

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 49 (1993)
Heft: 2

Artikel: Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter
Autor: Lüthi, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878268>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

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

Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter*

Wer sich, aus dem Bereich der Systematischen Theologie und der Ethik kommend, mit dem Hohen Lied der Bibel beschäftigt, spürt, dass ihm die Kompetenz des Bibeltheologen und des Exegeten fehlt. Trotzdem haben sich Systematiker und Ethiker oft mit dem Hohen Lied beschäftigt. Ich gebe dazu drei Zitate, die zugleich als Einstimmung in das Thema gedacht sind. Schon diese Zitate zeigen, dass die sog. natürliche Erklärung des Hohen Liedes heute Vorrang hat; diese natürliche Erklärung setzt sich grundlegend von der allegorischen Auslegung ab, die eine Jahrhunderte alte Tradition hat. Für Karl Barth gilt: «... gerade die tiefsinnigste Auslegung wird hier nur die natürliche sein können...»¹ Und Dietrich Bonhoeffer schreibt in einem Brief aus dem Gefängnis: «Über das Hohelied schreibe ich Dir nach Italien. Ich möchte es tatsächlich als irdisches Liebeslied lesen. Das ist wahrscheinlich die beste <christologische> Auslegung...»² Und schliesslich Helmut Gollwitzer: «Wenn es sich hier wirklich schlicht um menschliche Geschlechtsliebe handelt, dann ist eine solche Sammlung als Buch der Bibel die Aufforderung an die Kirche und an die Christen, endlich einmal ein unbefangenes Verhältnis zum Sexus und Eros zu gewinnen...»³ Soweit drei

* Diese Veröffentlichung entspricht der Abschiedsvorlesung für die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien vom 3. Juni 1992. Zwischen dem ersten und zweiten Teil der Vorlesung las Alisa Stadler, Wien, aus ihrer neuen Übersetzung des Hohen Liedes ausgewählte Texte. Vgl. Das Hohelied und das Buch Ruth. Aus dem Hebräischen von Alisa Stadler, Salzburg und Wien 1990. – Für Hinweise auf exegetische Resultate habe ich meinem Fakultätskollegen Georg Sauer zu danken.

¹ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III: Die Lehre von der Schöpfung, 2, Zollikon-Zürich 1948, 354.

² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Neuausgabe München 1977, 345.

³ H. Gollwitzer, Das Hohe Lied der Liebe, München 1978, 21.

Stimmen aus dem Bereich der Systematischen Theologie und der Ethik. Aus der Kompetenz dieses Bereichs möchte ich im folgenden auch argumentieren.

I. Zum Selbstverständnis des Hohen Liedes

Im *ersten Punkt* stelle ich Überlegungen zum «Sitz im Leben» des Hohen Liedes an und spreche dann auch über die Frage der literarischen Genera. Man wird sagen dürfen, dass es heute eine grundlegende Polarität der Deutungen gibt. Einerseits geht es seit Richard Simon und Herder und der religionsgeschichtlichen Exegese um eine natürliche Deutung. Das Hohe Lied ist demnach eine Sammlung von profanen Liebesliedern, die wörtlich und nicht allegorisch zu verstehen ist; wahrscheinlich geht es dabei um poetisch bearbeitete Texte und nicht um Volksliteratur. Diese natürliche Deutung wird nun – mit der Frage nach dem «Sitz im Leben» – von verschiedenen Auslegern historisch mit der salomonischen Aufklärungskultur in Zusammenhang gebracht. Nach Gerhard von Rad würde das bedeuten⁴: die Lieder gehören in eine Epoche, in der sich das Wirklichkeitsverständnis in Israel gewandelt hat; dieses Wirklichkeitsverständnis wird vor allem im Bereich einer städtischen und höfischen Kultur weltlich und profan; der Mensch fühlt sich jetzt aus den bergenden, sakralen Ordnungen entlassen; für ihn laufen auch persönliche Entwicklungen immanent ab; auch dort, wo es um die Stimme des menschlichen Herzens geht, geht es um Immanenz und nicht um Transzendenz. Für von Rad steht dieses Wirklichkeitsverständnis in der Nähe des literarischen Genus der Weisheit. Ihm ist aber theologisch wichtig, dass für Jahwes Walten jetzt gilt, dass es sowohl die sakralen wie die profanen Lebensbereiche umspannt. Auch für den Exegeten G. Gerleman liegt hier der theologisch-springende Punkt: «In einer Umwelt, in der von der erotischen Liebe nur im Rahmen eines mythischen Geschehens gesprochen wurde als einem Vorgang, der mit dem *hieros gamos* zusammenhing, zeichnet sich die entmythisierte Profanität, die uns im Hohen Lied begegnet, scharf ab und bekommt einen fast bekenntnishafte Charakter».⁵ Teichert formuliert das so: «Israel gelang . . . die Herauslö-

⁴ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1969, 62 ff.

⁵ G. Gerleman: *Ruth/Das Hohelied*, BK XVIII/2, Neukirchen 1963, 84. Ähnlich: U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, OBO 53 (1983) 656 ff.

sung der erotischen Beziehung aus dem numinosen Zusammenhang». ⁶ So viel zum Ansatz im Sinne einer profanen oder natürlichen Deutung.

Die Gegenposition ist mit der kultisch-mythischen Deutung gegeben, die heute hauptsächlich mit der feministischen Theologie neu vertreten wird. Ich beziehe mich im folgenden auf Elga Sorge, Gerda Weiler und für die religionsgeschichtlichen Phänomene auf Heide Göttner-Abendroth. ⁷ Für die Vertreterinnen der feministischen Theologie ist das Hohe Lied ein durch patriarchalisch-entfremdende Tendenzen umgestaltetes Kultlied; ursprünglich gehörte es zur Welt der grossen Göttin, der grossen Mutter und also zum Matriarchat. Zum Verständnis dieser Sicht ist folgendes Muster beizuziehen und zu berücksichtigen: neben der grossen Göttin steht immer der männliche Heros, der sie auf dem Weg zur «Heiligen Hochzeit» begleitet und umwirbt; die «Heilige Hochzeit» ermöglicht das weitergehende Leben und schafft Fruchtbarkeit. Und nun entsteht das folgende kultisch-symbolische Geschehen, das sich auch im Festkreis spiegelt: der Heros erhält im Frühling von der Göttin die Königswürde, – im Sommer vollzieht er mit ihr die «Heilige Hochzeit», – zu Beginn des Winters wird er geopfert und tritt den Gang in die Unterwelt an, um im Frühling wieder zur Auferstehung zu kommen. Das alles wird nicht nur als Mythos erzählt und weitergegeben, sondern auch in den heiligen Handlungen des Kultes erlebt. Im Rahmen dieser kultischen Institution hatte dann auch die Tempelprostitution ihren Ort. Schliesslich ist zu erwähnen, dass das Verhältnis zwischen der Göttin und dem Heros mit Epitheta wie Mutter, Geliebte, Braut, Schwester charakterisiert wird. Mit dieser kultisch-mythischen Deutung ist eine Gegenposition zur natürlichen Auslegung gegeben; sie hat allerdings in den Texten des Hohen Liedes wenig Anknüpfungspunkte.

