wirkt sie sich dennoch auf die gesamte Schöpfung aus, d.h. auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Im Bewusstsein dessen sagt Paulus auch, dass der Mensch bereits vor der Erschaffung der Welt in Christus erwählt wurde. Papst JOHANNES PAUL II. kommentiert diese Stelle, indem er sagt, dass „das ursprüngliche Beschenktwerden des Menschen von Gott [in der Schöpfung] bereits die Frucht der Erwählung einschloss“¹²³.

„Dieses übernatürliche Beschenktwerden, das vor dem Sündenfall geschah, also die Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit und Unschuld- sie, die Frucht des Erwähltseins des Menschen in Christus von Ewigkeit her war-, hat sich im Hinblick auf ihn, auf jenen geliebten Sohn, vollzogen, auch wenn sie seiner Menschwerdung zeitlich vorgreift.“¹²⁴

Dass der Mensch noch vor der Erschaffung der Welt in Christus erwählt wurde, ist Teil des Geheimnisses Gottes, welches erst mit der Menschwerdung Christi offenbar geworden ist. Es zeigt auch an, dass der Mensch nicht nur nach dem Sündenfall, quasi als Plan B, in Christus erwählt wurde, um ihn von den Sünden zu befreien, sondern dass die Erwählung bereits vor dem Sündenfall Teil des Heilsplanes Gottes ist. Nun stellt sich natürlich die Frage, in welcher Beziehung das Sakrament der Schöpfung und das Sakrament der Erlösung zueinander stehen? Es lässt sich sagen, dass beide Sakramente zusammengehören und als Einheit Teil des ewigen Heilsplanes Gottes sind, der sich jedoch in der Geschichte der Menschen auf unterschiedliche Weise offenbart und verwirklicht hat, zunächst im Sakrament der Schöpfung und dann im Sakrament der Erlösung. So kann der Papst mit Rückgriff auf die Worte des Paulus auch von

„der Kontinuität zwischen dem ältesten Bund [sprechen], den Gott durch die Einsetzung der Ehe bereits im Schöpfungswerk herstellte, und dem endgültigen Bund, in dem Christus, der die Kirche liebt und sich für sie hingegen hat, sich mit ihr als

¹²³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 545.

¹²⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 546f.

Bräutigam entsprechend dem Bild von den Ehegatten verbindet. Diese Kontinuität der Heilsinitiative Gottes bildet die entscheidende Grundlage der großartigen Analogie im Epheserbrief. Die Kontinuität der Heilsinitiative Gottes bedeutet die Kontinuität und schließlich die Identität dieses »großen Geheimnisses« in den verschiedenen Phasen seiner Offenbarung- also gewissermaßen seiner Enthüllung- und Verwirklichung zugleich (...).¹²⁵

Weiter spricht der Papst davon, dass sich das Geheimnis Gottes im Sakrament der Erlösung erneuert.

„Im Lichte des Epheserbriefes wird gerade durch die Teilnahme an dieser heilbringenden Liebe Christi die Ehe als Sakrament des menschlichen »Anfangs« erneuert, das heißt als Sakrament, in dem der Mann und die Frau, die aufgerufen sind, »ein Fleisch« zu werden, an der Schöpfungsliebe Gottes selbst teilhaben, bestätigt (...) Das paulinische Bild von der Ehe, wie es in dem »tiefen Geheimnis« Christi und der Kirche festgehalten ist, stellt die erlösende Dimension der Liebe der bräutlichen an die Seite. Es verbindet gewissermaßen beide Dimensionen zu einer einzigen.«¹²⁶

3.3.3 Die Ehe in Analogie zur *Vermählung Christi mit der Kirche*

Wie bereits mehrfach erwähnt, bezieht sich der Papst auf die Stelle Epheser 5, 21-33, die hier aufgrund ihrer Wichtigkeit für die erlösende Dimension der Ehe zitiert werden soll:

„²¹ Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. ²² Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn (Christus); ²³ denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist; er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. ²⁴ Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen. ²⁵ Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, ²⁶ um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. ²⁷ So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos. ²⁸ Darum sind die Männer verpflichtet, ihre Frauen so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst. ²⁹ Keiner hat je seinen eigenen Leib gehaßt, sondern er nährt und pflegt ihn, wie auch Christus die Kirche. ³⁰ Denn wir sind Glieder seines Leibes. ³¹ *Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein.* ³² Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche. ³³ Was euch angeht, so liebe jeder von euch seine Frau wie sich selbst, die Frau aber ehre den Mann (Eph 5, 21-33).“

Die soeben zitierten Worte des Epheserbriefes haben im Laufe der Geschichte zu kontroversen Diskussionen geführt, besonders Eph 5,22. Ausgehend von den Betrachtungen von Papst JOHANNES PAUL II. lässt sich jedoch schließen, dass eine

¹²⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 525.

¹²⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 573f.

vorschnelle Verurteilung von Eph 5 allein Folge eines Nicht-Verstehens ist. Daher versucht der Papst die Worte aus Eph 5 Schritt für Schritt näher zu analysieren. Bereits der erste Satz zeigt an, aus welchem Licht heraus die folgenden Worte verstanden werden müssen, nämlich aus der „gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ heraus. Mit dieser Ehrfurcht ist nicht die Angst gemeint, sondern eine „Ehrfurcht vor der Heiligkeit, vor dem Heiligen“¹²⁷. Dies bedeutet, dass der Mensch seinen und den anderen Körper in seiner ganzen Größe erkennt, nämlich als Sichtbarmachung des göttlichen Geheimnisses. Er sieht daher nicht nur den menschlichen Körper, sondern gleichzeitig dessen Schöpfer und damit die dahinter stehende göttliche Wirklichkeit. Dies erfüllt den Menschen wiederum mit Ehrfurcht vor der Bedeutung des Körpers und vor Gott selbst. Dieser Gedanke zeigt bereits, dass die menschliche Liebe, die ja ihren Ausdruck durch den Körper erfährt, nicht ohne Gott gedacht werden kann. Genau dies zeigt auch der Epheserbrief auf besondere Weise, in dem sich, Papst JOHANNES PAUL II. zufolge, eine große Analogie befindet. Er stellt fest, „dass das gegenseitige Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe bei den Christen als Abbild des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche verstanden wird.“¹²⁸ Diese Analogie kann nach zwei Richtungen entfaltet werden. Zum einen kann sie zu einem tieferen Verständnis des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche führen, zum anderen ermöglicht sie ein tieferes Eindringen in das Wesen der Ehe.¹²⁹ Papst JOHANNES PAUL II. schreibt dazu:

„Die bräutliche Beziehung, die Mann und Frau in der Ehe verbindet, soll- nach dem Verfasser des Briefes an die Epheser- uns die Liebe verstehen helfen, die Christus mit der Kirche verbindet, die gegenseitige Liebe zwischen Christus und der Kirche, in der sich der ewige Plan Gottes für das Heil des Menschen verwirklicht. Die Bedeutung des Vergleichs erschöpft sich damit aber noch nicht. Der Vergleich, dessen sich der Brief an die Epheser bedient, um das Geheimnis des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche zu erklären, enthüllt uns zugleich die wesentliche Wahrheit über die Ehe: Die Ehe entspricht nur dann der Berufung des Christen, wenn sie die Liebe widerspiegelt, die Christus als Bräutigam der Kirche, seiner Braut, schenkt und welche die Kirche (...) Christus zu erwidern sucht. Das ist die rettende, die erlösende Liebe, die Liebe, mit welcher der Mensch von Ewigkeit her von Gott in Christus geliebt wird.“¹³⁰

Papst JOHANNES PAUL II. hält zudem fest, dass es sich in Epheser nicht bloß um eine Analogie zwischen der Beziehung Christi und der Kirche und der Ehe von Mann und Frau handelt, sondern dass die Eheleute selbst Anteil an dem Geheimnis Christi haben, d.h. es in ihrer ehelichen Verbindung als Gnade wirksam ist. Somit ist Christi Liebe nicht nur Vorbild, sondern auch Quelle der ehelichen Verbindung von Mann und

¹²⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 506.

¹²⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 510.

¹²⁹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 512.

¹³⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 511.

Frau.¹³¹ Quelle ist Christi Liebe insofern, dass Mann und Frau erst durch die erlösende Liebe Christi fähig sind, die Liebe Christi zur Kirche widerzuspiegeln, d.h. Abbild der Liebe Gottes zu sein.

Eph 5,22 fordert die Frauen auf, sich ihren Männern wie dem Herrn unterzuordnen. Werden auch die folgenden Sätze des Epheserbriefes gelesen, wird deutlich, dass diese Aufforderung nicht die Herrschaft des Mannes über die Frau festlegt. Dies wird besonders am Vers in Eph 5,25 deutlich, der die Männer auffordert ihre Frauen so zu lieben, wie Christus die Kirche geliebt hat. Und wie hat Christus die Kirche geliebt? Christus hat die Kirche so sehr geliebt, dass er sich sogar „für sie hingegeben hat“ (Eph 5,25). „Die Liebe schließt jede Art von Unterwerfung aus, bei der die Frau Dienerin oder Sklavin des Mannes, also Objekt einseitiger Abhängigkeit, werden könnte.“¹³² Es wird bereits deutlich, dass es sich in Eph 5,22 nicht um eine Verachtung der Frau handelt, sondern im Gegenteil die Frau als so wertvoll gesehen wird, dass der Mann aufgefordert wird, sich sogar für sie hinzugeben. Nimmt der Mann diese Aufforderung Pauli ernst, bedeutet die Unterordnung der Frau unter den Mann vor allem sich von ihrem Mann lieben zu lassen, und zwar mit einer Liebe, die der Liebe Christi zu seiner Kirche nahe kommt. In Mt 20,28 wird die Liebe Christi näher beschrieben: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ Diese Stelle zeigt, dass die Liebe Christi vor allem Dienen bedeutet, wozu beide Ehepartner aufgerufen werden, der Mann, indem er seine Frau lieben soll wie Christus seine Kirche geliebt hat und die Frau, indem sie sich ihrem Mann unterordnen soll. Es ist wichtig festzuhalten, dass der Auftrag der Frau nicht bedeutet, sich bloß bedienen zu lassen und in Herrschaft über dem Mann zu stehen. Auch die Aufforderung der Unterordnung ist eine Aufforderung zum Dienen, zu der Eph 5,21 beide Ehepartner und Eph 5,22 auf spezielle Weise die Frau auffordert.

Es ist nun deutlich geworden, dass Mann und Frau im Epheserbrief aufgefordert werden, sich gegenseitig unterzuordnen. „Quelle dieser gegenseitigen Unterordnung ist die christliche Ehrfurcht, und ihr Ausdruck ist die Liebe.“¹³³ Frucht der Liebe ist es wiederum, sich gegenseitig hinzugeben und für den anderen zum Geschenk zu werden. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt dazu: „Die Gemeinschaft oder Einheit, die sie aufgrund ihrer Ehe bilden, verwirklicht sich durch gegenseitiges Schenken, das zugleich gegenseitige Unterordnung ist.“¹³⁴ Sich dem anderen zu schenken wiederum bedeutet gleichzeitig auch dem anderen zu dienen, nicht als Sklave oder Sklavin, sondern als Frucht der Liebe. Die hingebungsvolle Liebe verbindet beide Ehepartner so sehr

¹³¹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 508.

¹³² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 507f.

¹³³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 507.

¹³⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 508.

miteinander, dass der Epheserbrief sogar von den Ehepartnern als einem Leib sprechen kann in Analogie zur Kirche als Leib Christi (vgl. Eph 5,23;28-30). Diese paulinische Leib-Metapher drückt die Einheit zwischen Kirche und Christus aus, indem sie die Kirche mit dem Leib Christi vergleicht, dessen Haupt Christus selbst ist.

„Das Haupt bildet zusammen mit dem Leib ein Subjekt (im physischen und metaphysischen Sinn), einen Organismus, eine menschliche Person, ein Wesen. Ohne Zweifel ist Christus ein »Subjekt«, das sich von der Kirche unterscheidet, und doch verbindet er sich kraft einer besonderen Beziehung mit ihr wie in einer organischen Einheit von Haupt und Leib: Die Kirche ist so stark, so wesentlich sie selbst nur aufgrund ihrer Einheit mit dem mystischen Christus.“¹³⁵

Als Haupt formt Christus seine Kirche, die sein Leib ist, oder anders ausgedrückt, durchweht sie mit seinem Geist, sodass sie im Einklang mit seinem Willen und seiner Liebe steht. Die Leib Metapher greift der Verfasser des Epheserbriefes nun auf und setzt sie in Analogie zu der ehelichen Beziehung von Mann und Frau. Auf der einen Seite soll dadurch das Verhältnis der ehelichen Beziehung von Mann und Frau besser verstanden, auf der anderen Seite mit Blick auf die eheliche Verbindung auch die Beziehung Christi zur Kirche erhellt werden.¹³⁶

„In der gesamten Textstelle (Kap. 5, 22-33) des Briefes an die Epheser (...) spricht der Verfasser so, als ob auch in der Ehe der Mann »das Haupt der Frau« und die Frau »der Leib des Mannes« sei und als ob auch die Ehegatten eine organische Einheit bildeten.“¹³⁷ Papst JOHANNES PAUL II. untersucht ausgehend dessen nun, inwiefern diese Einheit von Mann und Frau verstanden werden kann, ob Mann und Frau in ihrer Einheit ein Subjekt oder weiterhin zwei Subjekte bilden? Dazu sagt der Papst, dass Mann und Frau insofern als ein Leib bezeichnet werden können, wie sie eine Einheit in der Liebe bilden. In diesem Sinne bleibt die zweifache Subjektivität, die von Mann und Frau, bewahrt. Zwar spricht Genesis 2,24, wie auch auf diese Stelle zurückgreifend Eph 5,31 davon, dass Mann und Frau „ein Fleisch“ werden, womit jedoch genau diese Einheit in der Liebe gemeint ist. Frucht wiederum aus dieser Einheit der Liebe ist das neue Leben, welches tatsächlich „das Fleisch“ beider Ehepartner ist.

Diese enge Verbundenheit von Mann und Frau in der Ehe wird auch an den Versen aus Eph 5,28-29 deutlich, welche die paulinische Leib-Haupt Metapher aufgreift, noch weiter erläutert. In Eph 5,28 sind die Männer aufgefordert ihre Frau so zu lieben wie ihren eigenen Leib. Weiter heißt es dort, dass die Männer, indem sie ihre Frau lieben, gleichzeitig sich selbst lieben. Papst JOHANNES PAUL II. kommentiert diese Stelle folgendermaßen: „Dieser Satz bestätigt noch einmal den Charakter der Einheit. Die

¹³⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 516.

