

*Martti Nissinen***Die Heilige Hochzeit und das Hohelied<sup>1</sup>**

abstract:

The idea of the origin of the Song of Songs in alleged ancient fertility practices, usually called “sacred marriage” (*hieros gamos*), once enjoyed a wide acceptance among biblical scholars, assyriologists and historians of religion. Toward the end of the 20th century, however, the association of the Song of Songs with ancient fertility rites became a virtually antiquated point of view. At the same time, however, the relevance of ancient Near Eastern sources to the study of the Song of Songs is better acknowledged than ever. The mythological allusions in the Song of Songs have been appreciated unencumbered by the “cultic” reading, and new ways of interpreting the Mesopotamian sacred marriage have been developed. Even readings of the Song of Songs as dealing somehow with the divine-human relationship are gaining new understanding by an increasing number of scholars, some of whom would again see the newly understood sacred marriage tradition in the background of the allegorical, typological, or otherwise religious reading of the Song of Songs. All this calls for reopening the question of the relation of the Song of Songs and the sacred marriage. In this article, this is attempted by way of surveying a century of history of research, looking for new perspectives that would help to reappraise the old problem.

**Dem kultischen Ursprung des Hohenlieds auf der Spur**

“Canticles, we know, had difficulty in getting into the Canon, but it did get in and accordingly must have been regarded as religious and must for long have had a religious usage. Hence the allegorical interpretation, which has come into such disrepute with modern scholars, may have a grain of truth in it after all. This is the earliest interpretation of the book and must have some basis in fact to account for its origin. It is the only interpretation that gives the Song any religious coloring at all. Hence may it not be that we have in Canticles the late conventionalized form of the earlier liturgies that celebrated the marriage of sun-god with mother-goddess, which

the world over typified the revival of life and vegetation that came with the return of the growing season?”<sup>2</sup>

Dieses Zitat stammt aus dem Artikel von Theophile J. Meek mit dem Titel „Canticles and the Tammuz Cult” aus dem Jahre 1922. In seiner kleinen Studie bringt Meek das Hohelied in Verbindung mit Vorstellungen, die man seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Stichwort ”Heilige Hochzeit” zu benennen pflegt. Zugleich verknüpft er die Frage nach der Kanonisierung des Hohenlieds mit seinem angeblich ursprünglich religiösen Gebrauch in alten Fruchtbarkeitsriten. Meek hebt einige unbestreitbare Charakteristika des Hohenlieds hervor, die den AuslegerInnen immer noch Probleme bereiten: Zum Einen gibt es nichts ausdrücklich Religiöses im Text des Hohenlieds. Gott wird in ihm nicht einmal erwähnt (mit der möglichen Ausnahme von šalhebetjāh in 8,6), aber trotzdem – zum Zweiten – ist das Hohelied in den Kanon gelangt. Zum Dritten wurde es die ganze Auslegungsgeschichte hindurch als Allegorie eines göttlich-menschlichen Verhältnisses interpretiert. Darüber hinaus, zum Vierten, bietet die altorientalische Literatur einen großen Reichtum von mehr oder weniger eindeutigen Parallelen zum Hohenlied, die oft mit der ”Heiligen Hochzeit” oder zumindest mit göttlich-menschlichen Hochzeits- oder Sexualmetaphern zu tun haben.