⁶ W. Teichert, *Gärten. Paradiesische Kulturen*, Stuttgart 1986, 53.

⁷ E. Sorge, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart-Berlin 1985, 53f.; G. Weiler, *Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament*, München 1984, 270ff.; G. Weiler, *Das Matriarchat im Alten Testament*, Stuttgart 1989, 226ff.; H. Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München 1980, 23ff. Auch im Bereich der alttestamentlichen Exegese spielen Hinweise auf kultisch-mythische Zusammenhänge eine Rolle. Vgl. z. B. H. Ringgren, *Das Hohe Lied*, ATD 16/2, Göttingen ³1981, 2: «In Stil, Bildsprache und Motiven besteht eine auffallende Ähnlichkeit zwischen dem HL und den auf die Götterhochzeit (hieros gamos) bezüglichen Dichtungen des Tammuz-Ishtar-Kreises, ferner mit einigen Abschnitten der Ras-Schamra-Texte, die sich wahrscheinlich ebenfalls auf kultische (oder wenigstens mythische) Verhältnisse beziehen».

Mir stellt sich die Frage, ob die beiden Deutungen nur als Gegensatz verstanden werden können. Wenn ich tiefenpsychologische Interpretationen akzeptiere, scheint mir folgende Antwort möglich: wenn die natürliche, die profane, die aufklärerische Deutung möglich ist und ich meine auch, dass es dafür gute Gründe gibt, – kann es trotzdem eine Gegenläufigkeit geben, die es mit dem Unbewussten zu tun hat. Das heisst: gerade mit einer aufgeklärten Wirklichkeitssicht können sich – nach dem psychoanalytischen Gesetz der «Wiederkehr des Verdrängten» – unbewusste Inhalte melden und sie können Unruhe verbreiten. Für das Beispiel des Hohen Liedes würde das heissen: hier geht es zwar um profane Liebeslieder, – diese haben aber immer noch und immer wieder einen archaischen, archetypischen Hintergrund, der gerade mit kultisch-mythischen Erinnerungen gegeben ist. Man müsste also bei verschiedenen Motiven mit diesem Hintergrund rechnen; ich werde darauf zurückkommen.

Ich verlasse damit die Frage nach dem «Sitz im Leben» und stelle noch in aller Kürze die Frage nach den literarischen Genera. Jedem Leser des Hohen Liedes fallen sofort folgende, literarische Besonderheiten auf: die Lieder haben keine logische Abfolge, weder formaler noch inhaltlicher Art; sie erinnern eher an ein assoziatives und manchmal zufälliges Kombinieren. Dann gibt es gelegentlich Handlungsreste, die sich aber nicht aufeinander beziehen. Dann gibt es zahlreiche Vergleiche und Analogien von hohem poetischen Reiz: es gibt Analogien zwischen Naturvorgängen und erotischen Vorgängen, Analogien zwischen architektonischen Strukturen und Körperpartien, Analogien, die an Gerüchen, Analogien, die an Blicken und Gestalt anknüpfen. Weiter spielen Travestien eine Rolle: ernste Inhalte werden spielerisch verändert, verfremdet, manchmal komisch oder humorvoll umgestaltet. Weiter gibt es die Hirtentravestie, die Königstravestie, die Gärtnertravestie; Hirt, König, Gärtner erscheinen aber auch als Symbolfiguren und literarische Topoi; Hintergrund ist oft eine bukolische Gartenlandschaft. Viele Texte sind auffallend künstlich gestaltet, und es wundert einen nicht, dass die Exegese für diesen oder jenen Text die Frage stellt, ob es sich vielleicht um einen Traum handle. Ich schliesse die Überlegungen zu den Genera ab, indem ich eine Kategorientafel zitiere.⁸ Das Hohelied verwendet die folgenden Kategorien: Beschreibungslieder, Bewunderungslieder, Prahllieder, Bildvergleiche, Sehnsuchtslieder, Beschwörungslieder, Werbe-
lieder, Aufforderung zu Freude und Lust, Scherzlieder, Selbstvorstellung

⁸ L. Krinetzky, *Das hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*, Düsseldorf 1964, 46ff.; 77ff. Auch Gerleman (A. 5), 52ff.

usw. Schon die Genera zeigen – wie später auch die Inhalte – deutliche Zusammenhänge mit ägyptischen Liebesliedern.⁹

2. Mit diesem Punkt nehme ich nun inhaltliche Aussagen auf. Ich spreche über die auffallende Lustfähigkeit der geschilderten Paare. Diese Lustfähigkeit schafft Mut und Phantasie für Zärtlichkeit und Bewältigung der Nähe. Sie gestaltet sich in Gefühlen bis zum Überwältigtwerden durch Ekstasen; sie provoziert die Aussage vom Krank-Sein durch Liebe oder die Aussage, dass Liebe stark sei wie der Tod. Sie wird zum erotischen Fest mit seinen Symbiosen. Leidenschaften werden ausgesprochen und nicht abgeblockt. Es gibt aber auch immer wieder die Phasen des schlicht-naiven Staunens über das Gegenüber, über seine Schönheit und über das, was Liebenden geschieht. In dem allen geht es um Begegnungen, die alle Sinne ansprechen: der Blick freut sich über die Schönheit des Gegenübers, – die ausgetauschten Worte werden als lieblich empfunden, – die Begegnungen werden durch Gerüche gesteigert; man mag sich also «schmecken»; ja, man scheut nicht davor zurück, mit Aphrodisiaka, z. B. mit Liebesäpfeln, die Lust zu steigern. Durch Fühlen, Betasten, Küssen entsteht so etwas wie eine Wanderung über den Körper des Geliebten und der Geliebten. Die Garten- und Hirtenlandschaft ist ein symbolisches Paradies. Es gibt dann auch die Möglichkeit, ganz unbefangen über das Bett zu sprechen und zu Bettgenüssen einzuladen. Und weiter gibt es den Humor: der sehnsuchtsvoll herbeieilende Liebhaber hüpf – weil er nicht warten kann – gleichsam über Berge und Täler und ist dem Reh und der Gazelle zu vergleichen. Oder weiter werden die so gern um Mädchen herumschwärmenden jungen Männer mit einem Rudel von Füchsen verglichen, die die Weinberge zerstören. Weiter spielt die Trias Essen – Trinken – Lieben eine grosse Rolle; das gemeinsame Weintrinken ist erotisch gefärbt. Und natürlich spielt der Tanz eine Rolle, vielleicht sogar – in Anspielung an kultische Tänze – der Nackttanz. Jedenfalls ist die Begegnung der Liebenden gekennzeichnet durch die Abwesenheit jeglicher falscher Scham.