¹³⁶ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 515.

¹³⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 512.

Liebe macht das Ich des anderen gewissermaßen zum eigenen Ich: Das Ich der Ehefrau wird sozusagen zum Ich des Ehemannes.¹³⁸ Diese Aussage des Papstes ist in dem Sinn zu verstehen, dass nämlich der Mann so um den Leib seiner Frau besorgt sein soll, wie um seinen eigenen.¹³⁹ Ausgehend von der Leib-Haupt Metapher, nach welcher der Mann das Haupt der Frau und die Frau, der Leib des Mannes ist, beide also ein Leib darstellen, lässt sich Eph 5,28 auch auf die Frau übertragen, die den Leib des Mannes ebenso wie ihren eigenen lieben soll. Der Appell zu lieben gilt jedoch nach Eph 5, 21-33 vor allem dem Ehemann, wohingegen die Frau vor allem aufgerufen wird, sich lieben zu lassen.

Wie bereits gesagt, bilden Mann und Frau eine Einheit in der Liebe, die so stark ist, dass der Verfasser des Epheserbriefes beide als ein Leib bezeichnet. Frucht dieser Einheit der Liebe ist nicht nur, wie bereits gesagt, das gemeinsam geschenkte neue Leben, sondern nach Eph 5,26-27 auch, dass beide Partner immer mehr in der Heiligkeit wachsen. Es heißt in Eph 5,26, dass Christus die Kirche geliebt hat, um sie „rein und heilig“ zu machen. So soll auch der Mann die Frau durch seine Liebe „rein und heilig machen“, wobei dies auch andersherum für die Frau gilt, die den Mann durch ihre Liebe „rein und heilig“ machen soll. Dies lässt sich bereits aus Eph 5,21 schließen, wie auch aus Eph 5,33, in welchem die Frau aufgefordert wird, ihren Mann zu ehren. Auch aus Mk 10,12 wird dies deutlich, indem Jesus vom Ehebruch der Frau spricht. Wie bereits gesagt, bedeutet das Wort „ehren“ Ehrfurcht vor dem Heiligen zu haben und den anderen in dem zu erkennen, was er ist, nämlich als Abbild Gottes.

Heilig zu werden, bedeutet immer mehr in der Einheit mit Gott zu wachsen. Die vollkommene Einheit mit Gott ist Ziel der endzeitlichen Welt, in der gemäß Mt 22, 23-32; Mk 12,18-27; Lk 20, 34-39 die Menschen nicht mehr heiraten, da sie „sein werden wie die Engel im Himmel (Mk 12,25)“. Indem Papst JOHANNES PAUL II. den Epheserbrief im Lichte des Evangeliums betrachtet, d.h. aus den Worten Jesu, die sich an das menschliche Herz richten und zur Reinheit aufruft, hält er fest, dass die Ehe den Menschen auf die endzeitliche Welt vorbereitet. Denn in der Ehe sind Mann und Frau aufgerufen, ihr Leben aus dem Geist Gottes heraus zu gestalten, sodass ihr „Leben dem im Sakrament empfangenen Geschenk entspricht. Kraft dieser Gnade sind sie imstande, wenn sie als Eheleute ein Leben »nach dem Geist« führen, das besondere Beschenktwerden, dessen sie teilhaft geworden sind, zu entdecken (...), zurückzufinden zur wahren Freiheit des Geschenks, verbunden mit dem Empfinden für die bräutliche Bedeutung des Leibes.“¹⁴⁰ Zur bräutlichen Bedeutung des Leibes zurückzufinden, bedeutet sich und den Anderen wieder neu als Abbild Gottes zu erkennen, was den

¹³⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 521.

¹³⁹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 523.

¹⁴⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 569.

Menschen erhebt, zu dem was er ist und ihm die Würde gewährt, die ihm gebührt. Die Ehe hilft den Menschen immer mehr in der Reinheit zu wachsen und sich nicht von der Begehrlichkeit des Fleisches leiten zu lassen, weshalb Papst JOHANNES PAUL II. auch davon spricht, dass die Ehe hilft, die „Folgen der Sünde zu überwinden und die Einheit von Mann und Frau nach dem ewigen Plan des Schöpfers aufzubauen.“¹⁴¹

„Die Ehe als ursprünglichstes Sakrament und zugleich als Sakrament, das im Geheimnis der Erlösung des Leibes aus der bräutlichen Liebe Christi und der Kirche stammt, »kommt vom Vater«. Sie ist nicht »von der Welt«, sondern »vom Vater«. Infolgedessen stellt auch die Ehe als Sakrament die Grundlage der Hoffnung für die Person, das heißt für Mann und Frau, für Eltern und für Kinder, für die Generationen der Menschheit dar. Denn einerseits »vergeht die Welt mit ihrer Begehrlichkeit«, andererseits aber »bleibt, wer den Willen Gottes tut, in Ewigkeit« (1 Joh 2,17). Mit der Ehe als Sakrament ist der Ursprung des Menschen in der Welt verbunden, und darin ist zugleich seine Zukunft eingeschrieben, und das nicht nur in den geschichtlichen, sondern auch den endzeitlichen Dimensionen.“¹⁴²

Die Erlösung des Leibes, die die Einheit von Mann und Frau wieder zurückführt zum ursprünglichen Willen Gottes, ist somit auf der einen Seite eine Gnade und auf der anderen Seite dem Menschen auch „als Ethos [, d.h. als Auftrag,] anvertraut: seinem Herzen, seinem Gewissen, seinen Blicken und seinem Verhalten.“¹⁴³

¹⁴¹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 563.

¹⁴² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 570.

¹⁴³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 566.

4. Das Hohelied unter dem Aspekt der Sakramentalität der Ehe

4.1 Die Sprache des Leibes im Hohelied

4.1.1 Die im Hohelied beschriebene Liebe als eine eheliche Liebe

In Anlehnung an Papst JOHANNES PAUL II. soll die These aufgestellt werden, dass es sich im Hohelied um eine Sprache des Leibes handelt, die sich in der Wahrheit befindet. Die Sprache des Leibes befindet sich dann in der Wahrheit, wenn sie im Einklang mit Geist und Seele die göttliche Liebe widerspiegelt.

Dass es sich im Hohelied um eine in der Wahrheit liegende Sprache des Leibes handelt, wird aus den Ausführungen des Papstes gegen Ende seiner Theologie des Leibes deutlich. In insgesamt vier Katechesen setzt er sich explizit mit dem Hohelied auseinander. Papst JOHANNES PAUL II. liest das Hohelied im Zusammenhang mit den ersten Kapiteln der Genesis.

„Was im 2. Kapitel der Genesis (V. 23-25) nur mit wenigen, einfachen und wesentlichen Worten ausgedrückt worden war, wird hier zu einem ausführlichen Dialog oder vielmehr zu einem Duett entwickelt, in dem sich die Worte des Bräutigams mit denen der Braut verflechten und einander ergänzen (...)“¹⁴⁴

Es wird also deutlich, dass die Ausführungen des Papstes über das Hohelied nur dann adäquat verstanden werden, wenn sie im Licht dessen gelesen werden, was bereits im ersten Teil der Theologie des Leibes, d.h. über den Anfang gesagt worden ist. Da der Anfang, d.h. das Sakrament der Schöpfung in Identität und Kontinuität mit dem Sakrament der Erlösung steht, lässt sich sagen, dass alle Erkenntnisse aus der Theologie des Leibes auf das Hohelied übertragbar sind, sofern dieses eben „auf der Linie jenes Sakraments [liegt], in dem durch die Sprache des Leibes das sichtbare Zeichen der Teilhabe von Mann und Frau am Bund der Gnade und Liebe gesetzt wird, den Gott dem Menschen anbietet.“¹⁴⁵

Die Erkenntnisse aus der Theologie des Leibes führen zu dem logischen Schluss, dass es sich sowohl in der Paradieserzählung, wie auch im Hohelied um eine eheliche Beziehung handeln muss. In beiden Fällen spricht der biblische Text nicht explizit von einer *Ehe*, jedoch weisen beide Beziehungen jene Momente auf, die das Wesen einer Ehe ausmachen. Das Wesen der Ehe besteht in ihrer Sakramentalität, d.h. in der Vergegenwärtigung des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses¹⁴⁶,

¹⁴⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 603.

¹⁴⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 602.

¹⁴⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 169.

welchem beide Beziehung entsprechen. Bestätigend, dass es sich im Hohelied um eine eheliche Beziehung handeln muss, schreibt Papst JOHANNES PAUL II.:

„Man kann sagen, dass genau diese gegenseitige »Sprache des Leibes« durch den ganzen Reichtum der Bedeutungen, aus denen sie besteht, bezeugt, wie im Prisma der menschlichen Herzen das Zeichen der bräutlichen Vereinigung gebildet wird und sich entwickelt, der Vereinigung, die ein sakramentales Zeichen in der ewigen Ökonomie des Bundes und der Gnade geworden ist, ein Zeichen der Ehe als Sakrament.“¹⁴⁷

Es gilt im Folgenden die Frage zu klären, warum es bedeutsam ist, ob es sich sowohl in der Paradieserzählung wie auch im Hohelied um eine eheliche Beziehung handelt? Eine Bedeutung hat es deshalb, weil der Leib, sofern er sich dem Anderen ganz hingibt, nur dann die Sprache der Wahrheit spricht, wenn jene Ganzhingabe auch auf geistiger Ebene vollzogen ist. Konkret ausgedrückt bedeutet dies: Durch den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau schenken beide sich dem jeweils Anderen in ihren Körpern ganz. Durch den Geschlechtsverkehr wird der Körper in dem ihm höchstmöglichen Maß zum Geschenk. Sofern diese Ganzhingabe jedoch nicht auch auf geistiger Ebene besteht, d.h. in dem Versprechen sich für immer und ganz dem Anderen zu schenken, steht die Sprache des Leibes nicht in der Wahrheit. Sie steht nur dann in der Wahrheit, wenn sie jeweils in Entsprechung mit dem Inneren des Menschen steht. Vollzieht sich die Ganzhingabe zwischen Mann und Frau sowohl auf geistiger wie auch auf körperlicher Ebene, wird in ihrer gegenseitigen Liebe das göttliche Geheimnis sichtbar. Sofern Mann und Frau dieses göttliche Geheimnis widerspiegeln, sprechen ihre Körper eine Sprache, die in der Wahrheit liegt und erfüllen damit all jene Momente, die eine Ehe ausmachen.

Eine Bestätigung, dass der Mensch eine Einheit von Körper, Geist und Seele bildet, zeigt auch die Lehre der Kirche bezüglich der Eheschließung. Ihr zufolge verwirklicht sich eine Eheschließung nicht allein durch das Eheversprechen, sondern auch durch den geschlechtlichen Vollzug der Ehe. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt dazu:

„Die Ehe als Sakrament wird durch das Wort geschlossen, das aufgrund seines Inhalts sakramentales Zeichen ist: »Ich nehme dich an als meine Frau/meinen Mann und verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.« Doch dieses sakramentale Wort ist an sich nur das Zeichen der Eheschließung. Und die Eheschließung unterscheidet sich vom Vollzug so sehr, dass ohne diesen Vollzug die Ehe noch nicht voll verwirklicht ist. (...) Das sakramentale Zeichen besteht in der intentionalen Ordnung, insofern es gleichzeitig in der realen Ordnung besteht.“¹⁴⁸

¹⁴⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 603.

¹⁴⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 580f.

Indem Mann und Frau die sakramentale Ehe eingehen, wird in ihrer gegenseitigen Liebe „dasselbe sichtbare Zeichen des Bundes und der Gnade [zum Ausdruck gebracht], das- in seinem Ursprung auf das Geheimnis der Schöpfung zurückgehend- sich ständig aus der Kraft der der Kirche von Christus geschenkten Erlösung des Leibes nährt.“¹⁴⁹

Sowohl in der Beziehung von Adam und Eva (vgl. Gen 2,24) wie auch in der des Liebespaares im Hohelied (vgl. Hld 4, 16-5,1) vollzieht sich eine Ganzhingabe durch den Körper. Sofern diese gesprochene Sprache des Leibes in der Wahrheit stehen will, muss es sich also um eine eheliche Beziehung handeln, auch wenn diese nicht explizit als eine solche betitelt ist.

Wichtig zu erwähnen ist jedoch, dass die Frage, ob es sich im Hohelied um eine eheliche Beziehung handelt, in der Bibelwissenschaft kontrovers diskutiert wird. Während einige Ausleger die Ansicht vertreten, dass der biblische Text durchaus Hinweise bietet, die die soeben dargelegte Sichtweise bekräftigen können, äußern sich andere Ausleger klar gegen eine im Hohelied beschriebene eheliche Beziehung. Bevor näher auf die einzelnen Meinungen eingegangen werden soll, erscheint es mir für das bessere Verständnis wichtig anzumerken, dass neben der Frage, ob es sich im Hohelied um eine eheliche Liebe handelt oder nicht, noch eine weitere Frage auftaucht, nämlich jene, ob das Hohelied in Verbindung mit der Theologie und der Moral gedacht werden kann. Dass beide Fragen zusammenhängen, wird aus der nun folgenden kurzen Anmerkung von Othmar KEEL deutlich. Für ihn handelt es sich in der im Hohelied beschriebenen Beziehung um keine Ehe, denn er schreibt:

„Weder die dem Hld. in der Allegorese totalitär verordnete theologische Persönlichkeitsveränderung noch der moralische Versuch einer Domestizierung und Einschränkung auf ordentliche Braut- und Eheleute haben auf die Dauer darüber hinwegtäuschen können, dass im Hld. die Liebe als elementare, dem Tod vergleichbare Macht beschrieben wird, die mit Theologie und Moral primär ebenso wenig zu tun hat wie dieser.“¹⁵⁰

KEEL zufolge handelt es sich im Hohelied ausschließlich um die zwischenmenschliche Liebe, die sinnlich erlebt wird. Kritisch zu beachten ist hier jedoch, dass die Liebe gar nicht erst Liebe genannt werden kann, sofern sie von der göttlichen Liebe getrennt wird, da sie ja genau jener entspringt und jene abbildet. Eine Liebe, die so wie KEEL es sagt, nichts mit der Theologie zu tun hat, kann keine Liebe sein. Da die Liebe sich selbst erst dann findet, wenn sie die göttliche Liebe widerspiegelt, findet sie auch erst dann zu ihrer Vollkommenheit, wenn sie dies auch tatsächlich tut. Es erscheint mir also unmöglich die menschliche Liebe losgelöst von der Liebe Gottes zu denken. Dies ist jedoch nichts Negatives, sondern erhebt die menschliche Liebe in ihrer sinnlichen wie

¹⁴⁹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 588.