Meek hat die drei ersten Probleme mit Hilfe des vierten gelöst und den Ursprung des Hohenlieds in dem im Alten Orient angeblich weit verbreiteten Fruchtbarkeitskult gefunden. Er war nicht der erste Vertreter dieser Meinung,<sup>3</sup> aber ihm gelang es wesentlich besser als seinen Vorgängern, auch andere WissenschaftlerInnen von seiner These zu überzeugen.<sup>4</sup> Meek ging davon aus, dass der Kult des mesopotamischen Gottes Tammuz ein integraler Bestandteil der hebräischen Religion war (vgl. Ez 8,14). Dementsprechend repräsentierten die Hauptcharaktere des Hohenlieds, der Mann und die Frau, palästinische Äquivalente der mesopotamischen Götter Ištar und Tammuz, oder Inanna und Dumuzi, deren Hochzeit das ursprüngliche Thema der Poesie des Hohenlieds gewesen sei. Die im Hohenlied häufig gebrauchte Bezeichnung für den Geliebten, *dôd*, leitete Meek vom westsemitischen Götternamen Adad ab, während der Frauennamen Schulammit (7,1) für ihn den Namen Šala, ein Attribut der Ištar, enthielt. Er fand zudem unzählige Motive und Metaphern, die sowohl das Hohelied als auch die Tammuzliteratur aufweisen, nach seiner Auffassung ein unwiderlegbares Zeugnis für den kultischen Ursprung des Hohenlieds. Im Rahmen des jüdischen Monotheismus sei die Poesie der Heiligen Hochzeit in die Gestalt des Hohenliedes verwandelt worden.<sup>5</sup>

Die Theorie von Meek wurde zwar schon früh kritisiert,<sup>6</sup> fand aber auch breite Resonanz bei Kollegen.<sup>7</sup> Dies mag daran liegen, dass die “Heilige Hochzeit” ein fester Bestandteil des Kulturbildes war, das im Gefolge von Sir James Frazer in vergleichenden Studien der nahöstlichen Kulturen im nahen Osten entstand. Die Bezeichnung wurde von der griechischen Götterhochzeit *hieros gamos* entlehnt, ihre Quellen wurden aber, besonders nach dem zweiten Weltkrieg, meistens in der sumerischen Dumuzi-Inanna-Poesie gesucht. Die Heilige Hochzeit wurde als eine Dramatisierung von Tod und Wiederauferstehung Dumuzis und der nachfolgenden, rituell ausgeführten Hochzeit Dumuzis und Inannas verstanden. Unter den Vertretern dieser Hypothese befanden sich namhafte Religionsgeschichtler wie Geo Widengren,<sup>8</sup> Hartmut Schmökel<sup>9</sup> und Helmer Ringgren,<sup>10</sup> und die Theorie erreichte ihren Höhepunkt in den Werken der Sumerologen Thorkild Jacobsen<sup>11</sup> und Samuel Noah Kramer,<sup>12</sup> in deren Studien die mesopotamische Heilige Hochzeit ihre klassischen Konturen gewann.

### **Ein Porträt der *hieros gamos*-Theorie**

Das Hohelied wurde von den oben genannten Gelehrten gern mit der Heiligen Hochzeit in Verbindung gebracht.<sup>13</sup> Die im Laufe des 20. Jahrhunderts entwickelte Theorie vom Verhältnis zwischen dem Hohelied und der Heiligen Hochzeit basiert im Wesentlichen auf folgenden Argumenten:

- (1) Der Text des Hohelieds enthalte verblüffende Ähnlichkeiten mit den altorientalischen, vor allem sumerischen Texten, die
- (2) zu einem *hieros gamos* zwischen Inanna/Ištar und Dumuzi/Tammuz gehören. Die Heilige Hochzeit der Götter sei im Laufe des Rituals in einer sexuellen Vereinigung zwischen dem König und einer Priesterin realisiert worden mit dem Zweck, die Fruchtbarkeit des Landes abzusichern, nach Auffassung einiger Gelehrter auch zur Zeugung des Thronerben.
- (3) Ein vergleichbares Ritual sei auch von den KanaanäerInnen ausgeführt und unter ihrem Einfluss auch von den IsraelitInnen als die Heilige Hochzeit zwischen JHWH und einer Göttin (Astarte oder Anat) gefeiert worden, was heftige Kritik bei den Propheten ausgelöst habe.

(4) Die Parallelität zwischen dem Hohenlied und den altorientalischen Quellen weist darauf hin, dass das Hohelied zumindest teilweise seinen ursprünglichen kultischen Kontext in der Heiligen Hochzeit habe. Die Endgestalt des Hohelieds sei nicht mehr mit diesem Ritual verbunden, stelle aber eine neutralisierte und dem orthodoxen JHWH-Glauben angepasste Fassung der älteren Texte dar. Auf jeden Fall verdanke das Hohelied seine Stellung im biblischen Kanon seinem ursprünglichen religiösen Kontext.