Zum Gesichtspunkt der Lustfähigkeit einige sehr verkürzte Textinweise, wobei ich die Übersetzung von Alisa Stadler und gelegentlich die Zürcherbibel gebrauche: Liebe ist köstlicher als Wein; – dein Name ist wie eine ausgeschüttete Salbe; – du bist schön, meine Freundin, deine Augen sind Tauben; – du bist schön, mein Geliebter, unser Bett grünt (nach Kap. 1). Er

⁹ Vgl. die Textsammlung: Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten. Eingeleitet und übertragen von S. Schott, Zürich 1950. Zu den Genera: 7 ff.; die Liebeslieder: 39 ff.; 73 ff. Zum Zusammenhang zwischen dem Hohen Lied und allgemein-orientalischer Literatur vgl. auch Gerleman (A. 5), 49 f.; 53 f.; 60 ff.; 66; 70 usw. Auch Winter (A. 5), 662 ff.

führt mich in ein Weinhaus und jauchzt über mich in Liebe; – liebe mich sanft wie eine Gazelle oder gewaltsam wie ein junger Berghirsch (nach Kap. 2). Da fand ich, den meine Seele liebt, ich fasste ihn und liess nicht ab von ihm (nach Kap. 3). Du hast mich verzaubert, meine Schwester und Braut, du hast mich verzaubert mit dem Blick deiner Augen; – deine Triebe sind ein Granathain mit süssen Früchten (nach Kap. 4). Esset ihr Freunde und trinkt und berauscht euch in Liebeslust; – mein Liebster steckte seine Hand durch die Luke und mein Innerstes bebte ihm entgegen. Ich stand auf, meinem Liebsten zu öffnen (nach Kap. 5). Mein Freund ist mein, nach mir geht sein Verlangen, – frühmorgens gehen wir in die Weingärten; – dort will ich dir meine Liebe geben (nach Kap. 7).

3. Zum Schönheitserlebnis und Schönheitsverständnis des Hohen Liedes: Schönheit ist hier im Sinne hebräischer und vielleicht allgemein-orientalischer Auffassung Reizerlebnis. Dadurch unterscheidet sich das Erleben von Schönheit von der griechisch-antiken Auffassung.¹⁰ Griechisch-antike Ästhetik vermag Form von Inhalt zu unterscheiden; sie kennt das Problem der Umrisse und Gestalt; das Schöne ist das Geordnete und Symmetrische; es ist dem Guten, dem Heil, dem Göttlichen zugeordnet; das Gute nimmt im Schönen Gestalt an; das Schöne ist schliesslich Lebens- und Erziehungsideal und vermag die Seele zu reinigen. Und in dem allen ist es der Eros, der das Schöne vermittelt. Das hebräische Empfinden ist hier anders: Schönheit ist Schönheit auf Grund von Reizwirkungen. Darum erhält in Bewunderungsliedern der Liebenden der Reiz durch Düfte, Farben, Blumen, Schmuck, edle Steine usw. einen so hohen Stellenwert. Und weiter gehören zum Erleben von Schönheit die Parallelisierung von Elementen des Körpers und Elementen der Natur und Kultur; Bilder aus Natur und Kultur preisen die Schönheit des Körpers. Das Hohe Lied kennt aber auch Ambivalenzen der Schönheit; diese ist mit Furchtbarkeit verbunden und gleichsam im Sinne des Dichterwortes Anfang des Schrecklichen. Zitat: «Schön bist du meine Freundin, wie Tirza, lieblich wie Jerusalem, schrecklich wie Heerscharen . . .» (6,4). Einmal mehr gibt es ägyptische Einflüsse, bzw. Parallelen in ägyptischen Liebesliedern. Zwei Beispiele: die Hüften der Frau gleichen Spangen, die der Künstler anfertigte; – ihr Schoss gleicht dem runden Becher.

Zum Schönheitserleben wieder ausgewählte Stichworte: Schön ist, wenn Salben und andere Düfte reizen; – lieblich ist, wenn der Hals mit Perlenket-

¹⁰ Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen 1959, bes. 62 ff. Art. «kalos», ThWNT, III, Stuttgart 1938, 539 ff., bes. 545 f.; Th WAT Art. «japah», III, Stuttgart 1982, 787 f.

ten geschmückt ist; – schön sind goldene Ringe mit Silberpunkten (nach Kap. 1). Schön ist die Lilie des Scharon, die Narzisse der Täler (nach Kap. 2). Und dann eine Beschreibung des Geliebten: «Mein Liebster ist weiss und rot; ...sein Haupt ist golden, seine Haare sind gelockt, schwarz wie ein Rabe. Seine Augen sind wie Tauben an Wasserbächen, mit Milch gewaschen, herrlich gefasste Edelsteine. Seine Wangen sind wie Würzbeete ... seine Lippen wie Lilien ... seine Hände aus purem Gold ... sein Leib ist Elfenbein ... Seine Schenkel sind Marmorsäulen» (5. Kap.). Dann eine Schilderung der Geliebten: «Deine zwei Brüste sind wie zwei Rehe, Rehwillinge. Dein Hals ist ein Elfenbeinturm ... Dein Wuchs ähnelt einer Palme und deine Brüste Trauben. Ich dachte: ich will auf die Palme steigen und ihre Zweige ergreifen, und deine Brüste werden wie die Trauben des Weinstocks sein und der Duft deines Atems wie Äpfel ...» (7. Kap.).

4. Jetzt Hinweise auf das Sprachgeschehen. Sprache ist hier nicht nur Austausch von Information, sondern Sprache der Begegnung, Sprache der Einfühlung und damit ein Geschehen, aus dem man als Gewandelter tritt.

In der erotischen Sprache stehen Sprache und Erotik in einem Wechselverhältnis. Die Lustfähigkeit gestaltet sich ihre Sprache, – das Schönheitserlebnis gestaltet Sprache. Damit entsteht dann ein charakteristisches Gefälle, z.B. von der erotischen Phantasie zum ausgesprochenen Wort und zum Liebesspiel. Oder: es führt die Sprache des Körpers oder die Sprache der Sinne zum Liebesspiel. Dann wieder die schon besprochenen Vergleiche und Analogien: es gibt eine Sprache der Blumen, der Düfte, der Natur, edler Steine usw. Und die Sprache ist in Beschreibungsliedern Einladung und Werbung zum Lusterleben. Aber es ist ebenfalls die Sprache, die eine ordnende Funktion hat: sie schützt durch Zurückweisungen vor falschen Zugriffen, – sie schützt vor Verletzungen; darum gibt es auch eine Sprache der Scham. Weiter vermag Sprache zu verschleiern, – sie kann indirekt andeuten, – sie kann umschreiben und wirkt dann wie ein Rätsel. Aber Liebende wissen, was gemeint ist, denn es ist ja auch in Verschleierungen, Andeutungen und Umschreibungen ihre, ihre besondere Sprache. Weiter ist Sprache auf Zukunft bezogen und darin Sprache der Sehnsucht und des Verlangens; oft ist sprachlich schon Nähe gegeben und in Aussicht gestellt, – aber Nähe ist dann doch nicht erreichbar. Schliesslich gibt es unter sprachlichen Bedingungen Ambivalenzen: es geht um Sprache der Lust und Sprache des Leidens; Sprache löst Betroffenheit aus und signalisiert das Risiko der Begegnung. In der Sprache wohnt jetzt Schmerz, der Liebenden nicht erspart bleibt, und es deutet sich die Zuordnung von «Eros» und «Thanatos» an; mindestens gibt es die «kleinen Tode» des Abschiednehmens.