¹⁵⁰ KEEL, OTHMAR, Das Hohelied, S. 41

geistigen Form zu dem, was sie in ihrer Fülle ist. Wird allerdings von dieser Tatsache ausgegangen, dass nämlich die menschliche Liebe nicht ohne die göttliche Liebe gedacht werden kann, greift wieder jene Argumentation, die im vorherigen Verlauf dieses Abschnittes bereits dargestellt wurde und eine eheliche Beziehung befürwortet. Bezüglich zu der von KEEL angesprochenen Moral ist hinzuzufügen, dass diese nur dann gefragt ist, sofern die Liebe gefährdet ist, dem Abbild Gottes nicht mehr zu entsprechen und somit der gottgeschenkten Würde des Menschen nicht mehr gerecht wird. Somit stellt auch die Moral keine Einschränkung der menschlichen Liebe dar, sondern verhilft ihr zu jener von Gott gewollten Fülle.

Ähnlich wie KEEL ist auch GERLEMAN der Auffassung, dass es sich im Hohelied weder um eine eheliche Beziehung handelt, noch dass die Theologie hier eine Bedeutung spielt. GERLEMAN schreibt:

„Eine religiöse Atmosphäre, in die die Liebesereignisse hineinversetzt wären, wird mit keinem Wort angedeutet oder nahegelegt. Im Gegenteil, das ist gerade das Erstaunliche, daß die Figuren des Hohenliedes sich in einer völlig entsakralisierten und entmythisierten Profanität bewegen und daß die Vorgänge durch und durch vom menschlichen Einmaligen geprägt sind.(...) In diesem rein Negativen, in dem Fehlen jeder Vergöttlichung des Sexuellen ist theologisch Relevantes von höchster Bedeutung enthalten.“¹⁵¹

Besonders GERLEMAN`s letzter Satz betont die Entkoppelung von menschlicher und göttlicher Liebe, was sich aber angesichts der Theologie des Leibes von Papst JOHANNES PAUL II. als widersprüchlich und unmöglich herausgestellt hat. Sobald die menschliche Liebe allein, d.h. ohne die göttliche Liebe, steht, löst sie sich gleichzeitig auch von der Liebe, die in der Wahrheit steht und wird automatisch zu einer Liebe, die nicht mehr Liebe genannt werden kann, da sie nicht in der Wahrheit steht.

Obwohl KRINETZKI ebenfalls ein Vertreter der wörtlichen Auslegung ist, äußert auch er sich im Hinblick auf die Kanonisierung des Hoheliedes kritisch zu jener von KEEL und GERLEMAN befürworteten Entkoppelung, indem er schreibt:

„Es muß dies eine Zeit gewesen sein, in der man in Israel noch unbefangen genug über Eros und Sexus dachte und in ihnen keinerlei Widerspruch zu Gott sah. Es war dies eine Zeit, in der man scheinbar ganz ‚profan‘ von natürlichen Vorgängen wie diesen reden konnte, ohne dabei den religiösen Bezug derselben aus dem Auge zu verlieren. In dieser Zeit müssen in Israel ‚Profanes‘ und ‚Religiöses‘ noch eine untrennbare Einheit gebildet haben, weil man in und hinter beidem Jahwe, den Gott Israels, am Werke sah.“¹⁵²

Diese Position steht hingegen im Einklang mit der Theologie des Leibes und zeigt, dass die menschliche Liebe nicht losgelöst von der göttlichen Liebe gedacht werden kann. In

¹⁵¹ GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied, S. 84.

¹⁵² KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 28.

Bezug auf die Fragestellung, ob das Hohelied von einer ehelichen Liebe spricht oder nicht, schreibt KRINETZKI nachdem er zu dem Schluss gekommen ist, dass die Lieder nicht explizit von einer Ehe sprechen:

„Wenn er [der Autor des Hoheliedes] trotzdem der Ehe keinen Vorzug vor der nicht- oder noch-nicht-ehelichen Liebe einräumt, dann deswegen, weil er der Liebe alle die Qualitäten zuschreibt, die das Gesetz der Ehe auferlegt. Er braucht nicht an das Gesetz zu erinnern, weil die Liebe, wie er sie versteht, von selbst so ist, wie das Gesetz es will, aus ihrem innersten Wesen heraus. Ja, die Liebe im Sinne des Hohenliedes übertrifft noch das Gesetz: Von einer Scheidung weiß es nichts. Wo sich zwei Menschen wahrhaft lieben, da erfüllen sie auch ohne das Gesetz dessen Forderungen aus innerstem Drang.“¹⁵³

In einem solchen Zustand, der geprägt es von Unschuld und Reinheit des Herzens, befinden sich Adam und Eva, wie auch das Liebespaar im Hohelied. Durch die Eheschließung, die der geschichtliche und damit sündhafte Mensch schließt, wie ihn Papst JOHANNES PAUL II. nennt, kommt er durch die Kraft der Gnade, die ihm im Sakrament der Erlösung geschenkt wird, jenem ursprünglichen Zustand immer näher, kehrt zurück zum Anfang, von welchem die ersten beiden Kapitel der Genesis sprechen.

4.1.2 Eros und Ethos

Die im Hohelied wörtlich beschriebene Liebe zwischen Mann und Frau ist geprägt von einer sehr sexuell-erotischen Sprache, die auch den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau miteinschließt, der aber nie direkt angesprochen wird. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER schreibt in seinem einleitendem Kommentar zum Hohelied im Stuttgarter Alten Testament:

„Das Sexuelle begegnet in der poetischen Sprache des Hld, soweit wir das heute noch nachempfinden können, eher im Bereich der Konnotation als der Denotation, eher im Bereich des Mitgemeinten als des direkt Angezielten, eher im Modus des Verhüllens als des Enthüllens (...). In diesem Modus allerdings ist es im Hld allgegenwärtig.“¹⁵⁴

Interessant ist auch, dass die sexuell-erotische Liebe zwischen Mann und Frau im Hohelied alleiniges Thema ist.

„Begegnet an anderen Stellen der Schrift das Verhältnis der Geschlechter vorwiegend oder gar ausschließlich im Hinblick auf Nachkommenschaft, unter dem Aspekt sittlicher Gefährdung, rechtlicher Normierung und Institutionalisierung, so wird im Hld die erotisch-sexuelle Liebe zwischen Mann und Frau als eine Quelle der Lust und der Freude erlebt und gepriesen.“¹⁵⁵

¹⁵³ KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 43.

¹⁵⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied, in: ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart³ 2005, S.1278.

¹⁵⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied, in: ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, S. 1281.

Diese Liebe wird von Mann und Frau mit allen Sinnen verkostet. Schon in Hld 1,2 „Mit Küssen seines Mundes bedecke er mich. Süßer als Wein ist deine Liebe. Köstlich ist der Duft deiner Salben (...)“ spricht sowohl den Tastsinn, Geschmackssinn wie auch den Geruchssinn an. Die menschlichen Sinne werden nicht nur von dem Gegenüber angesprochen, sondern auch von dem jeweiligen (oftmals sehr romantischen) Schauplatz, der im Hohelied mehrheitlich in der Natur liegt, wie beispielsweise in Hld 2,12f dargestellt: „Auf der Flur erscheinen die Blumen; die Zeit zum Singen ist da. Die Stimme der Turteltaube ist zu hören in unserem Land. Am Feigenbaum reifen die ersten Früchte; die blühenden Reben duften.“ Innerhalb dieser idyllischen Atmosphäre kommen sich die Liebenden immer näher. Entscheidend für die erotische Liebe ist auch der Sehsinn:

„Den größten Raum im Hohelied nehmen die sogenannten ‚Bewunderungs-‘ oder ‚Beschreibungslieder‘ ein. (...) Die Liebenden erfassen einander Zentimeter für Zentimeter. Langsam gleitet der Blick von oben nach unten und umgekehrt. Dieses achtsame, feinfühliges Wahrnehmen kann eine ungeheure erotische Spannung bewirken“¹⁵⁶,

wie sie in Hld 4,1-5 zu lesen ist: „Schön bist du, meine Freundin, ja du bist schön. Hinter deinem Schleier deine Augen wie Tauben. Dein Haar gleicht einer Herde von Ziegen (...) Rote Bänder sind deine Lippen; lieblich ist dein Mund. Dem Reiß eines Granatapfels gleicht deine Schläfe, hinter dem Schleier (...) Deine Brüste sind wie zwei Kitzlein, wie die Zwillinge einer Gazelle, die in den Lilien weiden.“ Für die Beschreibung seiner Freundin benutzt der Geliebte zahlreiche Vergleiche, die der Natur Israels entnommen sind, sowohl der Pflanzen- wie auch Tierwelt, wohingegen die Frau den Körper ihres Geliebten hauptsächlich mit Metallen, Holz und Steinen vergleicht (vgl. Hld 5,10-16). Die Vergleiche sind dem heutigen Sprachgebrauch eher fremd, „weisen [aber] im Kontext altorientalischer Mythologie und Ikonographie zahlreiche religiöse und erotische Konnotationen auf, bei denen der dynamische Aspekt [bezogen auf die Beschreibung der Frau] im Vordergrund steht“¹⁵⁷. Neben der Dynamik können die Vergleiche mit Tierherden auch von Fruchtbarkeit zeugen, was deutlich macht, dass sich die Frau in der Blüte ihrer Schönheit befindet. Eine erotische Wirkung haben ebenfalls die roten Lippen der Frau, die mit roten Bändern verglichen werden, die auch in anderen Stellen des Alten Testaments in einem erotisch-sexuellen Zusammenhang auftauchen¹⁵⁸ (vgl. dazu Jos 2,18; Gen 38,28-29).

¹⁵⁶ BIRNBAUM, Elisabeth, »Ich suchte ihn und fand ihn nicht«, in: Bibel heute 198 (2014), Brennende Liebe- Das Hohelied 10-13, S.12.

¹⁵⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied, in: ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, S. 1285.

¹⁵⁸ vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

Beide Liebenden bleiben jedoch nicht nur bei der gegenseitigen Betrachtung stehen, sondern kommen sich auch körperlich immer näher (allerdings findet die immer intimer werdende körperliche Annäherung nicht chronologisch statt). So enthüllt die Frau langsam ihren „Schleier“ vor den Augen des Mannes, was ebenfalls eine erotisierende Wirkung hervorruft. In Hld 1,13 ruht der Geliebte an den Brüsten der Frau („Mein Geliebter ruht wie ein Beutel mit Myrrhe an meiner Brust“) oder in Hld 8,3 liegen beide dicht beieinander („Seine Linke liegt unter meinem Kopf, seine Rechte umfängt mich“). Die Beziehung beider ist geprägt von gegenseitiger Sehnsucht und Verlangen (vgl. u.a. Hld 7,11). Dabei geht es nicht nur um ein geistiges Zusammensein (wie es bei einer Freundschaft der Fall ist), sondern eben auch um ein körperliches Beisammensein.

Insgesamt wurde deutlich, dass das Hohelied eine sehr sexuell-erotische Sprache verwendet, die für den ein oder anderen anstößig klingen mag. Jene Sprache ist unter anderem auch ein Grund dafür, warum sich viele Ausleger schwer taten bzw. tun, das Hohelied wörtlich auszulegen. Inwiefern lässt sich nun die erotische Sprache einbetten in die in Wahrheit wiedergelesene Sprache des Leibes, von welcher die Paradieserzählung wie auch das Hohelied spricht?

Wie bereits dargestellt, stellt die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau den körperlichen Höhepunkt des Sich-Schenkens und damit zugleich auch der göttlichen Liebe dar. Für diese Vereinigung ist der Eros, d.h. die gegenseitige Anziehungskraft des anderen Geschlechts, die treibende Kraft, die besonders sexuell erfahren wird. Diese sexuelle Anziehungskraft des jeweils anderen Geschlechts wird zur Quelle des *Erotischen*. Doch wie kann die Erotik zu einer wahrhaften Liebe führen? In der Bergpredigt (vgl. Mt 5, 27f) zeigt Jesus deutlich, dass die Anziehungskraft des jeweils anderen Geschlechts, die zugleich etwas Erotisches ist, nicht in jedem Fall zu einer Sprache des Leibes führt, die in der Wahrheit steht (vgl. dazu die Ausführungen unter Punkt 3.3.1). Sein Appell richtet sich an den Menschen der Begehrlichkeit, der von seinen sexuellen Trieben geleitet, nicht mehr fähig ist, sich selbst und den anderen in dem zu erkennen, was er von Gott her ist. Für einen solchen Menschen führt die erotische Anziehungskraft des anderen Geschlechts nicht zu jener Sprache des Leibes, die in der Wahrheit steht. Jesu Worten stellen jedoch kein negatives Urteil über das Erotische an sich dar, sondern im Gegenteil führen den Menschen zur Fülle der Liebe, in welcher auch die Erotik im höchsten Maß eingebettet ist. Von einer solchen in der Wahrheit stehenden Liebe spricht Gen 2,23f und auch das Hohelied, da in beiden Beziehungen das Ethos, zu welchem Jesus in der Bergpredigt aufruft, als die innere Kraft des Eros erlebt wird.

„Wenn die Worte von Matthäus 5,27-28 diesen Ruf [zur Umkehr des Herzens] bedeuten, dann heißt das, dass im erotischen Bereich Eros und Ethos nicht auseinandergehen, nicht zueinander im Gegensatz stehen, sondern dazu bestimmt sind, im menschlichen Herzen

einander zu begegnen und Früchte zu tragen. Es ist des menschlichen Herzens wohl würdig, dass die Art und Weise des Erotischen zugleich die Ausdrucksweise des Ethos ist, also dessen, was ethisch ist. (...) Es gilt, im Erotischen fortwährend die bräutliche Bedeutung des Leibes und die wahre Würde des Geschenks zu beachten. Hier liegt eine Aufgabe des menschlichen Geistes, eine Aufgabe, die ethischen und sittlichen Charakter hat.“¹⁵⁹

An einer anderen Stelle der Theologie des Leibes äußert sich der Papst ebenfalls zu diesem Thema. Ausgehend von Sir 23,16-22 wo vor der Unzucht gewarnt wird (und es u.a. heißt „Leidenschaftliche Begierde, sie brennt wie Feuer und erlischt nicht, bis sie sich verzehrt hat (Sir 23,16)“) sagt der Papst, dass die Leidenschaften, sofern sie nicht im Einklang mit dem Ethos stehen, den Menschen nie erfüllen werden, er „weder zur Ruhe kommt noch zu sich selbst findet, sondern im Gegenteil sich »verzehrt«“¹⁶⁰, da er sich immer mehr von Gott entfernt. Sofern ein Mensch nur seinen Leidenschaften folgt, die nicht mehr im Einklang mit dem Ethos stehen, wird er Sklave ihrer, und bringt damit sein Inneres, d.h. die Stimme seines Herzens, zum Schweigen. Mit anderen Worten lässt sich sagen, dass er der Würde seines Menschseins nicht gerecht wird, er sich mit wenig zufrieden gibt, obwohl er eigentlich zur Fülle des Lebens berufen ist.