Diesen Argumenten können eine Reihe von Fragen und Gegenargumenten gegenübergestellt werden.

(1) Die klassische Auffassung von der Heiligen Hochzeit ist insofern einseitig, als *hieros gamos* zunächst als ein Fruchtbarkeitsritual verstanden wird und die Quellen fast ausschließlich in Sumer gesucht werden. Höchst relevante akkadische und ägyptische Quellen bleiben so gut wie unberücksichtigt.<sup>14</sup>

(2) Der rituelle Vollzug einer Heiligen Hochzeit bei den KanaanäerInnen wird ohne eindeutige Quellen einfach angenommen. Es gibt wohl einige Hinweise auf Liebe und sexuelle Verhältnisse von Götterpaaren in ugaritischen Texten (vor allem KTU 1.23), aber es ist fraglich, ob diese Texte wirklich als Beleg für ein *hieros gamos*-Ritual in Ugarit gelten.<sup>15</sup> Dies gilt natürlich auch für die biblischen Texte und andere Quellen aus Israel/Palästina. Dass die Göttin Aschera wahrscheinlich zusammen mit JHWH verehrt wurde, ist kein direktes Zeugnis für ein solches Ritual, und der Quellenwert der Prophetenbücher in dieser Hinsicht ist fraglich, einerseits wegen ihrer metaphorischen Sprache und andererseits wegen beträchtlicher Datierungsprobleme.

(3) Es bleibt unklar wie, wann, warum und von wem die Rituallryk der Heiligen Hochzeit der monotheistischen JHWH-Religion angepasst wurde.

(4) Die Theorie setzt eine direkte Korrelation zwischen Poesie und Ritual und zwischen Metapher und Praxis voraus. Die poetische Sprache hat allerdings verschiedene Referenzpunkte außerhalb ihrer eigenen Textwelt, weshalb sie auch unterschiedlich interpretiert werden kann. Man gerät leicht in einen Zirkelschluss, wenn in der sumerischen, ugaritischen und biblischen Poesie rituelle Vorgänge identifiziert werden, die zum Teil aus derselben Poesie rekonstruiert worden sind.

(5) Die Theorie lässt die Theologie der Heiligen Hochzeit weitgehend unbeachtet, da sie sie zunächst als sympathetische Magie versteht, ohne ihr spirituelles Potenzial zu berücksichtigen.

### **Die Bestreitung des kultischen Ursprungs**

Aus den genannten und anderen Gründen ist es wenig überraschend, dass es schon immer WissenschaftlerInnen gab, die der Theorie vom Verhältnis zwischen dem Hohenlied und der Heiligen Hochzeit keinen Beifall zollten. Wilhelm Rudolph zum Beispiel hielt die „kultmythologische Interpretation“ für einen „Ausfluss einer gewissen Mythologitis, die die Arbeit am AT zeitweilig ergriffen hat“; es fände sich als Gegenstand des Hohenlieds „nichts anderes als die Liebe zwischen Mann und Frau.“<sup>16</sup> Auch Oswald Loretz wies sie zurück, und zwar unter Hinweis auf eine Liste der mittelassyrischen Liebeslieder, die von Ebeling 1919 publiziert wurde (*KAR* 158<sup>17</sup>), und die auch bei Meek eine große Rolle spielte. Anders als Ebeling und Meek betrachtet Loretz diese Lieder nicht als kultisch, sondern als profan, und will zeigen, dass es im Nahen Osten auch nicht-kultische Poesie gab, die ebenso gut mit dem Hohenlied verglichen werden kann.<sup>18</sup>

Nicht-kultische Parallelen zur Poesie des Hohenlieds wurden auch in Ägypten gefunden. Die ägyptische Liebespoesie<sup>19</sup> hat vor allem durch das Werk von Michael V. Fox<sup>20</sup> und Othmar Keel<sup>21</sup> an Bedeutung gewonnen, deutlich auf Kosten der mesopotamischen Quellen. Da die ägyptischen Liebeslieder keinen kultischen Zwecken dienten, sondern ausschließlich zur Unterhaltung komponiert worden seien, und weil sie außerdem in poetischer und metaphorischer Hinsicht mit dem Hohenlied viel enger verwandt seien als die mesopotamische Poesie, habe sich das Problem mit der Heiligen Hochzeit erledigt.