Nun wieder Hinweise auf Texte. Wenn Liebe köstlicher ist als Wein, ist damit ein Sprachbild gegeben, das lockt und verlockt. Wenn der Geliebte im Sprachbild einem Myrthenstrauss vergleichbar ist, der zwischen die Brüste der Geliebten gelegt wird, haben wir wieder ein lockendes Sprachbild; ebenso, wenn das gemeinsame Bett «grünt» (nach Kap.1). Der Vergleich von Brüsten und Rehen, von Rundungen der Hüften und Spangen, von Brüsten und Trauben des Weinstocks schafft Beispiele einer beeindruckenden, erotischen Sprache (4., 7. Kap. usw.). Und die Ordnungsfunktion der Sprache ist angezeigt, wenn es heisst, die Schwester Braut sei ein verschlossener Garten, ein versiegelter Born, ein versiegelter Quell. Und: die Liebe dürfe nicht geweckt werden, bis es ihr gefalle (4., 8. Kap.). Weiter gibt es die Sprache der Sehnsucht, des Schmerzes, des Leidens: es gibt z. B. das klagende Suchen des Geliebten, der nicht zu finden ist, usw. Und die Zusammenordnung von «Eros» und «Thanatos» wird sprachlich mit Aussagen bewältigt wie: Die Liebe ist stärker als der Tod, – viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen, noch Ströme sie hinwegschwemmen (8. Kap.).

5. In der Begegnung der Liebenden zeigt sich eine bemerkenswerte Subjektwerdung der Frau. Eine patriarchalische Instrumentalisierung der Frau ist im Hohen Lied nicht feststellbar. Die Frau erweist sich in Sprache und Haltung als Subjekt, wobei man allenfalls im Sinne der feministischen Exegese geltend machen könnte, dass ihre Rolle von Hintergründen her geprägt ist, in denen Göttinnen im Sinne des Matriarchats dem männlich-sterbenden Gott oder Heros überlegen sind.¹¹ Im Hohen Lied ist die Frau jedenfalls oft genug Subjekt: sie ergreift im Gegenüber zum Manne die Initiative, – die Imperative der Liebe gehen deutlich von ihr aus, – ihre Leidenschaft und Sinnenfreudigkeit wird in keiner Weise eingeschränkt oder domestiziert, – sie spricht ihre Gefühle der Lust und ihre Gefühle des Leidens offen aus, – sie scheut nicht davor zurück, den Geliebten in sinnlichen Farben zu beschreiben, so wie es genug erotische Literatur gibt, wo der Mann in diesem Sinn die Frau beschreibt. Im Hohen Lied erscheint die Frau jedenfalls in keiner Weise als die Passive, die Bedrängte, die Instrumentalisierte, die Verletzte.

Und ein weiterer Aspekt: ich finde, auch auf Grund des eben zur Subjektwerdung der Frau Gesagte, im Hohen Lied bemerkenswerte, personale Kategorien. Und das heisst dann auch: es gibt ein Bewusstsein, wie man mit der «Andersheit der Anderen» umgehen soll; diese Andersheit ist je meine Aufgabe und je mein Schicksal. Darum muss es eine gegenseitige Einfühlung geben. Darum muss das Gegenüber in seiner Art akzeptiert werden.

¹¹ Vgl. H. Göttner-Abendroth (A. 7), 23ff. Ferner Teichert (A. 6), 60ff.

Darum gibt es keine Lust, kein Glück auf Kosten des Anderen. Die «Anderheit des Anderen» hat noch weitere Dimensionen: Ich meine, sie kommt im Hohen Lied in jenen Handlungsresten vor, wo es um das Suchen des Anderen geht, – wo der Andere plötzlich verschwunden ist, wo es zu Trennungen kommt. Warum verschwindet im Hohen Lied der Mann? Das Ich-Sagen der Frau signalisiert dem Manne Schwierigkeiten und – wenn ich mich Wolfgang Teichert anschliesse – Unheimlichkeitserlebnisse; Teichert weist hier auf Gefühle mythischer Frühzeiten hin, wo – vielleicht vom Hintergrund der grossen Göttin her – der Mann die Frau numinos erlebte, und darin wäre das Unheimlichkeitserlebnis gegeben, vor dem der Mann flieht; Wiederkehr ist dann nur möglich durch eine gewandelte Bewusstseinslage des Mannes.¹²

Wenn ich hier personale Kategorien thematisiere, ergibt sich eine Anmerkung im Blick auf das heutige Forschungsgespräch. M.E. wird eine These des Alttestamentlers Oswald Loretz zum «ersten Sitz im Leben» des Hohen Liedes unhaltbar, wenn er diesen im Milieu der Dirnen und im Weinhaus annehmen möchte. Zur Begründung zieht er die Trias Essen-Trinken-Lieben bei, – er verweist auf die Rolle der Frau, den Mann anzulocken und zu verlocken und er verweist auf das nächtlich-geheimnisvolle Zusammensein. Erst mit einem «zweiten Sitz im Leben» wäre das Hohe Lied dann in Riten der Hochzeitswoche einbezogen worden.¹³ Mir erscheint dieser Hintergrund – wie schon gesagt – angesichts personaler Kategorien von Mann und Frau nicht möglich.

Nun Beispiele von Ich-Aussagen der Frau in den Texten: Ich bin die Lilie des Scharon; – ich bin krank vor Liebe; – mein Liebster ist mein und ich bin sein (nach Kap. 2). Ich suchte den, den meine Seele liebt; – ich fasste ihn und liess nicht ab von ihm (nach Kap. 3). Ich öffnete meinem Liebsten; – ich suchte ihn und fand ihn nicht (nach Kap. 5). Mein Freund ist mein und nach ihm steht mein Verlangen; – komm, mein Freund, gehn wir aufs Feld hinaus, wir wollen unter den Blüten schlafen (nach Kap. 7).