Abschließend lässt sich also festhalten, dass die im Hohelied dargestellte sexuell-erotische Liebe durchaus ihren Platz in der Heiligen Schrift hat, da sie im Einklang mit dem Ethos erlebt, etwas Positives und Bedeutsames ist, die die in Wahrheit stehende Sprache des Leibes mitgestaltet.

4.2 Hohelied als Weiterentfaltung der Genesis

Im bisherigen Verlauf wurde bereits mehrfach davon gesprochen, basierend auf Papst JOHANNES PAUL II., dass das Hohelied als Weiterführung der ersten beiden Kapitel der Genesis gelesen werden kann. Im Folgenden soll diese Annahme näher begründet werden, wobei dies in einem ersten Schritt mit Blick auf die Theologie des Leibes, d.h. auf die Katechesen, die sich explizit auf das Hohelied beziehen, geschehen soll und in einem zweiten mit Blick auf die Erkenntnisse der alttestamentlichen Bibelwissenschaft. Anzumerken gilt jedoch vorab, dass ich auch in dem erst genannten Schritt bereits jene Exegeten zu Wort kommen lassen möchte, die die These von Papst JOHANNES PAUL II. bekräftigen.

4.2.1 Im Spiegel der Theologie des Leibes

Dass das Hohelied auf der Linie jenes Sakraments des Anfangs liegt, wird zum einen aus der Analyse des Papstes von Hld 4,9-10 deutlich. Es heißt dort: „Verzaubert hast du

¹⁵⁹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 310f.

¹⁶⁰ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 267.

mein Herz, meine Schwester, meine Braut; (...) Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, meine Braut.“ Es lässt sich fragen, warum der Liebende seine Geliebte „Schwester“ nennt? ZAKOVITCH bemerkt, dass dieser Ausdruck „zur Bezeichnung der überaus engen Beziehung der beiden Liebenden untereinander“¹⁶¹ dient, wobei jedoch nachzufragen ist, warum nicht die Bezeichnung *Braut* ausreichen würde, die ja ebenfalls ein inniges Verhältnis beschreibt. Papst JOHANNES PAUL II. sieht in dem Ausdruck *meine Schwester* ebenfalls eine Bezeichnung der engen Verbundenheit von Mann und Frau und versucht diese jedoch noch weiter zu vertiefen. Der Ausdruck *meine Schwester* wird für ihn zum Kennzeichen dessen, dass der Liebende den von Gott geschenkten Wert seiner Geliebten erkennt. Anders als der Begriff *Freundin* oder *Braut*, drückt der Begriff *Schwester* die Einheit im Menschsein aus, die in unschuldiger Weise in den ersten zwei Kapiteln der Genesis erlebt wird. Um nachzuvollziehen, was hiermit gemeint ist, gilt es sich die Erkenntnisse aus den anfänglichen Erfahrungen in Erinnerung zu rufen. Die erste menschliche Erfahrung ist die der Einsamkeit: Adam fühlt sich allein, weil er in seinem Menschsein allein ist. Anders als die Tiere verfügt er über Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung und erfährt dadurch die Besonderheit seines Seins.¹⁶² Der Begriff *Schwester* verdeutlicht auf einer ersten Ebene nun, dass beide, Mann und Frau, diese Besonderheit des Seins teilen, beide Personen mit der ihr eigenen Subjektivität sind, und damit wesensgleich. Dies wird deutlicher, sofern Gott als Vater gedacht wird, der beide, Mann und Frau, schafft. In diesem Sinne sind auch Adams Worte aus Gen 2,23 zu verstehen: „Das endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch.“

Der Ausdruck *Schwester* beinhaltet jedoch noch ein zweites, nämlich die Relation oder das *In-Beziehung sein* zum Begriff *Bruder*, als welchen sich die Frau ihren Mann ebenfalls wünscht (vgl. Hld 8,1). Indem der Mann seine Geliebte *Schwester* nennt, erkennt er in ihrem gemeinsamen Menschsein die Verschiedenheit des Geschlechts, durch welche eine personale Gemeinschaft, die Abbild Gottes ist, entstehen kann.

Um diese Gedanken noch einmal zu vertiefen und gleichzeitig zusammenzufassen, soll Papst JOHANNES PAUL II. zitiert werden:

„Der Ausdruck »Schwester« spricht von der Einheit im Menschsein und zugleich von der weiblichen Verschiedenheit und Originalität dieses gleichen Menschseins. Diese Verschiedenheit und Originalität besteht nicht nur im Bezug auf das Geschlecht, sondern auf die Weise des Personseins. Wenn Personsein sowohl Subjektsein als auch Inbeziehungsein bedeutet, scheint das Wort »Schwester« auf einfachste Weise die Subjektivität des weiblichen Ich in seiner personalen Beziehung auszudrücken, also in

¹⁶¹ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 193f.

¹⁶² vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 103.

seiner Offenheit gegenüber anderen, gegenüber dem Nächsten, wobei der besondere Adressat dieser Öffnung der Mann wird, sofern er als Bruder aufgefasst wird.¹⁶³

In dem der Liebende seine Geliebte mit dem Begriff *Schwester* anredet, zeigt sich darin ein Wiederlesen jener Sprache des Leibes, welche die ersten zwei Kapitel der Genesis geprägt hat und damit in der Wahrheit steht. In dem Bewusstsein, dass die Geliebte für ihn *Schwester* ist, kann sich der Mann ihr auch als Bräutigam zuwenden und sie ebenfalls als *Braut* anreden. Sofern sich beide, Mann und Frau, zunächst als Bruder und Schwester und dann als Bräutigam und Braut begreifen, erwächst in ihnen „jener Friede, von dem die Braut spricht. Es ist der »Friede des Leibes«, der Ähnlichkeit hat mit dem Schlaf.“¹⁶⁴ „Stört die Geliebte nicht auf, weckt sie nicht, bis es ihr selbst gefällt (Hld 2,7).“ Elisabeth BIRNBAUM schreibt zu dieser Stelle:

„Diese Dynamik von Leidenschaft und Sehnsucht nach Ruhe wird im dreimaligen Aufruf der Geliebten an die Gefährtinnen spürbar, die Liebe nicht aufzustören (2,7; 3,5; 8,4). Dreimal sind es Momente, in denen die Liebenden zusammen sind und etwas Friedliches über der Szene liegt, in ‚trauter Zweisamkeit‘ gewissermaßen. Somit geht es also nicht um ein Erwecken der Liebe, denn diese ist im Zusammensein der Liebenden längst geweckt, sondern um ein Ruhenkönnen beieinander und miteinander.“¹⁶⁵

Wie bereits dargestellt, beinhaltet der Begriff *Schwester* die Einheit im Menschsein, d.h. dass beide, Mann und Frau, die Besonderheit des Seins, das Personsein, teilen. Eine zweite Verbindung zur Genesis zeigt sich im Aspekt der Freiheit, welche der Mensch in der Schöpfung erfährt, genau genommen erstmalig in der Erfahrung der Einsamkeit, in welcher sich der Mensch als ein Subjekt erkennt, welches über Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung verfügt. Diese von Gott geschenkte Selbstbestimmung ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch ein zur Liebe fähiges Wesen ist. Allein wenn Mann und Frau sich füreinander in Freiheit entscheiden und dem Anderen die je eigene Freiheit gewähren, werden sie fähig die von Gott geschenkte Liebe widerzuspiegeln. Dass Gottes Liebe eine solche Liebe ist, die niemals im Gegensatz zur Freiheit steht, zeigt sich nicht nur im Sakrament der Schöpfung, in welchem Gott den Menschen um seiner selbst willen schafft, sondern auch im Sakrament der Erlösung, von welchem es heißt, dass Christus sich aus freiem Willen gibt (vgl. Joh 10,18). Dass sich in der Liebe zwischen Mann und Frau im Hohelied genau jene von Gott geschenkte Freiheit zeigt, geht aus Vers 4,12 hervor: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell“. In diesen Worten zeigt sich die Braut „den Augen des Mannes als Herrin ihres eigenen Geheimnisses“¹⁶⁶, die sich aufgrund ihrer Freiheit zu einer personalen Selbsthingabe entscheiden kann. Somit geht

¹⁶³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 609.

¹⁶⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 611.

¹⁶⁵ BIRNBAUM, Elisabeth, »Ich suchte ihn und fand ihn nicht«, S. 13.

¹⁶⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 614.

„die in Wahrheit wiedergelesene Sprache des Leibes (...) Hand in Hand mit der Entdeckung der inneren Unverletzlichkeit der Person. Gleichzeitig bringt gerade diese Entdeckung die wahre Tiefe der gegenseitigen Zugehörigkeit der Brautleute zum Ausdruck, die sich bewusst sind, dass sie einander gehören, dass sie füreinander bestimmt sind: »Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein« (Hld 2,16).“¹⁶⁷

Erst wenn Braut und Bräutigam sich gegenseitig diese Freiheit gewähren, können sie sich auch so schenken, dass sich in ihrer gegenseitigen Hingabe und Annahme jene Liebe zeigt, von der es heißt, dass sie Gottes Liebe widerspiegelt.

Diese Auffassung des Papstes kann durch die alttestamentliche Exegese weiter entfaltet werden, die zeigt, dass sich die Frau ihrer Selbstbestimmung bewusst ist, die in Hld 4,16, nachdem ihr Geliebter sie als „verschlossenen Garten“ bezeichnet hat, ihren Geliebten von selbst zum Geschlechtsakt auffordert: „Mein Geliebter komme in seinen Garten und esse von den köstlichen Früchten.“ Mit dieser Aussage erklärt die Frau ihre „köstlichen Früchte“ zum Eigentum des Mannes, was soviel heißt, dass sie sich ihm in ihrem Körper ganz hingibt, denn „das Essen steht hier für den Vollzug des Liebesaktes“¹⁶⁸. In Vers 5,1 („Ich komme in meinen Garten“) antwortet der Mann auf die Aufforderung der Frau, indem er ihre Hingabe annimmt. ZAKOVITCH schreibt:

„Mit dieser Aussage knüpft er direkt an die Aufforderung der Geliebten an; er verwendet hier die Perfektform, stellt also sein Kommen als bereits vollzogen dar. Das Verb »hineingehen, kommen« bezeichnet biblisch u.a. den Vollzug des Geschlechtsakts (z.B. Gen 16,4; 30,4). Sobald der Mann in den Garten gekommen ist, gehört dieser ihm; von da an und weiter bezeichnet er alles, was im Garten ist, als sein Eigentum.“¹⁶⁹

Dass der Mann seiner Geliebten Selbstbestimmung gewährt, zeigt auch eine weitere Stelle im Hohelied, die hier kurz eingeschoben werden soll. In Hld 4,4 vergleicht der Mann den Hals der Frau mit einem Turm: „Wie der Turm Davids ist dein Hals, in Schichten von Steinen erbaut; tausend Schilde hängen daran, lauter Waffen von Helden.“ Entscheidend für diesen Vergleich ist hier nicht die äußere Form des Turmes, sondern seine Wirkung. Genau wie eine Stadtmauer, so verleiht ein Turm einer Stadt Schutz, da man auf ihm unerwünschte Eindringlinge erspähen und abwehren kann.¹⁷⁰ Dieses Bild zeigt, dass die Frau über sich selbst bestimmen kann. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER erläutert:

„Die Geliebte ist bereit und in der Lage, jeden, den sie nicht hereinlassen möchte, abzuwehren. Sie ist eine Frau, die sich gegenüber unerwünschten Eindringlingen verteidigen kann. (...) Mit anderen Worten: Die Geliebte kann nur erobert werden, wenn

¹⁶⁷ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 615.

¹⁶⁸ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 206.

¹⁶⁹ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 206f.

¹⁷⁰ vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

sie sich erobern lassen will. Ihre Hingabe an den Geliebten ist nicht Folge einer Ich-Schwäche, sondern Ausdruck einer bewussten und freien Entscheidung.“¹⁷¹

KRINETZKI fügt hinzu, dass das Mädchen ihren Kopf hoch trägt und ihren eigenen Wert kennt.¹⁷² Nach diesem kurzen Einschub soll nun wieder auf Hld 4,12-5,1 zurückgegangen werden.

Werden auch die folgenden Verse des Hoheliedes gelesen, ist zu erkennen, dass der soeben vollzogene Liebesakt eingebettet ist in die Hochzeit der beiden Geliebten, womit deutlich wird, dass die Sprache des Leibes in der Wahrheit steht, da sie mit der Sprache des Herzens im Einklang steht. In Vers 5,1 richten sich die Worte des Bräutigams auf einmal nicht mehr nur an seine Braut, sondern an seine Freunde. Es heißt in jenem Vers: „Freunde, eßt und trinkt, berauscht euch an der Liebe.“ Viele alttestamentliche Exegeten sehen in diesen Worten den Verweis auf eine Hochzeit. ZAKOVITCH sieht in dem plötzlichen Adressatenwechsel den „Übergang von der Intimität des Zwiegesprächs zur Atmosphäre des Hochzeitsgelages.“¹⁷³ Auch RUDOLPH schreibt: „Und nun (...) am Hochzeitstag (...) ist die Zeit gekommen, den Garten zu öffnen. Das Mädchen selbst (...) lädt den Geliebten ein, seine Früchte (...) zu essen.“¹⁷⁴ Während das Essen der Früchte zwischen den Liebenden eine sexuelle Konnotation trägt, kann der Ausdruck „eßt und trinkt“ in 5,1 laut ZAKOVITCH wohl eher im wörtlichen Sinn verstanden werden: „Beim Essen der Freunde handelt es sich um Nahrungsaufnahme, nicht um den Liebesakt, obwohl auch eine diesbezügliche Ermunterung des Bräutigams an seine Freunde nicht völlig abwegig erscheinen mag.“¹⁷⁵

Die in Hld 5,1 anklingende Hochzeit der Geliebten findet eine weitere Bestätigung in Vers 8,6, auf welche Papst JOHANNES PAUL II. ebenfalls näher Bezug nimmt. Ein wesentliches Merkmal für die Ganzhingabe und somit für die Ehe ist der Aspekt der Treue, welche sich in Vers 8,6 zeigt und im Einklang mit der göttlichen Liebe steht: In Mt 28,20 beispielsweise heißt es: „Ich bin bei euch alle Tage, bis zum Ende der Welt“ oder in Joh 13,1 „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung der Welt“. Genau diese Treue erweisen sich auch die Brautleute im Hohelied, indem sie den Bund der Ehe eingehen. In Vers 8,6 heißt es: „Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm“. Papst JOHANNES PAUL II. sieht in diesem Vers die Besiegelung der in der Wahrheit wiedergelesenen Sprache des Leibes, „denn Mann und Frau müssen gemeinsam jenes Zeichen des gegenseitigen Sich-Schenkens darstellen, das ihrem ganzen Leben sein

¹⁷¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

¹⁷² vgl. KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied, S. 136.