Weitere Argumente gegen die Theorie eines Verhältnisses zwischen dem Hohenlied und dem *hieros gamos* sind überall in neueren Kommentaren zu finden.<sup>22</sup> Da der Text des Hohenlieds keine Gottheiten erwähnt, könne sein Gegenstand nur die Liebe zwischen Menschen verschiedenen Geschlechts sein. Ebenso wenig fänden sich im Hohenlied Hinweise auf rituelle Vorgänge oder Fruchtbarkeit. Es wird oft an den beträchtlichen zeitlichen Abstand zwischen Sumer und Israel erinnert, wie auch an die Tatsache, dass ein Ritual der Heiligen Hochzeit in Israel keineswegs bezeugt ist. Selbst wenn es so etwas in der Königszeit gegeben habe, könnten die Spuren in kanonischen Texten kaum in einem

positiven Sinne bewahrt worden sein. Man betont gern den nicht-religiösen Charakter des Hohenlieds im Allgemeinen; in der Tat hält man die Entmythologisierung der Sexualität für eine wichtige theologische Innovation, die die LeserInnen von der allegorischen Auslegung und den Theorien von der Heiligen Hochzeit gleichermaßen befreit.<sup>23</sup>

### **Eine Kritik der Kritik**

Die Kritik der *hieros gamos*-Theorie trifft oft das Richtige und gilt heutzutage fast als *opinio communis*. Trotzdem ist das Problem noch nicht gelöst, denn die KritikerInnen der *hieros gamos*-Theorie sahen ihre Hauptaufgabe offenbar eher darin, das Problem von der Geschäftsordnung her abzusetzen, als die Diskussion wirklich weiterzuführen. Vergleichen wir die Kritik mit ihrem Gegenstand, verdienen die folgenden Punkte Beachtung:

- (1) Auch die KritikerInnen vertreten meistens die Auffassung von der Heiligen Hochzeit als Fruchtbarkeitsritus und betonen dabei ausdrücklich die sexuellen Aspekte des Rituals.
- (2) Die Quellen der Heiligen Hochzeit werden aus Sumer geholt, während die Rolle der akkadischen Quellen bescheiden bleibt; insbesondere in Kommentaren drängt sich der Eindruck auf, dass die Kenntnis der Keilschriftquellen bei den Kommentatoren oft oberflächlich ist.
- (3) Sollte sich herausstellen, dass die Theorie der Heiligen Hochzeit in Kanaan auf tönernen Füßen steht, gibt es auch keine Gründe mehr für das Bild von den kanaanäischen Sexualriten im Allgemeinen, und umso zweifelhafter wird das Vorhandensein eines *hieros gamos* à la Sumer. Deswegen bedürfen die unbestreitbaren Parallelitäten zwischen dem Hohenlied und der mesopotamischen Lyrik einer neuen Erklärung.
- (4) Die sogenannte „natürliche“ Interpretation des Hohenlieds ist oft kaum aufgeschlossener gegenüber der Dynamik der metaphorischen Sprache. Die entmythologisierte Lesung des Hohenlieds setzt meistens voraus, dass Sachverhalte, die im Text nicht explizit genannt sind, wie Götter, Mythen und Rituale, in der Interpretation nicht berücksichtigt werden müssen – in Anbetracht des Wechselspiels zwischen der Textwelt, den symbolischen Welten und den historischen Welten alter und moderner LeserInnen sicher zu Unrecht.