6. Liebe produziert Konflikte. Mit seinen Heimlichkeiten und mit dem nächtlich-geheimnisvollen Geschehen deuten sich in Handlungsresten und Aussagen an, dass das Verhältnis der Liebenden illegal ist. Diese Illegalität provoziert die Institutionen und löst entsprechende Reaktionen aus. Zum Stichwort Illegalität zuerst Gollwitzer: «Ihre Liebe ist durch nichts legiti-

¹² Vgl. Teichert (A. 6), 54ff.

¹³ O. Loretz, Der erste «Sitz im Leben» des Hohenliedes, in: Zur Rettung des Feuers. Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster (Hg.), Münster 1981, 32ff.

miert als durch ihre Liebe. Die Bibel wird im Hohenlied zur Verbündeten aller Liebenden, die für ihre Liebe keine andere Legitimation haben als ihre Liebe». ¹⁴ Ähnlich argumentieren die Autoren Herbert Haag und Katharina Elliger: «Vor allem zeigt uns das Hohelied die durch keine Institution abgesicherte Liebe zweier junger Menschen». ¹⁵ Und nochmals Gollwitzer: «Das Hohelied macht zur Testfrage für unsere Einstellung zur Sexualität die Frage: Wie haltet ihr es mit dem Recht der illegalen, der durch nichts anderes als nur durch sich selbst legitimierten Liebe». ¹⁶ Anlässlich des deutschen, evangelischen Kirchentages von 1977 hat sich Gollwitzer zu diesem Punkt in einen Streit mit dem jüdischen Religionsphilosophen Pinchas Lapide eingelassen. ¹⁷ Lapide sieht im Verhältnis der Liebenden nur die institutionell mögliche Bräutlichkeit und eheliche Treue im Sinne der Hochschätzung der Ehe im Judentum mit dem Hintergrund des Schöpfungsglaubens. Ihm hält Gollwitzer die schon zitierte Möglichkeit entgegen, dass die Legitimation der Liebe im inneren Gesetz der Liebe vorhanden ist; weiter weist Gollwitzer auf die heute entstehenden eheähnlichen Gemeinschaften hin. Mein Kommentar: im Hohen Lied haben Liebende den Mut, dem «inneren Gesetz» ihrer Liebe zu folgen, dafür Heimlichkeiten auf sich zu nehmen und Konflikte zu provozieren. Das, was heute als «Aussenlenkung» auch personaler Bezüge durch Gesetze, Normen, Brauchtum und Erwartungen der Gesellschaft bezeichnet werden kann, wird von den Liebenden nicht berücksichtigt; sie stellen dagegen ihre besondere Situation; diese Situation führt sie eigene Wege; vielleicht darf man hier von einer Situationsethik sprechen. Jedenfalls findet diese Haltung im Hohen Lied keine Negativbewertung, kein Wort der Diskriminierung, keine Ausgrenzung. Allerdings ist das Wissen da, dass damit Konflikte nicht vermeidbar sind. Darf ich in Ausweitung dessen, dass das Hohe Lied in diesem Zusammenhang keine Verbotsethik vertritt, folgendes sagen: das Hohe Lied scheint gegenüber Liebenden jede heteronome Drucksituation abzulehnen; es steht nicht auf der Seite derer, die mit Macht- und Herrschaftsansprüchen personale, menschliche Bezüge einschränken oder manipulieren wollen. Ich frage: bekommt das Hohe Lied damit nicht utopische Züge, Züge einer nicht-repressiven Zukunft für personale Begegnungen? Vielleicht muss man dem Gottesgelehrten Friedrich

¹⁴ Gollwitzer (A. 3), 25.

¹⁵ H. Haag, K. Elliger: Stört nicht die Liebe. Die Diskriminierung der Sexualität – ein Verrat an der Bibel, Olten ³1989, 86f.

¹⁶ Gollwitzer (A. 3), 27.

¹⁷ Deutscher evangelischer Kirchentag, Berlin 1977. Dokumente. Stuttgart 1977, 103 ff.

Christoph Oetinger recht geben, wenn er sagt: «Die Zeit des Hohenliedes ist jetzt nicht, die wird erst kommen, wenn mehr Licht auf die Erde kommt».¹⁸

Auch hier wieder Texthinweise: hier wären Stellen zum Suchen des Geliebten durch die Frau zu nennen,¹⁹ damit entstehen Heimlichkeiten und ein Geschehen der Nacht. Und es galt als unschicklich, dass Frauen und Mädchen in der Nacht herumgehen (Kap. 3). Dann sind die Versuche, endlich ein Stelldichein zu arrangieren, zu nennen; manchmal dient dafür das Haus der Mutter (Kap. 8). Dann gibt es Gespräche zwischen Tür und Angel, vielleicht geht es um die Anwendung eines sog. Türklageliedes, weil dem Mann nicht geöffnet wird, oder um ein Scherzlied, weil die Frau das Röcklein schon ausgezogen, – die Füße schon gewaschen hat (Kap. 5).²⁰ Und schliesslich gibt es die Konfrontation (Kap. 3 und 5): Wächter der Stadt, deren Aufgabe es ist, für Ruhe und Ordnung zu sorgen und die polizeiliche Befugnisse haben, werden von der suchenden Frau umsonst mit ihrem unruhigen Fragen angegangen. Und einmal wird sie ergriffen, geschlagen und verletzt; ihr Schleier wird ihr weggenommen; vielleicht hält man sie für eine Dirne.

7. *Im siebenten Punkt* möchte ich abschliessend auf eine Frage der Interpretation zurückkommen. Auch Exegeten stellen die Frage, warum im Hohen Lied Aussagen über Gott fehlen. Ich möchte dazu mit Hilfe der Symbolproblematik eine Argumentation formulieren.²¹ Ich möchte die These vertreten, dass Liebende in ihrer Begegnung selbst Symbol Gottes und zwar des Gottes, der radikal auf Begegnung mit seinem Volk und dem Menschen aus ist, bedeuten. Was ist ein Symbol? Ein Erkenntniszeichen, das aus zwei Hälften besteht; die eine Hälfte, die etwas Vertrautes, Alltägliches, Gewöhnliches ist, weist durch ihr Zusammentreten mit der anderen Hälfte auf etwas Aussergewöhnliches, etwas Mächtiges, etwas Bedeutsames. Die Hälfte, die zum Vertrauten, Alltäglichem, Gewöhnlichen gehört, kann aus einfachen Materialien wie Brot, Wein oder Wasser bestehen, – sie kann aber auch in einfachen Lebensvorgängen bestehen: Essen, Trinken, Sich-Begegnen,

¹⁸ Zitiert bei J. Thiele: Die Erotik Gottes. Menschen werden wir nur als Liebende, Stuttgart 1988, 111.

¹⁹ Vgl. Teichert (A. 6), 56 ff., Ringgren (A. 7) 15, betont, dass das Thema «Suchen und Finden» ebenso zum Tammuz – Ishtar-Mythos wie zum Osiris-Isis-Mysterium gehört.

²⁰ Ringgren (A. 7), 25, Gerleman (A. 5), 164; 166 ff.