¹⁷³ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 208.

¹⁷⁴ RUDOLPH, Wilhelm, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied, S. 152.

¹⁷⁵ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 208.

Siegel aufprägt¹⁷⁶. Die Symbolkraft des Siegels wird durch die alttestamentliche Exegese verstärkt, die die Bedeutung des Siegels in seiner tatsächlichen, alltäglichen Verwendung und als Symbol näher entfaltet. So schreibt ZAKOVITCH: „Ein Siegelring ist ein ganz persönliches Besitztum. Er symbolisiert die Identität seines Besitzers und wird daher in der Regel nicht weggegeben.“¹⁷⁷ Auch RUDOLPH und KRINETZKI betonen, dass der Siegelring besonders wertvoll ist, da er dem Mann u.a. für seine Geschäfte zur Beglaubigung dient¹⁷⁸. Im Alten Testament lassen sich mehrere Stellen finden, in denen ebenfalls vom Siegel und dessen Bedeutung die Rede ist. So fordert Tamar Juda auf, bevor sie ihn zu sich lässt, ihr als Pfand seinen Siegelring zu geben (den er um den Hals gebunden trägt) (vgl. Gen 38,18). Dieser Pfand ist so wertvoll, dass sie sich im Besitz dessen traut, ihren Plan durchzuführen und sich mit ihm auf den Geschlechtsverkehr einlässt, um sich schwängern zu lassen. An anderen Stellen im Alten Testament wird der Begriff Siegel benutzt, um das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zu verdeutlichen. In Haggai 2,23 beispielsweise, ist von der Erwählung Serubbabel die Rede, welche durch den Vergleich mit dem Siegelring ausgedrückt wird. Es heißt dort: „An jenem Tag- Spruch des Herrn der Heere- nehme ich dich, mein Knecht Serubbabel, Sohn Schealtiëls,- Spruch des Herrn- und mache dich zu meinem Siegelring; denn ich habe dich erwählt- Spruch des Herrn der Heere.“ Aus den zitierten Stellen wird deutlich, dass der Wunsch der Frau zum Siegel des Mannes zu werden die Bereitschaft ausdrückt, sich ihm als Person ganz zu schenken, sich ein Leben lang mit ihm zu verbinden und stets kostbar und wertvoll für ihn zu sein. Der zweifach ausgedrückte Wunsch dient der Verstärkung und besonderen Betonung dessen. Abschließend zum Begriff „Siegel“ schreibt Papst JOHANNES PAUL II.:

„Im Augenblick, in dem die Braut des Hohenliedes, die Braut-Schwester, unverletzlich im tiefsten Erleben des Mannes-Bräutigams, Herrin des intimen Geheimnisses ihrer eigenen Weiblichkeit von ihm verlangt, »drücke mich wie ein Siegel auf dein Herz«, schließt sich die ganze subtile Struktur der bräutlichen Liebe gewissermaßen in ihrem eigenen interpersonalen Kreis. In dieser Schließung reift das sichtbare Zeichen des immerwährenden Sakraments heran, das aus der Sprache des Leibes geboren wird, wenn sie in der Wahrheit der bräutlichen Liebe zwischen Mann und Frau wiedergelesen wird.“¹⁷⁹

Es lässt sich also abschließend sagen, dass deutlich geworden ist, dass die im Hohelied beschriebene Liebe von Mann und Frau, die ihren Ausdruck durch den Körper erfährt, jenes göttliche Geheimnis widerspiegelt, welches auch durch die Liebe von Adam und Eva in der Genesis sichtbar gemacht wird.

¹⁷⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 620.

¹⁷⁷ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, 269.

¹⁷⁸ vgl. RUDOLPH, Wilhelm, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied, S. 181. und KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohelied, S. 220.

¹⁷⁹ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 621f.

4.2.2 Im Spiegel der Bibelwissenschaft

Erkenntnisse aus der alttestamentlichen Bibelwissenschaft ergeben, dass sich im Hohelied viele Berührungspunkte zur Genesis finden lassen, wie u.a. ZAKOVITCH feststellt:

„Eine biblische Tradition, die Hld stark geprägt hat, ist die vom Paradies. Eine Bezugnahme auf die Paradieserzählung ist in Hld 7,11 zu beobachten, wo die Frau sagt: »ich bin meines Freundes, und nach mir ist sein Verlangen«; dies ist ein Echo des Strafspruches Gottes über die Frau nach der Übertretung des Gottesgebotes: »nach deinem Mann ist dein Verlangen, und er wird über dich regieren«¹⁸⁰,

welcher in Gen 3,16 zu finden ist. Auffallend ist, dass das Wort *teschuqa* (hebr. Verlangen) außerdem noch an einer weiteren Stelle auftaucht, die sich ebenfalls in Genesis (Gen 4,7) befindet und damit deutlich Bezug auf die Paradieserzählung nimmt. Anders jedoch als in der Genesis, erhält das Wort *teschuqa* im Hohelied keine negative Konnotation, wie auch SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER bemerkt:

„Die Herrschaft des Mannes über die Frau ist demnach eine Folge der Sünde, von der im dritten Kapitel der Genesis erzählt wird. Ursprünglich ist die Frau nach Sicht der Bibel ein dem Mann ‚entsprechendes Gegenüber‘ (Gen 2,18; vgl. Gen 2,23). Durch den Ungehorsam gegenüber Gott wurde diese Beziehung verzerrt. Das Hohelied stellt nun einen Weg vor Augen, der zur Wiederherstellung dieses ursprünglichen Zustandes führt: den Weg der Liebe. (...) In der Liebe wird der Fluch über die gefallene Schöpfung aufgehoben.“¹⁸¹

Sofern jedoch der Fluch aufgehoben wird, befindet sich der Mensch wieder in jenem anfänglichen Zustand, von dem die ersten beiden Kapitel der Genesis sprechen, in welchem die zwischenmenschliche Beziehung von ihrem Wesen her eine eheliche Beziehung ist.

Neben Hld 7,11 lassen sich jedoch auch noch weitere Anknüpfungspunkte zur Paradieserzählung finden. Ein deutlicher Bezug zum paradiesischen Garten weist Hld 4,12 auf, in welchem die Frau mit einem *verschlossenen Garten* verglichen wird. Anders jedoch als in der Paradiesgeschichte, in welcher beide, Adam und Eva, aus dem Garten Eden ausgeschlossen werden, ist in Hld 4,12 nur der Mann aus dem Garten ausgeschlossen, der aber im weiteren Verlauf des Liedes durch die Zustimmung der Frau eintreten darf. Während Adam und Eva in der Genesis aus dem Paradies vertrieben werden, weil sie von der verbotenen Frucht gegessen haben, wird der Mann im Hohelied eingeladen von den köstlichen Früchten zu essen. Im Hohelied findet sich also eine Umkehrung der Genesisgeschichte wieder, da hier von einer Rückkehr ins Paradies die Rede ist.

¹⁸⁰ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S.199.

¹⁸¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

Des Weiteren ist die in Hld 4,13 verwendete

„Vokabel *pardes* (Garten) ist persischen Ursprungs und über das Griechische in weitere europäische Sprachen eingedrungen und zum ‚Paradies‘ geworden. Biblisch gehört sie in eine sprachlich späte Schicht (Neh 2,8; Koh 2,5) und verbindet sich mit »paradiesischen« Vorstellungen von üppiger Vegetation und reichlich Wasser“¹⁸²,

so ZAKOVITCH. Anklänge an die Paradieserzählung haben auch noch weitere im Hohelied vorkommende Motive, von denen einige exemplarisch herausgegriffen werden sollen, wie beispielsweise die in Hld 4,13 erwähnten Frucht bäume, die an den paradiesischen Garten in Gen 2, 8;9 erinnern. Ebenso können die ebenfalls in Hld 4,13f erwähnten Duftpflanzen das Paradies assoziieren. ZAKOVITCH macht auf eine Überlieferung aufmerksam, die über die Genesis 1-3 hinausgeht und stattdessen auf der apokryphen Literatur und der Mose-Apokalypse basiert, der zufolge sich im Paradies Duftpflanzen befanden.¹⁸³ Hld 4,13f könnte auf diese Überlieferung anspielen, um so eine Verbindung zum Paradies herzustellen.

Der Begriff *Duft*, der im Hohelied oftmals verwendet wird, so auch in Hld 4,11 („und der Duft deiner Kleidung ist wie der Duft des Libanon“) erinnert zudem an Gottes Segen über Jakob/Israel und an das verheißene Land.¹⁸⁴ In Gen 27, 26-27 spricht Isaak ebenfalls vom Duft der Kleidung Jakobs, aufgrund dessen er ihn segnet: „Nun sagte sein Vater Isaak zu ihm: Komm näher, und küß mich, mein Sohn! Er trat näher und küßte ihn. Isaak roch den Duft seiner Kleider, er segnete ihn und sagte: Ja mein Sohn duftet wie das Feld, das der Herr gesegnet hat.“

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER schreibt:

„Ähnlich verweist der ‚Duft des Libanon‘ am Ende von Vers 11 auf das verheißende Land und die Wiederherstellung Israels. In unserem Text [Hld 4,10-11] finden sich auffallende Anspielungen an das Buch des Propheten Hosea. Dort geht es um die Erneuerung der Liebe Gottes zu seinem Volk. Sie zeigt sich im Wiederaufblühen des Landes.“¹⁸⁵

In Hos 14,5-8 heißt es beispielsweise: „Ich will ihre Untreue heilen, und sie aus lauter Großmut wieder lieben. Denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt. Ich werde für Israel da sein wie der Tau, damit es aufblüht wie eine Lilie und Wurzeln schlägt wie der Libanon. Seine Zweige sollen sich ausbreiten, seine Pracht soll der Pracht des Ölbaums gleichen und sein Duft dem Duft des Libanon. Sie werden wieder in meinem Schatten wohnen; sie bauen Getreide an und gedeihen wie die Reben, deren Wein so berühmt ist wie der Wein vom Libanon.“ Ebenfalls auf das verheißene Land anspielend ist der

¹⁸² ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 202.

¹⁸³ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 204.

¹⁸⁴ vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

¹⁸⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript.

Vergleich mit Milch und Honig in Hld 4,11, der beispielsweise an Ex 3,8 erinnert, wo vom verheißenen Land gesprochen wird als eines, „in dem Milch und Honig fließen“. Auch die Anspielung auf das verheißene Land in Hohelied kann den Rückbezug zu den ersten beiden Genesiskapiteln deutlich machen, da sowohl in den ersten beiden Kapiteln der Genesis wie auch im verheißenen Land Gottes Wille waltet.

Des Weiteren spielt das Motiv des Windes (vgl. Hld 4,16) auf die Paradieserzählung an. In Hld 4,16 „bewehe meinen Garten“ lässt sich die dieselbe Verbalwurzel wie auch in Hld 2,17 und 4,6 finden. Alle drei Wörter finden ihren Anklang an Gen 3,8, wo es heißt: „Als sie Gott, den Herrn, im Garten gegen den Tagwind einerschreiten hörten (...)“. ZAKOVITCH merkt zudem noch an:

„Vgl. auch die Rolle des Windes in einer Weiterbildung des Schöpfungsberichts in der Vision von den trockenen Gebeinen bei Ez: »Weissage dem Odem (*ruach*),...sprich Odem: So spricht Gott der Herr: Von den vier Winden, Odem, komm und wehe hinein in die Erschlagenen da, so leben sie« (Ez 37,9; vgl. Gen 2,7). Im Midrasch werden die Winde aus Hld 4,16 als aus dem Paradies kommend geschildert: »...und da Mose das Pessach-Opfer darbrachte, befahl der Heilige gelobt sei er den vier Winden der Welt, die im Paradies wehen, von den Winden aus dem Paradies gingen welche hin und hafteten an diesem Pessach-Opfer-erwache Nord! Komm Süd! bewehe meinen Garten, so fließen seine Spezereien- so erging sich dessen Geruch über vierzig Tage« (*Ex r XIX 5*)¹⁸⁶

Abschließend zu Kapitel 4.2 lässt sich also sagen, dass sich im Hohelied sowohl mit Blick auf die Theologie wie auch mit Blick auf die alttestamentliche Bibelwissenschaft viele Hinweise darauf finden lassen, dass das Hohelied als Weiterentfaltung der Genesis verstanden werden kann und somit auf der Linie jener beiden Sakramente liegt, durch welche sich die göttliche Liebe offenbart hat.

4.3 Der sich übersteigen wollende Eros

Der folgenden Abschnitt beschäftigt sich mit dem im Hohelied beschriebenen *sich übersteigen wollenden Eros*, der zunächst noch einmal verdeutlicht, dass die menschliche Liebe der Freiheit bedarf und in einem zweiten Moment zeigt, dass die menschliche Liebe der göttlichen Liebe entstammt und auch auf diese ausgerichtet ist. Der Gedanke des *sich übersteigen wollenden Eros* soll nun dargelegt werden.