(5) Das Verhältnis von Religion und Sexualität bleibt problematisch. Für moderne westliche Gelehrte ist es sicher einfacher, sich eine sinnliche, freudige Unterhaltungspoesie zu eigen zu machen als seltsame religiöse Auslegungen oder kultische Vorgänge, die man nicht wirklich ernst nehmen kann und die den modernen BetrachterInnen immer als „unnatürlich“ erscheinen. Es gibt allerdings eine gewisse Diskrepanz zwischen der Desakralisierung bzw. Entmythologisierung des Hohenlieds und der Suche nach seiner theologischen Relevanz.<sup>24</sup>

(6) Im Gefolge der Aufspaltung zwischen dem Religiösen und dem Profanen ist auch die Dichtung in die zwei exklusiven Gruppen „sakrale“ und „profane“ Poesie unterteilt worden. Diese Unterscheidung ist jedoch unsachgemäß. Selbst den ägyptischen Liebesliedern liegt religiöse und magische Literatur zugrunde,<sup>25</sup> und auch im Falle der mesopotamischen Poesie, einschließlich der sumerischen, ist es oft unmöglich, zu entscheiden, ob dieses oder jenes Lied eigentlich kultisch oder profan zu verstehen sei. Wahrscheinlich wurde Liebeslyrik in verschiedenen Kontexten gesungen, wie auch das berühmte und bittere Wort von Rabbi Aqiba über diejenigen, die das Hohelied in der Kneipe singen,<sup>26</sup> nahelegt.

(7) Die intensive Beschäftigung mit dem Hohenlied aus feministischer und genderspezifischer Perspektive hat bisher überraschend wenig zur Frage der Heiligen Hochzeit beigetragen.

Es ist somit an der Zeit, die Frage des Verhältnisses zwischen dem Hohenlied und der Heiligen Hochzeit erneut zu stellen, und zwar unter drei Gesichtspunkten, die in der neueren Forschung aktuell geworden sind: 1) die wiedergefundene Bedeutung der altorientalischen Mythologie für die historische und theologische Auslegung des Hohenliedes, 2) das neue Verständnis von Konzept und Ritual der Heiligen Hochzeit in Mesopotamien, und 3) die Rehabilitierung einer religiösen Lesung des Hohenlieds.

### **Altorientalische Mythologie und das Hohelied**

Die Bedeutung der Mythologie für das Verständnis des Hohenlieds wurde nach Kräften von Marvin H. Pope, der in seinem Kommentar zum Hohenlied aus dem Jahre 1977 kühn gegen den Strom schwamm, betont.<sup>27</sup> Seit den 70er Jahren hat aber auch Hans-Peter Müller die altorientalische Magie und Mythologie in der Auslegung des Hohenlieds mit seiner Idee von einer „lyrischen Reproduktion des Mythischen“ bzw. von den nuancierten Untertönen

des Mythischen, die im Text enthalten seien, in die Diskussion gebracht. Müller findet im Hohenlied eine in der altorientalischen Mythologie tief verwurzelte „theomorphe Steigerung des Menschen“. Somit stelle die Lyrik des Hohenlieds die „kosmische Integration des Menschen“ dar, „von der die Magie einmal ausging und die der Mythos dem sich ihr entfremdeten Menschen kunstvoll zu bewahren suchte“.<sup>28</sup> Andererseits hat Othmar Keel seine LeserInnen mit reichhaltigem ikonographischem Material aus Palästina, Ägypten, Syrien und Mesopotamien davon überzeugt, dass nicht nur das Kunsthandwerk, sondern auch der Deutungshorizont des Hohenlieds von der altorientalischen Mythologie tief beeinflusst war.<sup>29</sup> Weder Keel noch Müller betrachten das Hohelied als ein Kultlied, sondern vielmehr als eine Sammlung von Liebes- und Sehnsuchtsliedern, die ihre Ausdrucksweise der mythologischen und kultischen Lyrik verdanken. Weder Müller noch Keel wollen das Hohelied in die Nähe der Heiligen Hochzeit rücken, von der sie offenbar eine traditionelle Auffassung haben. Deswegen ist es notwendig, einen Blick auf neuere Interpretationen des mesopotamischen *hieros gamos* zu werfen.

### **Neue Blicke auf die mesopotamische Heilige Hochzeit**

In der assyriologischen Forschung hat das Verständnis der Heiligen Hochzeit seit Jacobsen und Kramer entscheidende Umwandlungen erfahren, indem die Betonung von Fruchtbarkeit und Sexualriten weitgehend von einer umfassenderen Auffassung der symbolischen Funktionen der Heiligen Hochzeit in der mesopotamischen Gesellschaft abgelöst worden ist.