²¹ Vgl. K. Lüthi, Symbole als Sprache – die Sprache der Symbole, in: Amt und Gemeinde, Heft 7/8, Wien 1988, 104 f.; 106 ff., mit Anknüpfungen an P. Tillich, System. Theologie I, Stuttgart 1956, 279 ff.; 325 ff. II, Stuttgart 1958, 63 ff.; 148 ff.; 164 ff., III, Stuttgart 1966, 233 ff.; 407 ff.; 449 ff.; 472 ff.

Sich-Berühren, Sich-Beschenken, Tanzen usw. In, mit und unter den Bedingungen vertrauter Materialien oder Vorgänge kann nun etwas Bedeutsames, Archetypisches oder auch Zukünftiges in Erscheinung treten; dieses rührt uns in der Mitte unserer Existenz an und macht uns zu Betroffenen; es entsteht eine Teilnahme am Bedeutsamen, – eine mystische Partizipation. Und nun hat dieses Bedeutsame oft religiöse Qualitäten und geht uns im Sinne Tillichs «unbedingt» an.

Ich komme zum Hohen Lied zurück. Ich behaupte, Liebende seien Symbol Gottes, Liebe bilde Gott, der auf Beziehungen aus ist, ab. Ich behaupte, Liebende und Liebe sei ein Gleichnis Gottes, noch einmal des Gottes, der auf Beziehungen aus ist. Weiter könnte die Gleichnis- und Symbolfähigkeit von Leib und Leiblichkeit geltend gemacht werden. Konkret müssen wir uns dabei auf eine Gottesvorstellung einlassen, die in der dualistischen Wirkungsgeschichte des Christentums beinahe untergegangen ist. Es gibt zunächst alttestamentlich und dann doch auch in einer Wirkungsgeschichte, etwa in der Mystik, eine Anwendung erotischer Sprache und erotischer Bilder auf Gott.²² In der Partnerschaft zu seinem Volk benimmt sich Jahwe wie ein Liebender, wie ein Liebhaber. Er ist von Zärtlichkeit und Eifersucht gegenüber seinem Volk bestimmt. Es gibt hier ein charakteristisches Vokabular der Werbung, der ersten Liebe, der Zusage von Treue, Angebote der Geborgenheit, Pflege und Nähe. Dem Partner Jahwes gelten Worte wie «nicht mehr verlassen», «meine Lust», «vermählt». Wenn aber der liebende Anspruch Jahwes verletzt wird, wird dieser Gott eifersüchtig, leidenschaftlich und zornig.

Allerdings, wenn ich Liebende und Liebe als Symbolik Gottes verstehe, gebe ich der allegorischen Deutung des Hohen Liedes nun doch und trotz allem eine gewisse Berechtigung. Es ist bekanntlich sowohl die jüdische wie die christliche Auslegung den Weg der allegorischen Auslegung gegangen. Von der Symbolik der Liebe Jahwes zu seinem Volk ausgehend, entstanden Symbole wie Christus und die Kirche, wobei die Kirche die Braut Christi war. Es gab auch die Symbolik des Gegenübers Gottes zur Seele. Und es gab schliesslich mariologische Deutungen usw. In jüdischen Traditionen wird das Hohe Lied durch allegorische Deutungen zum allerheiligsten Lied und es wird als Schriftrolle zum Pesachfest gelesen.²³ Wenn ich nun die heute aktuelle Symbolproblematik anwende, versuche ich damit auch einem plato-

²² Vgl. Thiele (A.18), 45 ff. Charakteristische Bibelstellen sind: Jer 2,2, Jes 54, 5–7, Jes 62, 4.5, Ez 16.7b.8, Hos passim usw.

²³ Zur jüdischen Tradition vgl. Gerleman (A. 5), 43. Auch Ringgren (A. 7), 3.

nisierenden Vergeistigungsprozess, der sich leicht mit allegorischen Deutungen verbindet, zu entgehen, und ich versuche Einflüsse einer dualistischen Wirkungsgeschichte des Christentums auszuschalten. Ich sehe aber Chancen des Symbols, hier also die Liebenden und die Liebe, die Dimension des Göttlichen zu öffnen und das Diesseitige zur Sprache des Jenseitigen zu machen; damit spiegelt sich die Transzendenz in der Immanenz, – die Transzendenz Gottes in der Immanenz der Wege der Liebenden!

II. Vom Hohen Lied zur heutigen Ethik der Geschlechter

Wenn es jetzt um den Brückenschlag zwischen dem Hohen Lied und den heute aktuellen Problemen einer Ethik der Geschlechter geht, sind mir die Schwierigkeiten für die Bewältigung des hermeneutischen Zirkels zwischen damals und heute bewusst. Das heisst: ich trage Interessen einer langen Wirkungsgeschichte und heutiger Probleme an den Text heran. Der Text begegnet mir darum mit einer bestimmten Fremdheit, die man nicht aufheben sollte. Der hermeneutische Zirkel gibt mir aber auch die Freiheit, den Text besser zu verstehen als er sich selbst versteht. In diesem Sinn geht es nun um den Versuch eines Brückenschlags:

1. Das Hohe Lied erweckt Interesse, weil es gegen zahlreiche, dualistische Tendenzen steht, die mit einer langen, christlichen Wirkungsgeschichte gegeben sind. Diese Dualismen haben die Begegnung der Geschlechter nicht freigegeben, – sie haben eine reife Ich-Bildung verhindert, – sie haben die Gesetze der menschlichen Liebe oft verletzt. Ich erinnere hier an ausgewählte Punkte dieser negativen Wirkungsgeschichte des Christentums: schon alttestamentlich gibt es die verhängnisvolle Identifizierung des «bösen Triebes» im menschlichen Herzen mit sexuellem Begehren. Mit Einflüssen aus der persischen Religion entstanden dualistische Strukturen, durch die z. B. die Frau auf die Negativseite gestellt wurde: sie war die «Unreine», sie war die «Verführerin». Neutestamentlich wirkt sich die Haustafelethik ungünstig aus, ebenso die Einflüsse der Gnosis. Mit diesen Zusammenhängen strömte der spätantike Sexualpessimismus ins Christentum ein. Augustin verband dann die Erbsünde mit einer Negativqualifizierung der Sexualität und beeinflusste damit die Westkirche und auch noch die Reformation. Die Westkirche führte dann den Priesterzölibat ein, – theologisch wurde die Dämonologie mit der Sexualität verbunden, und es gab den Hexenwahn mit seinen katastrophalen Folgen; es entstand aber u. a. auch eine Beichtpraxis, die von sexualfeindlichen Ratschlägen geprägt wurde. Die Reformatoren wandten sich zwar gegen den Zölibat, weil sie einen höheren, vollkomme-

nen Weg im Vergleich mit dem, was für sie Gottesdienst in der Welt bedeutete, ablehnten. Der Protestantismus hat aber dann das neuzeitliche Arbeitsethos geprägt und mit dem Puritanismus verbunden; diese Phänomene sind bekanntlich lustfeindlich und versuchen, Sexualität moralisierend zu manipulieren. – Soviel zur negativen Wirkungsgeschichte. Gegenpositionen gibt es im alttestamentlichen Schöpfungsglauben und Menschenbild, im Hohen Lied, in Jesus-Impulsen, in der mittelalterlichen Mystik und in der Romantik, z. B. auch mit Schleiermacher. Allerdings: diese Gegenpositionen wurden eher subkulturell vertreten und kamen offiziell kaum zur Geltung. Man müsste nun die negative und die positive Wirkungsgeschichte des Christentums sorgfältig und in Einzelheiten gegeneinander abwägen, um das anti-dualistische Interesse zu begründen.