Die im Hohelied beschriebene Liebe zwischen Mann und Frau ist geprägt von einem ständigen gegenseitigen Suchen und Finden. Die räumliche Abwesenheit des jeweils anderen führt dazu, dass die Liebenden ihrer Sehnsucht und ihrem Verlangen immer wieder aufs Neue Ausdruck verleihen und sich auf die gegenseitige Suche begeben, wobei die Frau die Aktivere der beiden ist. Einige Beispiele für die ständige Suche der

¹⁸⁶ ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 206.

beiden Liebenden sollen dies veranschaulichen: Bereits in Hld 1,7 begibt sich die Frau auf die Suche nach ihrem Geliebten: „Du, den meine Seele liebt, sag mir: Wo weidest du die Herde?“. Diese Suche findet erneut in Hld 3,1ff statt: „Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. (...) Habt ihr gesehen, den meine Seele liebt? Kaum war ich an ihnen vorüber, fand ich ihn, den meine Seele liebt. Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los (...)“. Dass diese Suche aus dem Inneren des Herzens kommt zeigt Kapitel 5, in welchem mittels eines Traumlieses von der Unruhe des Herzens die Sprache ist, welches anscheinend nicht eher zur Ruhe kommt, bis es den Geliebten gefunden hat. Die Aussage in Hld 5,2 „Ich schlief, doch mein Herz war wach“ scheint zunächst ein Widerspruch zu sein, da der Mensch nicht gleichzeitig schlafen und wach sein kann. Mit Blick auf die rabbinische Vorstellung gibt ZAKOVITCH jedoch zu bedenken, dass das Herz im Schlaf nicht untätig ist, sondern sich vielmehr im Traum die Regungen des Herzens zeigen und somit darstellen lassen.¹⁸⁷ Im Traum verlangt die Frau nach ihrem Geliebten, dem ebenfalls nach ihr verlangt, da er an ihrer Tür klopft: „Horch, mein Geliebter klopft: Mach auf, meine Schwester und Freundin, meine Taube, du Makellose! (Hld 5,2)“. Doch als die Frau aufsteht um ihrem Mann die Tür zu öffnen, ist dieser plötzlich verschwunden: „Ich öffnete meinem Geliebten: Doch der Geliebte war weg, verschwunden. Mir stockte der Atem: Er war weg. Ich suchte ihn, ich fand ihn nicht. Ich rief ihn, er antwortete nicht. (...) Ich beschwöre euch Jerusalems Töchter: Wenn ihr meinen Geliebten findet, sagt ihm, ich bin krank vor Liebe (Hld 5,6ff)“.

Die Ausführungen zeigen, dass beide sich auf einer ständigen Suche zueinander befinden, die anscheinend nie befriedigt wird, da sie sich immer wieder wiederholt. Für Papst JOHANNES PAUL II. zeigen sich in dieser Suche zwei wesentliche Aspekte der Liebe:

Zum Einen verweist die

„Unruhe auf die Notwendigkeit, dass der Eros sich selbst überschreitet. Die Wahrheit der Liebe drückt sich im Bewusstsein der gegenseitigen Zugehörigkeit aus, die Frucht der wechselseitigen Sehnsucht und Suche ist, und zugleich findet diese Wahrheit ihren Ausdruck in der Notwendigkeit von Sehnsucht und Suche, die dem Erleben der gegenseitigen Zugehörigkeit entspringt. Die Liebe verlangt von beiden, dass sie die Skala, das Ausmaß solcher Zugehörigkeit überschreiten und immer nach einer neuen und reiferen Form von Zugehörigkeit suchen. In dieser inneren Notwendigkeit, in dieser Dynamik der Liebe zeigt sich indirekt sozusagen die Unmöglichkeit, dass eine Person von der anderen angeeignet und in Besitz genommen werden kann. Die Person übersteigt

¹⁸⁷ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 212f.

alle Maße der Aneignung und des Erfassens, des Besessenwerdens und der Befriedigung (...)¹⁸⁸

Die Worte des Papstes zeigen, dass die wechselseitige Suche das Wesen des Geschenks ausmacht, in welchem beide, Mann und Frau, den Anderen um seiner selbst willen annehmen. Sofern beide sich um ihrer selbst willen annehmen, gewähren sie dem Anderen die von Gott geschenkte Freiheit, die miteinschließt den jeweils anderen nicht besitzen zu wollen. Aus den eben zitierten Worten des Papstes lässt sich zu dem ein weiterer Aspekt herleiten, der aus einem anderen Blickwinkel zeigt was es heißt, den anderen *um seiner selbst willen* anzunehmen. Der Ausdruck *um seiner selbst willen* beinhaltet den Begriff *selbst*. Die im Hohelied beschriebene Suche zeigt jedoch, dass sich dieses *selbst* nie ganz finden lässt. Der Mensch bleibt sich selbst und dem Anderen stets ein Mysterium, welches nur Gott in seiner Fülle kennt. Demnach ist es dem Menschen unmöglich, sich selbst und den anderen jemals *ganz* zu finden. In der im Hohelied beschriebenen Suche drückt sich diese Wahrheit aus. Beide, Mann und Frau, erfahren ihre Liebe als eine Kraft, die immer mehr in das Geheimnis der Person eindringt, sich ihr immer mehr annähert, ohne es jedoch jemals ganz zu erfassen. Indem Mann und Frau in ihrer Liebe immer tiefer in jenes Geheimnis eindringen, welches sie in der Wahrheit Gottes stehend immer mehr begreifen können, erwächst in ihnen eine immer reifere Form des Zusammenseins.

Darüberhinaus lässt sich in der im Hohelied dargestellten Suche ein zweiter Aspekt finden, der auf den Ursprung der Liebe, d.h. auf Gott, verweist. Um diesen Gedanken näher zu entfalten, führt Papst JOHANNES PAUL II. Hld 8,6f an: „Stark wie der Tod ist die Liebe, die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt. Ihre Glutten sind Feuergluten, gewaltige Flammen. Auch mächtige Wasser können die Liebe nicht löschen; auch Ströme schwemmen sie nicht weg.“ Es lässt sich die Frage stellen, warum die Liebe stark wie der Tod ist? Scheint nicht eher der Tod stärker als die Liebe zu sein, da er Mann und Frau voneinander scheidet? Der Theologie des Leibes zufolge drückt sich die Liebe durch den Körper aus, doch dieser birgt in sich wiederum die Erwartung des Todes und setzt der Liebe somit eine Grenze.¹⁸⁹ Hld 8,6 jedoch zeigt deutlich, dass sich die Liebe dem Tod nicht unterordnen, sondern über den Tod hinaus reichen will. Diese Sehnsucht ist dem menschlichen Herzen eingeschrieben und drückt sich im Hohelied in 8,6 aus. Es lässt sich also sagen, dass jene Sehnsucht, jene Unruhe, von der das Hohelied spricht, danach strebt über sich selbst hinauszusteigen zu jener Liebe, die über den Tod hinausgeht. Dieses Streben zeigt, dass die Liebe in dieser Welt nicht ihre Vollendung findet, sondern in Gott ihre Fülle besitzt, der den Tod besiegt hat und damit diese Sehnsucht des Menschen stillen kann. Etwas deutlicher geht diese Interpretation

¹⁸⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 625f.

¹⁸⁹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 624.

aus der Übersetzung von Hld 8,6 von ZAKOVITCH hervor, der die in der Einheitsübersetzung übersetzten „gewaltigen Flammen“ mit „Gottesflamme“ übersetzt und somit deutlicher zeigt, dass es Gottes Liebe ist, die den Tod überbietet.¹⁹⁰ So kann die menschliche Liebe eine Ahnung dessen sein, was die Liebe ist, die jedoch in ihrer ganzen Fülle erst in der Einheit mit Gott erfahren werden kann. Hans JELLOUSCHEK, der sich in seinem Buch mit einer gelingenden Partnerschaft auseinandergesetzt hat, sagt treffend:

„Jede Religion, auch das Christentum, beschäftigt sich mit der grundlegenden menschlichen Erfahrung der Trennung. Wir Menschen erfahren uns von dem, zu dem wir eigentlich gehören, getrennt. Darum sind wir vom ersten Atemzug an Strebende, darum sehnen wir uns immer nach irgend etwas, darum wollen wir mehr an Glück, mehr an Liebe, mehr an Sinn. Wir sind noch nicht ‚bei uns‘ - wir sind noch auf der Suche, und was wir suchen, ist letztlich das Göttliche. ‚Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Gott‘ - so sagt eben der Augustinus: Erst in der Vereinigung mit Gott kommt unser Suchen zur Ruhe.“¹⁹¹

4.4 Die Hoheliedauslegungen unter dem Aspekt der Theologie des Leibes

Papst JOHANNES PAUL II. vertritt die Ansicht, dass in der im Hohelied beschriebenen liebenden Beziehung zwischen Mann und Frau das göttliche Geheimnis sichtbar wird. Aus dieser Erkenntnis lässt sich im Hohelied nun eine zweifache Analogie herauslesen:

Zum einen verweist die im Hohelied beschriebenen eheliche Beziehung von Mann und Frau auf die göttliche Liebe zum Menschen und lässt diese tiefer begreifen. Dieser Rückschluss ist jedoch nur deshalb möglich, da es sich im Hohelied um eine Liebe handelt, die in der Wahrheit steht, d.h. sich so zeigt, wie sie von Gott gewollt ist. Zum anderen dient die Darstellung der göttlichen Liebe Mann und Frau als Vorbild und lässt beide in ihrer Liebe reifen.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dass es wichtig ist beide Deutungen, d.h. die wörtliche wie auch die geistig-allegorische Deutung, zusammenzulesen. Beide Deutungen sollten die jeweils andere Deutung im Blick haben, um das Hohelied in seiner ganzen Tiefe verstehen zu können. Somit würde die wörtliche Auslegung zu kurz greifen, wenn sie das Hohelied losgelöst von der geistig-allegorischen Deutung betrachtet, ebenso wie die geistig-allegorische Deutung zu kurz greifen würde, wenn sie das Hohelied losgelöst von der profanen Deutung liest.

¹⁹⁰ vgl. ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied, S. 270.

¹⁹¹ JELLOUSCHEK, Hans, Wie Partnerschaft gelingt- Spielregeln der Liebe. Beziehungskrisen sind Entwicklungschancen, Freiburg im Breisgau⁴ 1999, S. 156.

4.4.1 Das wörtliche Verständnis

Aus dem zuvor Gesagten ergibt sich, dass den Vertretern, die im Hohelied eine menschliche Liebe zwischen Mann und Frau erkennen, zuzustimmen ist. Diese Ansicht vertritt auch Papst JOHANNES PAUL II., der sich in seiner Theologie des Leibes in insgesamt vier Katechesen explizit mit dem Hohelied auseinandergesetzt hat. Anders jedoch als viele Vertreter der wörtlichen Auslegung, wie beispielsweise KEEL, soll hier in Anlehnung an den Papst die Auffassung vertreten werden, dass die im Hohelied beschriebene menschliche Liebe zwischen Mann und Frau nicht losgelöst von der Liebe Gottes gedacht werden kann, da diese die göttliche Liebe abbildet wie aus Gen 1,27 hervorgeht. Indem Papst JOHANNES PAUL II. das Hohelied als Weiterentfaltung der ersten beiden Genesiskapitel sieht, erkennt er auch in jenem eine menschliche Liebe, die die göttliche Liebe widerspiegelt. Diese göttliche Liebe spiegeln beide, Mann und Frau, sowohl auf geistiger wie auch auf körperlicher Ebene wider, weshalb der Papst die im Hohelied beschriebene Sprache des Leibes, durch welche sich die geistige Liebe ausdrückt, als eine *in der Wahrheit liegende Sprache des Leibes* betrachtet. Die Feststellung, dass die im Hohelied beschriebene Sprache des Leibes in der Wahrheit liegt, ist entscheidend, da allein in ihr die göttliche Liebe in der ihr menschlich höchsten Weise wiederspiegelt werden kann.

Jene Sprache des Leibes wird im Hohelied „in der subjektiven Dimension der Wahrheit des menschlichen Herzens“¹⁹² widergelesen- d.h. die Sprache des Leibes äußert sich hier in ihrem ganzen Reichtum: In Worten der Zuneigung, des Staunens, Gesten der Annäherung, der liebenden körperlichen Vereinigung etc. Das Buch Tobit hingegen, auf welches auch noch Bezug genommen werden soll, zeigt die Sprache des Leibes hingegen in der „objektiven Dimension der Wahrheit des Lebens in der ehelichen Gemeinschaft“¹⁹³. Doch darauf soll zum Abschluss der Arbeit eingegangen werden.

Mit Blick auf KEEL soll hier nun die Frage gestellt werden, inwiefern es einen Unterschied macht die menschliche Liebe als Abbild der göttlichen Liebe zu denken? Stellt es nicht vielmehr eine Einschränkung der Liebe dar?

Papst JOHANNES PAUL II. hat in seiner Theologie des Leibes gezeigt, dass es ihm hauptsächlich um eines geht: Er möchte den Menschen anhand seiner Theologie des Leibes jenen Weg zeigen, der die menschliche Liebe wieder zu ihrer Fülle führt. Diese Fülle erreicht sie jedoch erst dann, wenn sie als das verstanden wird, was sie ist, nämlich als Abbild Gottes. Somit macht es einen großen Unterschied, ob die menschliche Liebe in Analogie mit der göttlichen Liebe gedacht wird. Erst in dieser Analogie- d.h. wenn sie als Sakrament verstanden wird, welches das göttliche

¹⁹² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 638.

¹⁹³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 638.

Geheimnis sichtbar macht, aus welchem sie zugleich ihre Quelle und ihr Vorbild findet- gelangt die menschliche Liebe zwischen Mann und Frau zu ihrer von Gott gewollten Fülle.

Die Theologie des Leibes kann somit auch als ein Aufruf verstanden werden, sich nicht zufrieden zu geben mit der Mittelmäßigkeit, sondern stets nach dem *mehr* zu streben, nach der Fülle des Lebens und somit auch nach der Fülle der Liebe. Das Hohelied kennt dieses Streben nach *mehr*, zeigt jedoch auch sehr schön, dass sich die Liebe in der Welt der Fülle nur annähern kann, da sie diese allein in Gott findet. Diese Gewissheit drückt sich in den Worten der Brautleute des Hoheliedes aus, die wissen, dass die Liebe stark ist wie der Tod (vgl. Hld 8,6 und die dazugehörige Ausführung in Punkt 4.3). Wenn Gott jedoch die Fülle der Liebe ist bzw. die Liebe schlechthin, dann nähert sich der Mensch dieser nur dann an, wenn er immer mehr fähig wird zu lieben wie Gott liebt. Dies gilt besonders auch für die menschliche Beziehung zwischen Mann und Frau, die beide nur dann in der Liebe wachsen, wenn sie immer mehr fähig werden, die göttliche Liebe widerzuspiegeln. Eine *Liebe* hingegen, die nicht jene göttliche Liebe widerspiegelt, kann nicht Liebe genannt werden, da sie sich von Gott, der die Liebe ist, entfernt. Gott allein ist die Liebe.