Jerrold S. Cooper zum Beispiel sieht die Heilige Hochzeit als ein Symbol für ein intimes Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt, wobei der König als der Berührungspunkt der beiden Welten eine entscheidende Rolle spielt.<sup>30</sup> Beate Pongratz-Leisten versteht ihrerseits die Heilige Hochzeit im Kontext der Kommunikation zwischen Gottheiten und Menschen, wobei der König als Partner der Göttin Ištar durch sie in die kosmische Ordnung eingeführt wird, sodass der göttliche Segen ihm und dem ganzen Land zuteil wird.<sup>31</sup> Pirjo Lapinkivi wiederum betrachtet im Gefolge von Simo Parpolas Theorie der assyrischen Religion<sup>32</sup> die sumerische Heilige Hochzeit in einem sehr breiten kulturellen Kontext, einschließlich der akkadischen Quellen, des Hohenlieds und des späteren jüdischen, christlichen und gnostischen Materials, um zu zeigen, dass die Heilige

Hochzeit für die Eingeweihten auch eine spirituelle Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott bedeutete.<sup>33</sup>

Auf Grund dieser und anderer<sup>34</sup> neuerer Studien zur mesopotamischen Heiligen Hochzeit ist zu beobachten, dass sich die Perspektive vom sakralen Sex zu einer sozioreligiösen Symbolik der göttlich-menschlichen Sexualmetapher verschoben hat. Eine ähnliche Entwicklung ist auch in der Erforschung des griechischen *hieros gamos* zu beobachten.<sup>35</sup>

Außerdem belegt ein recht umfassendes Textmaterial, dass die Heilige Hochzeit nicht ausschließlich ein sumerisches Phänomen war, sondern, in Form einer Theogamie, bis in die hellenistische Zeit Bestand hatte. Die akkadischen Quellen berichten von Götterhochzeiten vom neuassyrischen bis in das hellenistische Zeitalter in verschiedenen mesopotamischen Städten.<sup>36</sup> Darüber hinaus kennen wir akkadische Lyrik, meistens aus der mittel- und neuassyrischer Zeit, die mit mehr oder weniger grosser Sicherheit mit der Heiligen Hochzeit in Verbindung gebracht werden kann. Im Hinblick auf das Hoheslied ist der wichtigste unter diesen Texten das neuassyrische Liebeslied von Nabû und Tašmetu (State Archives of Assyria 3 14),<sup>37</sup> das unzählige Parallelen mit dem Hoheslied bezeugt. Insgesamt gelten diese Quellen, die übrigens keinen Hinweis auf Fruchtbarkeit und Sexualriten enthalten, als Beleg für die Kontinuität und Entwicklung der sumerischen Tradition von der Heiligen Hochzeit.

Eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen den mesopotamischen Texten und dem Hoheslied samt seiner Auslegungsgeschichte liegt in der Geschlechterdynamik, die die Frauen- und Männerrollen der patriarchalen Gesellschaft widerspiegelt. Die Göttin ist stets hierarchisch dem männlichen Gott unterstellt, ist aber kein passives Objekt der männlichen Begierde; vielmehr geht es um eine gegenseitige Liebe, in der die Frau ihre eigene Stimme und Lust hat. Wie in den allegorischen Auslegungen des Hoheslieds, in denen die Menschheit insgesamt die Rolle der Frau übernimmt, steht die mesopotamische Göttin für die Menschen, entweder als Fürsprecherin für den König und sein Volk, oder gar, wie Lapinkivi die Rolle von Inanna/Ištar in der Heiligen Hochzeit versteht,<sup>38</sup> als eine symbolische Vertreterin der Menschheit. In beiden Fällen handelt es sich um eine Heilige Hochzeit in einem symbolischen und theologischen Sinne; es scheint sogar berechtigt, von einer in der göttlich-menschlichen Geschlechtsmetapher verankerten Spiritualität zu reden.