Nun ganz fragmentarisch einige Punkte einer Moral und Ethik, die anti-dualistisch bestimmt ist. Im Sinne des Hohen Liedes ginge es um Lustfähigkeit, weil Lustfähigkeit zum sexuellen und allgemein-menschlichen Reifeweg gehört. Weiter sagt solche Ethik und Moral Ja zu Erlebnissen der Schönheit, zu erotischen Festen und Spielen, zur erotischen Phantasie auch im Sinne von Dichtung und Kunst. Mit diesem Ansatz ergeben sich auch sinnvolle Bemühungen um eine Sprache des Leibes, – eine Sprache der Sinne, – eine Sprache der Zärtlichkeit. Und weiter ist solche Ethik und Moral immer lebensfreundlich und sie vermag lebensfeindliche Tendenzen zu durchschauen und abzubauen. Und weiter gehört hierher die Bewältigung der Spannweite des Erotischen, auch im Sinne eines Realitätsprinzips: in der Begegnung der Geschlechter gibt es nicht nur lustvolle Nähe, sondern auch Gefühle der Fremdheit, die Angst auslösen. Und es gibt die Passion der Liebenden und schliesslich Erfahrungen von der Zusammenordnung von Eros und Thanatos. In ihrer grundsätzlichen Orientierung wird solche Ethik und Moral sich induktiv und begleitend gestalten; sie nimmt Abschied von der Verbotsmoral und von heteronomen Moralvorschriften. Sie setzt auf die Sprache der Situation und der Begegnung. Und gesellschaftlich ist solche Ethik und Moral gegenüber Herrschaftsinteressen, die die Sexualität normieren und manipulieren, kritisch. In der Theoriebildung wird man sich dafür an der Vorurteilsforschung zu beteiligen haben, um einer offenen und toleranten Gesellschaft Chancen zu geben. Dabei wird es auch um den Einsatz für sexuelle Minderheiten gehen müssen.

2. Das Hohe Lied ist für mich ein Dokument, das von personalen Kategorien geprägt ist. M.a.W.: es geht um die Bewältigung der «Ich-Du-Begegnung» in der Dimension des Leibes, der Sinne und der Sinnlichkeit. Ich beziehe mich damit auf die Denker des Personalen, im besonderen auf Martin Buber und Ferdinand Ebner. Für Buber gilt: «Der Mensch wird am

Du zum Ich». Und: «Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es».²⁴ Und dann Ferdinand Ebner: «Man versteht das Wesen des Ich so lange nicht, so lange man nicht erfasst, dass es nur in der Korrelation zum Du existiert . . .»²⁵ Mit Buber ist die ethisch immer wieder zu kritisierende Situation signalisiert, die das Du nicht als Du bewältigt, sondern es als Es instrumentalisiert. Mit Ebner gibt es erste Aussagen, dass ich-einsame Wege krank machen. Nach Theunissen entstand mit dem Denker des Personalen eine grundlegende «Theorie existentieller Praxis».²⁶ Wahrscheinlich muss man die Denker des Personalen dort präzisieren, wo sie das «Zwischen» zwischen «Ich» und «Du» punkthaft verstehen und ausser acht gelassen haben, dass die Ich-Du-Begegnung immer unter den Bedingungen der Umwelt, des sozialen Umfeldes, der Gesellschaft steht; hier hat die Theorie existentieller Praxis ihre Defizite.

Ich habe darauf hingewiesen, in welchem Sinn sich die personalen Kategorien im Hohen Lied finden; u. a. sind sie die Voraussetzung dafür, dass mit dem Hohen Lied die Subjekt-Werdung der Frau zu betonen war. Die Frau ist nicht mehr die Passive, die Eingeschränkte, die Domestizierte wie in vielen Traditionen. Weiter war darauf hinzuweisen, dass und wie sich die Aufgabe, in der Begegnung der Geschlechter die «Andersheit des Anderen» als Aufgabe anzunehmen, zeigt.

Zur Aufgabe der Annahme der «Andersheit des Anderen» möchte ich kurz auf die neutestamentliche Thematik der «Agape» eingehen. Damit gibt es Aussagen zur Liebe, die so im Hohen Lied nicht vorhanden sind. Die Bewältigung der «Andersheit des Anderen» fordert auch die «Agape», also eine erbarmende, fürsorgende, selbstlose Hinwendung zum «Du». Es ist aber wichtig, sich sofort gegen eine Trennung von «Eros» und «Agape» oder eine Überordnung der «Agape» über den «Eros» auszusprechen, trotzdem es dafür viele Traditionen gibt.²⁷ Ich möchte meinerseits betonen, dass die

²⁴ M. Buber, Werke. I: Schriften zur Philosophie, München und Heidelberg 1962, 97; 79.

²⁵ F. Ebner, Fragmente. Aufsätze. Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes, I. München 1963, 32.

²⁶ M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 497 ff.

²⁷ Gollwitzer (A. 3), 37 ff. Zur Gegentradition vgl. A. Nygren, Eros und Agape, Gütersloh 1954. Barth hat die absolute Trennung zwischen Eros und Agape in Abwägung gegenüber dem Menschlichen, das beide Aspekte umfasst, auch kritisch kommentiert, vgl. KD IV: Die Lehre von der Versöhnung, 2, Zollikon-Zürich 1955, 837 ff. Von einem interdisziplinären Ansatz aus wird der Gegensatz zwischen Eros und Agape relativiert bei H. Lindinger, Gott ist Liebe. Ein Beitrag zum tiefenpsychologischen und theologischen Verständnis von Eros und Agape, EvTh 33 (1973) 164 ff.