Diese Sichtweise, dass die im Hohelied beschriebene menschliche Liebe zwischen Mann und Frau das göttliche Geheimnis sichtbar macht, öffnet die Tür für die allegorische Deutung, die sich auch von der Bibelwissenschaft, wie bereits dargestellt, argumentativ begründen lässt. Die Öffnung auf Gott hin erniedrigt die menschliche Liebe nicht, sondern erhebt sie vielmehr zu dem, was sie ist, nämlich Abbild Gottes. Dies ist sie mitsamt der im Hohelied beschriebenen Sprache des Leibes, die, wie bereits dargestellt, auch sexuell-erotisch sein kann. In ihrer ganzen Fülle ist die Sprache des Leibes etwas heiliges, weswegen der Papst auch vom Sakrament der Ehe spricht, und somit würdig in Analogie mit der göttlichen Liebe zu stehen.

Dass der menschliche Leib würdig ist, die Liebe Gottes zu den Menschen darzustellen, ergibt sich auch aus der prophetischen Literatur, in welcher die Liebe Jahwe zu seinem Volk Israel oftmals in Analogie zur ehelichen Liebe dargestellt wird (vgl. z.B. Jes 54,5ff; Hos 2,4ff; Ez 16, 3ff). Papst JOHANNES PAUL II. macht darauf aufmerksam, dass die Sprache des Leibes somit eine prophetische Rolle¹⁹⁴ besitzt. Anhand der Sprache des Leibes zeigen die Propheten, wie sich der Bund Gottes zu seinem Volk Israel gestaltet. Die in der Wahrheit liegende Sprache des Leibes lässt somit auch bei den Propheten bereits einen Rückschluss auf die göttliche Liebe zu, andersherum zeigen die Propheten aufgrund der göttlichen Liebe, wie die menschliche Sprache des Leibes von Gott gewollt ist.

¹⁹⁴ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 583ff.

„In den prophetischen Texten spricht der menschliche Leib eine Sprache, deren »Autor« nicht er ist. Ihr »Autor« ist der Mensch als Mann oder Frau, als Bräutigam oder Braut-der Mensch mit seiner immerwährenden Berufung zu personaler Gemeinschaft. (...) Als inspirierte Sprecher für den Bund Jahwes mit Israel versuchen die Propheten gerade durch diese Sprache des Leibes die bräutliche Tiefe dieses Bundes wie auch all das, was ihr widerspricht, auszusagen. (...) In den Texten der Propheten, die die Analogie des Bundes Jahwes mit Israel in der Ehe erblicken, sagt der Leib die Wahrheit aus durch Treue und eheliche Liebe, und wenn er Ehebruch begeht, lügt er, begeht Falschheit.“¹⁹⁵

Die bereits im Alten Testament dargestellte Analogie zwischen ehelicher und göttlicher Liebe führt viele Jahrhunderte später auch zu jener Analogie, von welcher der Epheserbrief spricht. Es lässt sich sagen, dass sowohl die Propheten des Alten Testaments wie auch der Verfasser des Epheserbriefes auf das in Gott selbst verborgene Geheimnis zurückgreifen, in welchem Gott den Menschen an seiner Liebe teilnehmen lässt.¹⁹⁶

4.4.2 Das geistig- allegorische Verständnis

Ausgehend von der Sprache des Leibes gibt die allegorische Deutung dem Hohelied einen geistigen Sinn, erkennt im Hohelied beispielsweise die Beziehung Jahwes zu seinem Volk oder Christi zu seiner Kirche. Dies ist deshalb möglich, da Mann und Frau Abbild der Liebe Gottes sind und die im Hohelied beschriebene Sprache des Leibes dieser Liebe Gottes entspricht. Die Sprache des Leibes führt somit auf der einen Seite zu einem tieferen Verständnis der göttlichen Liebe.

Der Theologie des Leibes zufolge hat sich die Sichtweise auf Gott und den Menschen nach dem Sündenfall verdunkelt. Dies bedeutet, dass dem geschichtlichen Menschen, wie Papst JOHANNES PAUL II. den Menschen nach dem Sündenfall nennt, die Wahrheit über Gott und sich selbst neu erschlossen werden muss, was durch Gott selbst geschehen ist, der sich im Laufe der Geschichte auf unterschiedliche Weise geoffenbart hat. Mit Blick auf das Hohelied lässt sich somit sagen, dass die allegorische Deutung, in welcher die Liebe Gottes zu den Menschen darstellt wird, auf der anderen Seite als Vorbild verstanden werden kann für die zwischenmenschliche Beziehung von Mann und Frau, und somit zu einem tieferen Verständnis des Hoheliedes führt.

Die jüdische Tradition liest aus dem Hohelied die Heilsgeschichte Jahwes mit seinem Volk Israel heraus, die einen wesentlichen Teil der Offenbarung Gottes ausmacht. In ihr hat sich die Liebe Gottes bis zu einem gewissen Grad gezeigt, weshalb auch die Heilsgeschichte für das tiefere Verständnis der menschlichen Beziehung zwischen Mann und Frau herangezogen werden kann. Ebenso verhält es sich mit der

¹⁹⁵ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 587.

¹⁹⁶ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 535.

ekklesiologischen Auslegung, die sich unter anderem bei HIPPOLYTUS VON ROM finden lässt, die im Sinne des Epheserbriefes gelesen werden kann. Andreas SCHMIDT schreibt: „Denn wenn das Hohelied ein Lobgesang auf die Liebe Gottes zu seinem Volk ist, was liegt dann näher, als im Licht des Christusgeheimnisses in ihm eine dunkle Verheißung dessen zu erkennen, der seine Kirche geliebt und sich für die hingegeben hat (vgl. Eph 5,25)?“¹⁹⁷ Genau wie der Epheserbrief, der eine Analogie zwischen der Liebe Christi und seiner Kirche und der ehelichen Liebe von Mann und Frau sieht, kann auch die ekklesiologische Deutung zu einem tieferen Verständnis der im Hohelied beschriebenen menschlichen Liebe zwischen Mann und Frau führen. Denn gerade in Christus hat sich die göttliche Liebe gezeigt, dessen Abbild Mann und Frau in ihrer Einheit sind. Neben dem Epheserbrief wird darüberhinaus die göttliche Liebe zum Menschen auch im Neuen Testament oftmals in Analogie zur ehelichen Liebe dargestellt wie z.B. in 2 Kor 11,2; Offb 21,2 oder Offb 19,9, was ebenfalls Anklang an das Hohelied findet.

Ebenfalls lässt sich auch der mystische Sinn mit dem Hohelied vereinbaren, wie er beispielsweise von ORIGENES vertreten wird. Er erkennt im Hohelied die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Wort, dem Logos. Desto mehr die Seele mit dem Willen Gottes verschmilzt, desto mehr wird der Mensch fähig zu lieben wie Gott liebt und jene Liebe in der ehelichen Liebe widerzuspiegeln. Dieser Gedanke erinnert an die Bergpredigt, in welcher Jesus das menschliche Herz zur Reinheit ruft, damit es immer tiefer in der Liebe wachsen kann. Somit kann auch die mystische Auslegung zu einem tieferen Verständnis der ehelichen Liebe führen, da Mann und Frau immer mehr teilnehmen an der göttlichen Schau und damit Gott und sich selbst im Licht der Wahrheit erkennen können.

Es lässt sich sogar noch ein Schritt weitergehen: Die Vereinigung der Seele oder des Herzens mit Gott macht den Menschen überhaupt zu einer ehelichen Liebe fähig, da er allein aus dieser Vereinigung aus der Quelle der Liebe, Gott, schöpfen kann. Auch Papst JOHANNES PAUL II. betont in seinen Katechesen, dass der Mensch im Sakrament der Erlösung, d.h. der göttlichen Liebe zum Menschen, nicht nur ein Vorbild, sondern auch seine Quelle findet¹⁹⁸. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, der sich mit den Meditationen über das Hohelied von Teresa von Avila auseinandergesetzt hat, rezipiert ihre Gedanken und schreibt, dass Teresa jene Quelle benennt, „aus der heraus dem Menschen die Kraft zufließt, äußerlich und innerlich voranzukommen: Es ist *das innere Gebet (oración)*. Im inneren Gebet wird dem Menschen ein Zugang zu Gott

¹⁹⁷ SCHMIDT, Andreas, Wie schön ist deine Liebe. Eine geistliche Auslegung des Hohenliedes, Köln 2005, S.10.

¹⁹⁸ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 508.

eröffnet“¹⁹⁹. Aus diesem Gebet heraus, in welchem der Mensch sich immer mehr mit Gott vereint, wird der Mensch immer mehr im Guten gefestigt und beginnt Gott immer mehr zu erkennen, was sich auch auf seine zwischenmenschlichen Beziehung auswirkt.

„Die Kontemplation zielt auf die Vereinigung der Seele mit Gott. Das Hohelied gilt in der christlichen Tradition als das Buch, in dem dieser Prozess zur Sprache kommt: die *deificatio*, die ‚Vergöttlichung‘, bei dem der Mensch das wird, was er von seinem Ursprung her ist: Bild des lebendigen Gottes (Gen 1,26)“²⁰⁰

Sofern er jedoch immer mehr zum Bild des lebendigen Gottes wird, desto mehr wird er fähig die ihm geschenkte Liebe in der ehelichen Liebe widerzuspiegeln.

Es lässt sich also festhalten, dass sowohl die jüdische, ekklesiologische wie auch die mystische Auslegung ihre Berechtigung finden. In ihrem Grundgedanken ähnelt sich alle drei Ansätze: Während die jüdisch und ekklesiologische Auslegung die Beziehung Gottes zu einer größeren Menschenmenge, wie dem Volk Israel oder der Kirche beschreiben, geht es der mystischen Auslegung um das persönliche Verhältnis Gottes zum Menschen. Beide Beziehungen gehören zusammen, d.h. Gottes Liebe richtet sich sowohl an die Gesamtheit der Menschen, wie auch gleichzeitig an jeden einzelnen.

Zur mariologischen Deutung lässt sich abschließend sagen, dass auch sie sich mit dem Hohelied vereinbaren lässt, da sich auch in der Beziehung Mariens zu Christus die göttliche Liebe zeigt, da sie sich ihr auf besondere Weise geoffenbart hat. Meines Erachtens kommt sie der mystischen Deutung nahe.

4.4.3 Die Bedeutung des Gebets in der Theologie des Leibes

Ich komme zum Ende meiner Arbeit und möchte zum Abschluss dieser an Teresa von Avila anknüpfen, die die Quelle ihrer Kraft im Gebet sieht, durch welches sie immer mehr fähig wird zu lieben wie Gott liebt. Inwiefern das Gebet und die Theologie des Leibes zusammenhängen, zeigt JOHANNES PAUL II. meines Erachtens sehr schön in seinen Katechesen über das Buch Tobit, in welchem sich die Sprache des Leibes in ihrer objektiven Dimension zeigt²⁰¹, d.h. in der ganzen Tiefe der Wahrheit. Im vorherigen Verlauf der Arbeit ist bereits auf Hld 8,6 näher eingegangen worden, in welchem sich beide Brautleute eine Liebe wünschen, die stärker ist als der Tod. Im Folgenden soll nun näher auf die päpstlichen Ausführungen über das Buch Tobit eingegangen werden, die zeigen, dass die eheliche Liebe, welche ihren Ausdruck in der Sprache des Leibes findet, nicht auf sich selbst ausgerichtet bleiben kann, sondern ihre

¹⁹⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied und die Übung der Kontemplation im Anschluss an Teresa von Avilas Meditationen über das Hohelied, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), Das Hohelied der Liebe. Theologische und spirituelle Zugänge, St. Ottilien 2012, S. 185f.

²⁰⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied und die Übung der Kontemplation im Anschluss an Teresa von Avilas Meditationen über das Hohelied, S. 173.

²⁰¹ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 638.

Quelle und ihr Fundament allein im Gebet, d.h. in der Vereinigung mit Gott, findet. „In der Geschichte von Tobias’ und Saras Hochzeit wird (...) eine Situation vorgestellt, in der die Wahrheit der Worte über die Liebe, die »stark ist wie der Tod«, eindrucksvoll bestätigt wird.“²⁰² Das Buch Tobit erzählt von der Tochter Raguels, Sara, die mit sieben Männern verheiratet war, die jedoch alle noch vor dem Vollzug der Ehe von einem bösen Geist getötet wurden. Auch Tobias möchte Sara heiraten, obwohl ihm ebenfalls die Gefahr droht zu sterben.

„So musste sich die Liebe des Tobias vom ersten Augenblick an der Probe auf Leben und Tod stellen. Die Worte von der Liebe, »stark wie der Tod«, welche von den Brautleuten des Hohenliedes im Überschwang des Herzens gesprochen wurden, nehmen hier den Charakter einer tatsächlichen Prüfung an.“²⁰³

Diese Prüfung schaffen Tobias und Sara durch das Gebet (vgl. Tob 8,5-8), welches sie vor dem Vollzug ihrer Ehe sprechen und zu welchem ihnen der Engel Rafael geraten hatte. Die Tatsache, dass Tobias und Sara überhaupt von einem bösen Geist bedroht werden, zeigt, welche Bedeutung die Vereinigung von Mann und Frau als sakramentales Zeichen besitzt. In der Vereinigung spiegeln beide auf höchste Weise die göttliche Liebe wider, was Grund dafür ist, dass das Böse genau jenes menschliche Abbild der göttlichen Liebe zu zerstören versucht. Papst JOHANNES PAUL II. schreibt: „Während sie als Mann und Frau einswerden, befinden sie sich in einer Situation, in der die Kräfte von Gut und Böse miteinander ringen und gegenseitig kämpfen (...).“²⁰⁴ Durch das Gebet jedoch stellen sich Tobias und Sara unter das Wirken Gottes, sodass das Böse über sie keine Macht mehr ergreifen kann.²⁰⁵ Im Gebet schöpfen beide aus der göttlichen Quelle, die ihnen die Gnade schenkt zu der in der Wahrheit wiedergelesenen Sprache des Leibes zurückzukehren, welche Abbild der göttlichen Liebe ist. Dies wird in ihrem Gebet deutlich, in welchem sie Gott gemeinsam darum bitten einander in wahrer Liebe annehmen zu können, zurückzukehren zu jenem unschuldigen Zustand der Genesis (vgl. Tob 8, 5-8). Somit ist „ihr ehelicher Bund (...) in der Tat das Abbild- und das ursprünglichste Sakrament des Bundes Gottes mit dem Menschen, mit dem Menschengeschlecht- jenes Bundes, der seinen Ursprung in der ewigen Liebe hat.“²⁰⁶ Papst JOHANNES PAUL II. schließt seine Gedanken zur Sakramentalität der Ehe in seiner Reflexion über das Buch Tobit ab, indem er sagt, dass beide, Tobias und Sara, indem sie durch die Kraft des Gebets wirklich die göttliche Liebe widerspiegeln, ihre Sprache des Leibes erheben zu einer Sprache der Liturgie. Unter der Sprache der Liturgie

²⁰² JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 630.