## Die Rehabilitierung der religiösen Auslegung des Hohenlieds

Die Suche nach einem Sitz im Leben der Dumuzi-Inanna-Poesie hat nicht dazu geführt, einen einzigen Abfassungs- und Aufführungszweck bestimmen zu können; vielmehr hat sich gezeigt, dass diese Dichtung verschiedenen Zwecken gedient hat und nicht ausschließlich auf bestimmte kultische bzw. nicht-kultische Aufführungssituationen beschränkt werden kann.<sup>39</sup> Offenbar wurde die Liebespoesie im Alten Orient in verschiedenen Situationen gesungen, was wohl auch zu verschiedenen Auslegungen geführt hat, je nach den Bedürfnissen der Aufführung. Auch das Hohelied wurde schon früh im religiösen Sinne interpretiert – so früh in der Tat, dass wir eigentlich keinen eindeutigen Beleg für Auslegungen anderer Art haben.<sup>40</sup> Im Hinblick auf den Gebrauch der Liebespoesie in einem religiösen Kontext an anderen Stellen der Hebräischen Bibel (z.B. Jesaja 5,17; Hosea 2) und in den deuterokanonischen Schriften (Weisheit Salomos 8,2-21; Sirach 51,13-19 [hebräischer Text]), ist dies eigentlich nicht verwunderlich.

David M. Carr hat jüngst geltend gemacht, dass die gelehrte Feindseligkeit gegen die allegorische Auslegung, und wohl auch gegen die Heilige Hochzeit, auf dem Boden der westlichen „Geschichte der Sexualität“ (Michel Foucault<sup>41</sup>) wächst, die ein „tale of reading and misreading“ des Hohenlieds hervorgerufen hat, wobei die sog. „natürlichen“ und „unmythologischen“ Lesarten als ursprünglich und die religiösen Lesarten als korrekturbedürftig erklärt worden sind.<sup>42</sup> Dass eben die „natürliche“ Interpretation so genannt wird, ist schon eine Stellungnahme gegen religiöse Auslegungen, die der modernen westlichen Auffassung nach „unnatürlich“ oder gar „queer“ sind.<sup>43</sup> Neuerdings mehren sich aber die Stimmen, die mehr Verständnis für eine religiöse Lesart des Hohenlieds haben oder sie rehabilitieren wollen – nicht unbedingt aus kirchlich-spirituellen Gründen,<sup>44</sup> sondern eher im Hinblick auf die Multidimensionalität der altorientalischen Lyrik.<sup>45</sup>

Die allegorische Auslegung wurde wohl nicht erfunden, um das Hohelied in den biblischen Kanon einschmuggeln zu können; vielmehr stellt sie eine Modifikation einer religiösen Lesart des Textes dar, die schon längst da war, und dank derer das Büchlein überhaupt in das hebräische Curriculum Eingang fand, lange vor der Kanonisierung der Schriftsammlung der Hebräischen Bibel.<sup>46</sup> Schon die zahlreichen Anspielungen auf andere biblische Schriften,<sup>47</sup> aber auch die Tatsache, dass das Hohelied sowohl in der Septuaginta als auch in Qumran<sup>48</sup> unter anderen autoritativen Schriften überliefert ist, also deutlich

früher als die rabbinischen Diskussionen darüber, ob es die „Hände verunreinigt“ oder nicht,<sup>49</sup> zeigt, dass das Hohelied schon früh zu einem ausgesprochen religiösen literarischen Kontext gehörte. Darüber hinaus deuten die intertextuellen Verbindungen zwischen dem Hohenlied und den weisheitlichen bzw. prophetischen Schriften darauf hin, dass die uns vorliegende Gestalt des Textes im Bewusstsein abgefasst wurde, dass die Bezugstexte bereits in hohem Ansehen standen und jedenfalls im religiösen Sinne interpretiert wurden. Dies macht die Annahme, dass die Poesie des Hohenlieds bei seinen ersten LeserInnen oder HörerInnen keinen einzigen religiösen Gedanken hervorgerufen habe, eher fragwürdig.