«Agape» Eroskräfte, Erosbestimmtheit, erotische Gefühle, Wärme, Nähe und Zärtlichkeit nicht ausschliesst, sondern einschliesst. Eine wirklich menschliche «Agape» ist auf Eroskräfte angewiesen. Die Bewältigung der Leibdimension in der Ich-Du-Begegnung, die nicht ausgeklammert werden darf, ist auf Eroskräfte und auf die Gestaltung des Erotischen angewiesen. Es ist durchaus sinnvoll, dass die deutsche Sprache für beide Formen der Liebe nur ein Wort hat. Mein Plädoyer zur gegenseitigen Durchdringung von «Eros» und «Agape» steht auch im Dienste eines Realitätsprinzips; nur die gegenseitige Durchdringung wehrt Illusionen und unrealistische Symbiosen ab, die sich leicht in der Begegnung der Geschlechter einstellen; nur die gegenseitige Durchdringung von «Eros» und «Agape» gibt den Begegnungen der Geschlechter im Alltag, in der Bewältigung der Kategorie der Nähe und in der Bewältigung gesellschaftlicher Probleme Chancen.

3. Für mich bedeutet das biblische Befreiungsmotiv die Mitte der Bibel, obwohl ich weiss, dass es zum theologischen Problem der Mitte der Bibel eine nicht abbrechende Diskussion gibt und geben muss. Ich möchte jedenfalls immer von der Befreiungsgeschichte Gottes ausgehen. Meine abschliessende Frage lautet jetzt: wie können die Aussagen des Hohen Liedes mit dem, der für den christlichen Glauben der Befreier ist, also mit der Frage nach Jesus Christus, verbunden werden? Ich denke hier nun nochmals an die Aussage von Dietrich Bonhoeffer: für ihn ist die christologische Auslegung des irdischen Liebesliedes die beste Auslegung.

Ich sehe Möglichkeiten einer Konvergenz zwischen Aussagen des Hohen Liedes und dem Christusproblem zuerst in drei jesuanischen Impulsen. Einmal: Es gibt die bekannte Zuwendung Jesu zu den Diskriminierten und damit ist zugleich eine Einfühlung Jesu in ihr Los und Schicksal gegeben. Das bedeutet u. a., dass Diskriminierte durch Jesus auch Hilfe und Befreiung in ihren Beziehungsproblemen erfahren. Das bedeutet auch, dass Jesus Diskriminierten – auch sog. Unreinen gegenüber – keine Berührungängste kennt. Eine Schlüsselgeschichte zur Haltung Jesu ist die von der Salbung Jesu durch die Sünderin (Lk 7,36ff.). Der Schriftsteller Heinrich Böll hat dafür das Stichwort der «Zärtlichkeit» der Maria Magdalena gegeben.²⁸ Jesus hat sich dieser Zärtlichkeit nicht verschlossen, und sein Urteil über die Sünderin lautete: sie hat viel geliebt, darum sind ihre Sünden vergeben. Ein weiterer Jesusimpuls: der Wandermessias Jesus wurde immer auch von

²⁸ Vgl. Heinrich Böll – Im Gespräch, in: Internationale Dialog-Zeitschrift, Nr. 4, Wien-Freiburg-Basel 1969; Zur Problematik theologischer Literaturkritik, 292.

Frauen begleitet; er hat sich unbefangenen Frauen zugewandt und hat sie als Partner akzeptiert; so waren sie für ihn auch Subjekt im Lehrgespräch, und er war bereit, von ihnen zu lernen. Und ein dritter Jesus-Impuls: wenn sich die Jesusbewegung als Wanderbewegung auf das Reich Gottes hin verstanden hat²⁹, dann wurde damit zwar das Natürliche und das Diesseitige um des Reiches willen relativiert, und so gab es auch eine charakteristische Askese der Jesusbewegung. Aber das ist in der Unterscheidung, die Kurt Niederwimmer trifft,³⁰ jedenfalls keine Verdrängungsaskese, kein moralisierender Hochmut und kein Zurückgehen auf die Unterscheidung zwischen «rein» und «unrein». Im Unterschied zu verschiedenen apokalyptischen Traditionen hat Jesus wahrscheinlich keinen Sexualpessimismus vertreten. – Soviel zu drei jesuanischen Impulsen.

Die Ansätze, mit denen ich bisher argumentiert habe, geben m. E. die Legitimation, eine Ethik der Befreiung theologisch zu begründen. Es geht jetzt um die grundlegende Frage, wie sich die biblische Tradition der Befreiung zur biblischen Tradition der Schöpfung verhalte oder um die Frage, wie sich Christologie und Anthropologie verbinden lassen; im Bereich von Schöpfung und Anthropologie hat dann auch das Natürliche und die Erotik ihren Ort. Es gibt bekanntlich ein charakteristisches Gefälle der Bibel, das darin besteht, dass das Befreiungsmotiv, die Befreiungsgeschichte Gottes, das Befreiungsprojekt Gottes Vorrang vor Aussagen zur Schöpfung und damit zur Natur und zum Natürlichen hat. Das Befreiungshandeln Gottes geht voran, schliesst aber die Möglichkeiten der Schöpfung und des Natürlichen ein. Ich kann auch mit Bonhoeffer sagen, es müsse der Begriff des Natürlichen neu vom Evangelium her gewonnen werden.³¹ Charakteristisch ist, dass beide Gottesprojekte, das der Geschichte und das der Schöpfung, auf Befreiung zielen. Der Mensch als Ebenbild und Partner Gottes wäre nun als *cooperator dei* zu verstehen, der in die von Gott ausgelösten Befreiungsprozesse eintritt; im Bereich der Schöpfung, der Natur und des Natürlichen soll er Zeichen des Reiches Gottes und dessen Schalom-Zustand setzen. Diese Zeichensetzung stellt ihm die Aufgabe der Humanisierung der Schöp-

²⁹ Vgl. G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1977, bes. 14ff.

³⁰ Vgl. K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, 85; 123, usw.

³¹ D. Bonhoeffer, *Ethik. Zusammengefasst und herausgegeben von E. Bethge*, München 1953, 93. Zum Bezug von Befreiung und Schöpfung, vgl. auch D. Soelle, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, 17.

fung, der Natur, des Natürlichen – und auch – um wieder zum Thema zu kommen –, die Aufgabe der Humanisierung der Erotik, – die Aufgabe einer Ethik der Befreiung für die Begegnung der Geschlechter.

Ich schliesse, indem ich nochmals an Barth, Bonhoeffer und Gollwitzer anknüpfe:³² ich hoffe, dass ich mit meinen Schlussüberlegungen Barths Aussage aufgenommen habe, das Hohe Lied sei, neben dem zweiten Schöpfungsbericht, die «Magna Charta» der Humanität. Und ich hoffe, dass ich Bonhoeffers Sicht unterstütze, für den das irdische Liebeslied dann zur sachgemässen, theologischen Aussage kommt, wenn es christologisch gelesen wird und wenn damit das Natürliche vom Evangelium her gewonnen wird. Und schliesslich wäre das Anliegen Gollwitzers dann auch mein Anliegen: dass vom Hohen Lied her Kirchen und Christen endlich ein unbefangenes Verhältnis zum Sexus und Eros gewinnen.

Kurt Lüthi, Wien

³² Vgl. Lit. in A. 1,2,3 und 31.