²⁰³ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 630.

²⁰⁴ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 633.

²⁰⁵ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 634.

²⁰⁶ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 637.

verstehen der Papst hier jene Sprache, mit der Gott selbst zu den Menschen gesprochen hat.²⁰⁷ Zum Gebet schreibt der Papst:

„Das Gebet Tobias' und Saras wird damit irgendwie das tiefste Profil der Liturgie, deren Wort ein Wort von Kraft ist. Es ist ein Wort von Kraft, das aus den Quellen des Bundes und der Gnade geschöpft wird. Es ist die Kraft, die vom Bösen befreit und reinigt. In diesem Wort der Liturgie kommt das sakramentale Zeichen der Ehe, das in der Einheit von Mann und Frau auf der Grundlage der in der integralen Wahrheit des Menschen wiedergelesenen Sprache der Liebe gestaltet wird, zur Vollendung.“²⁰⁸

4.5 Abschluss

Innerhalb dieser Arbeit und mit Rückgriff auf die Theologie des Leibes ist deutlich geworden, dass beide Deutungsmöglichkeiten des Hoheliedes, die wörtliche und die allegorische, zusammengelesen werden können. Sofern beide Deutungsweisen zusammengelesen werden, ist das Hohelied tatsächlich das *Lied der Lieder* (auf althebräisch: Schir ha-Schirim), da sich aus ihm der göttliche Heilsplan für den Menschen herauslesen lässt. Dieser beginnt damit, dass Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen und dazu berufen hat, in einer Einheit mit ihm selbst zu stehen. Es ist jene tiefe Berufung, zu welcher der Mensch von Gott selbst im Laufe der Geschichte immer wieder neu gerufen wurde bzw. auch noch heute gerufen wird zurückzufinden.

Die allegorische Leseweise versucht aus dem Hohelied nun jenen Weg darzustellen, den Gott mit den Menschen bereits gegangen ist bzw. heute noch geht. Es ist ein Weg, der den Menschen zurückfinden lässt zu jener Liebe, die seine Sprache des Leibes in der Wahrheit stehen lässt, in welcher er Abbild Gottes ist. Abbild Gottes ist der Mensch jedoch nicht so sehr in seinem Alleinsein, sondern in der personalen Gemeinschaft von Mann und Frau. Das Hohelied spricht im wörtlichen Sinn von einer solchen personalen Gemeinschaft, die in ihrer Sprache des Leibes die Wahrheit spricht und in ihrer Liebe in einer Einheit mit Gott steht.

Indem Mann und Frau in ihrer Liebe in einer Einheit mit Gott stehen und somit Abbild Gottes sind, spiegelt sich in ihnen die göttliche Liebe wider, die wiederum Vorbild und Quelle der menschlichen Liebe ist.

Abschließend sei bemerkt, dass die personale Einheit von Mann und Frau, in welcher sich die göttliche Liebe widerspiegelt, eine Vorbereitung auf den Himmel ist, in welcher sich der Mensch in einer vollkommenen Einheit mit Gott befindet. Das Hohelied erzählt von einem möglichen Weg, in der Liebe Gottes zu reifen. Neben diesem Weg gibt es

²⁰⁷ vgl. JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 638-645.

²⁰⁸ JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan, S. 635.

natürlich auch noch das zölibatäre Leben, welches ebenfalls eine besondere Berufung des Menschen darstellt und ihn ebenfalls auf den Himmel vorbereitet.

5. Allgemeines Abkürzungsverzeichnis

b babylonischer Talmud

T Tosefta

6. Bibliographie

Quellen

Die Bibel, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart⁷ 2008.

Sekundärliteratur

BÜHLMANN Walter, Das Hohelied: Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 15, DOHMEN, Christoph (Hg.), Stuttgart 1997.

BARTELMUS, Rüdiger, Von jungfräulichen Huris zu „pflückreifen Trauben“ (C. Luxenberg) oder: Vom myrrhegetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Lesung des Hohenlieds ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme, in: HARTENSTEIN, Friedhelm (Hg.)/ PIETSCH, Michael, „Sieben Augen auf einem Stein“ (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. FS für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag, Neukirchen- Vluyn 2007.

BIRNBAUM, Elisabeth, »Ich suchte ihn und fand ihn nicht«, in: Bibel heute 198 (2014), Brennende Liebe- Das Hohelied 10-13.

ELSBETT, George, Leiblichkeit & Sexualität. Ein Blick in die Tiefe, Köln-Deutz 2014.

GERHARDS, Meik, Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung: Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, LANDMESSER, Christof (Hg.)/LUX, Rüdiger (Hg.)/SCHNELLE, Udo (Hg.), Band 35, Göttingen 2010.

GERLEMAN, Gillis, Ruth. Das Hohelied: Biblischer Kommentar Altes Testament, NOTH, Martin (Hg.)/ WOLFF, Hans Walter (Hg.), Band XVIII, Neukirchen- Vluyn 1965.

JELLOUSCHEK, Hans, Wie Partnerschaft gelingt- Spielregeln der Liebe. Beziehungskrisen sind Entwicklungschancen, Freiburg im Breisgau⁴ 1999.

JOHANNES PAUL II., Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes. Mittwochskatechesen von 1979-1984, herausgegeben und eingeleitet von Norbert und Renate MARTIN, Kisslegg³ 2011.

KEEL, OTHMAR, Das Hohelied: Zürcher Bibelkommentare, SCHMID, Hans Heinrich (Hg.)/ SCHULZ, Siegfried (Hg.), Zürich² 1992.

KLAUCK, Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten: Neutestamentliche Abhandlungen, Band 13, Münster² 1986.

KRINETZKI, Günter, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft: Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie BET, BECKER, Jürgen (Hg.)/ REVENTLOW, Henning Graf (Hg.), Band 16, Frankfurt a.M. 1981.

- MÜLLER, Hans-Peter, Das Hohelied. Übersetzt und erklärt von Hans-Peter Müller, in: KAISER, Otto (Hg.)/ PERLITT, Lothar (Hg.), Das Hohelied. Klagelieder. Das Buch Ester. Übersetzt und erklärt von Hans-Peter Müller, Otto Kaiser und James Alfred Loader, Teilband 16/2 (Das Alte Testament Deutsch), Göttingen⁴ 1992, 3-90.
- JÜNGLING, Hans-Winfried, Das Buch Jesaja, in: ZENGER, Erich (Hg.)/FABRY, Heinz-Josef (Hg.)/ BRAULIK, Georg (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Band 1,1), Stuttgart³ 1998.
- RAHNER S.J., Karl, Worte ins Schweigen, Innsbruck⁹ 1965.
- RUDOLPH, Wilhelm, Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder: Kommentar zum Alten Testament, RUDOLPH, Wilhelm (Hg.)/ ELLIGER, Karl (Hg.)/ HESSE, Franz (Hg.), Band XVII 1-3, Gütersloh 1962.
- SCHMIDT, Andreas, Wie schön ist deine Liebe. Eine geistliche Auslegung des Hohenliedes, Köln 2005.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied, in: ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament, mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart³ 2005.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied und die Übung der Kontemplation im Anschluss an Teresa von Avilas Meditationen über das Hohelied, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), Das Hohelied der Liebe. Theologische und spirituelle Zugänge, St. Ottilien 2012, 23-56.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Hohelied im Spiegel der alttestamentlichen Wissenschaft, in: Kirchgessner, Bernhard (Hg.), Das Hohelied der Liebe. Theologische und spirituelle Zugänge, St. Ottilien 2012, 173-201.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, wörtlich oder allegorisch? Wie ist das Hohelied zu interpretieren? Othmar Keel und Ludger Schwienhorst-Schönberger im Disput, in: Christ in der Gegenwart (Nr. 9/ 2013), 3. März 2013, (S. 105-106).
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Vorlesungsmanuskript, Theologie AT. Das Hohelied der Liebe, Sommersemester 2014, Universität Wien [*das Manuskript wurde mir von Herrn Prof. Schwienhorst-Schönberger für meine Masterarbeit überlassen und zur Verwendung erlaubt*].
- Die Tosefta, Seder IV: Nezikin, 3: Sanhedrin- Makkot. übersetzt und erklärt von Børge SALOMONSEN. Mit Beiträgen von Karl Heinrich Rengstorff, in: Rabbinische Texte, Die Tosefta. Übersetzung und Erklärung, RENGSTORF, Karl Heinrich (Hg.), (Erste Reihe, Band IV 3), Stuttgart 1976; [Kurzzitation: Die Tosefta]
- WEST, Christopher, At the heart oft he gospel. Reclaiming the Body for the New Evangelization, New York 2012.
- WEST, Christopher, Theologie des Leibes für Anfänger. Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II, Regensburg² 2006.
- WEST, Christopher, Theology of the body explained. A Commentary on John Paul II's "Gospel of the body", Leominster reprinted 2006.
- WOJTYLA, Karol (Johannes Paul II.), Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, Kleinhein² 2010.
- ZAKOVITCH, Yair, Das Hohelied: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, ZENGER, Erich (Hg.), Freiburg i.Br. 2004.

7. Abstract

(deutsch)

Die vorliegende Masterarbeit untersucht das Hohelied der Liebe unter dem Aspekt der *Theologie des Leibes* von Papst Johannes Paul II.

Das Hohelied hat innerhalb der Auslegungsgeschichte zwei wesentliche Deutungsmöglichkeiten erfahren: Die wörtliche und die allegorische Deutung. Anhand der Theologie des Leibes stellt diese Arbeit einen Versuch dar, beide Deutungsweisen zusammenzulesen. Die Sakramentalität der Ehe, die für die Theologie des Leibes zentral ist, zeigt, dass die menschliche Liebe zwischen Mann und Frau nicht losgelöst von der Liebe Gottes zum Menschen betrachtet werden kann, da die zwischenmenschliche Liebe der Liebe Gottes entspringt und diese abbildet. Die Liebe Gottes spiegeln Mann und Frau jedoch nicht nur auf unsichtbare Weise, sondern auch durch ihren Körper wider, d.h. durch die Sprache des Leibes. In der Wahrheit ist jene Sprache allerdings nur dann, wenn sie Abbild der Liebe Gottes ist, die sich dem Menschen im Laufe der Geschichte auf vielfältige Weise gezeigt hat und in Christus offenbar geworden ist. Sofern die Sprache des Leibes in der Wahrheit steht, lässt sich also ein Rückschluss von der menschlichen auf die göttliche Liebe durchführen, da Gott selbst sie als sein Abbild geschaffen hat. Andersherum kann jedoch auch die göttliche Liebe dem Menschen als Vorbild für die zwischenmenschliche Liebe gelten.

Im wörtlichen Sinn zeigt sich im Hohelied eine Liebe zwischen Mann und Frau, die in ihrer Sprache des Leibes die Wahrheit spricht und somit in ihrer Liebe das göttliche Geheimnis sichtbar macht. Aufgrund dessen erlaubt ihre zwischenmenschliche Liebe einen Rückschluss auf die göttliche Liebe, die sich in der allegorischen Deutung zeigt. Andersherum kann auch die göttliche Liebe zu einem tieferen Verständnis der menschlichen Liebe führen. Somit sind beide Deutungsweisen, die wörtliche wie auch die allegorischen Deutung, für das tiefere Verständnis des Hoheliedes wichtig.

(english)

The present masterthesis analyses the song of songs under the aspect of the Theology of the Body from Pope John Paul II.

Within the history of interpretations the song of songs has experienced two different approaches of interpretation: The literal and the allegorical.

Based upon the Theology of the Body this thesis tries to show that the song of songs can be read in an approach combining the previous two. The sacramentality of marriage, which is central for the Theology of the Body, shows that human love between man and

woman cannot be seen independently from the love of God to humankind. That is, because all human love stems from the love of God and at the same time displays it. The love of God is not only represented in an invisible way but also through their bodies, i.e. the language of their bodies. Nevertheless, that language is only in the truth if it represents the love of God which has shown itself in multiple ways and was revealed through Christ. As long as the language of the bodies is in the truth, one can draw conclusions from human love to the love of God. For God himself has created this love in his image. Vice versa, the divine love can also be seen as an example for interpersonal love.

In a literal sense the song of songs presents a love between man and woman, who speak truth through their language of the bodies and thus, make the divine mystery visible through their love. Because of that, their human love allows us to make a reference to the divine love, which is shown in the allegorical interpretation.

In a literal sense the song of songs presents a love between man and women, who speak the truth in their language of the body and thus, make the invisible mystery of God visible. Because of that, conclusions can be drawn from human love to the love of God, which is shown in the allegorical interpretation. On the other hand, the love of God can lead to a deeper understanding of the human love. Therefore, both approaches of interpretation, the literal and the allegorical, are important for a deeper understanding of the song of songs.

8. Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name: Mareike Sornek
Geburtsdatum: 9.11.1987
Geburtsort: Rüdesheim/Deutschland

Ausbildung

2012-2014 Masterstudium katholische Religionspädagogik, Wien
2008-2012 Bachelorstudium katholische Religionspädagogik, Wien
1998-2007 Lise-Meitner Gymnasium, Willich-Anrath
Abschlussnote 2,2
2004-2005 Austauschschülerin Phönix, Arizona
Dobson High School, Mesa
1994-1998 Gottfried- Krickler Grundschule, Willich- Anrath

Sonstiges

2008-2014 Journalistin beim YOU! Magazin
4/2008-5/2008 Praktikum bei der Kindernothilfe, Duisburg
9/2007-12/2007 Soziale Arbeit in Nicaragua
Hermanas Carmelitas del sagrado corazón de Jesus