### **Das Hohelied und die Heilige Hochzeit**

Die obigen Überlegungen erlauben es, das Verhältnis des Hohenlieds zur Heiligen Hochzeit erneut zur Diskussion zu stellen, allerdings unter anderen Voraussetzungen als bisher. Die von Pope, Müller und Keel durchgeführten Studien beweisen, dass die altorientalische Mythologie den wohl in der hellenistischen Zeit lebenden VerfasserInnen und den ersten Hörer- und Studienkreisen nicht fremd war, sondern als Quelle ihrer metaphorischen Sprache diente. Ferner ist auch die Frage berechtigt, ob es sich wirklich um atavistische Reminiszenzen handelt, wie Müller annahm, oder eher um eine lebendige, von einer Wechselwirkung mit den Nachbarkulturen genährte poetische Tradition. Es ist also nicht mehr nötig, die kaum nachweisbaren kanaänischen Sexualriten als Bindeglied zwischen der Poesie des Hohenlieds und der altorientalischen Liebespoesie zu postulieren; andererseits können wir aber annehmen, dass die Heilige Hochzeit in Mesopotamien noch in hellenistischer Zeit gefeiert wurde.

Betrachtet man *hieros gamos* im Prinzip als ein auf der göttlich-menschlichen Geschlechtsmetapher begründetes theologisches Symbolsystem anstatt als ein Sex- und Fruchtbarkeitsritus, fällt es leichter zu sehen, dass die Idee einer gegenseitigen Liebe als Grund und Ursache eines optimalen Verhältnisses in lyrischer Sprache ausgedrückt werden kann – in einer multidimensionalen Sprache also, die die göttlich-menschliche wie auch die zwischenmenschliche Liebe mit gleichen Worten auszudrücken vermag. Vor diesem Hintergrund wird es auch besser verständlich, wie es möglich war, im Hohenlied, das wohl niemals in einem israelitischen *hieros gamos* gesungen wurde, eine Vielzahl von Motiven aus der altorientalischen Mythologie und Theologie aufzunehmen und schließlich auch allegorisch zu deuten.

Das Modell des idealen Verhältnisses in der altorientalischen Literatur entstammt der Alltagserfahrung einer patriarchalen Gemeinschaft mit ihren hierarchischen Dualismen: Gott/Mensch, König/Volk, Mann/Frau. Auch in diesem Modell ist die gegenseitige Liebe der Idealtyp eines grundsätzlich hierarchisch geordneten Verhältnisses. Sie kommt der schwächeren Partei zugute, indem sie die Distanz zwischen den Parteien reduziert und besser erträglich macht; sie beschwichtigt den Zorn der stärkeren Partei und mildert die Drohung der Gewalt; sie verleiht der gegenseitigen Hingabe Ausdruck und erhält die Hoffnung einer unzerbrechlichen Vereinigung am Leben, in der sich die Diskontinuität der getrennten Körper oder Personen in eine Kontinuität umwandeln kann.<sup>50</sup>

---

<sup>1</sup> Folgende Ausführungen stellen eine gekürzte deutsche Fassung des Artikels “Song of Songs and the Sacred Marriage” dar, der im Herbst 2006 in *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity* (ed. Martti Nissinen und Risto Uro; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns) erscheinen wird.

<sup>2</sup> Theophile James Meek, “Canticles and the Tammuz Cult,” *American Journal of Semitic languages and literatures* 39 (1922): 1-14, esp. 2.

<sup>3</sup> Als Vorgänger von Meek sind zu nennen: Wilhelm Erbt, *Die Hebräer: Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischer Staatengründungen* (Leipzig: Hinrichs, 1906), 196-202; Oswald Neuschotz de Jassy, *Le Cantique des Cantiques et le mythe d’Osiris-Hetep* (Paris: Reinwald, 1914); vgl. auch das ein wenig später erschienene Buch von Wilhelm Wittekindt, *Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Ištar Kult* (Hannover: Lafaire, 1926).

<sup>4</sup> So ist Erich Ebeling, einer der bedeutendsten Assyriologen, seiner Meinung gefolgt, siehe “Das Hohe Lied im Lichte der assyriologischen Forschungen,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 78 (1924): lxxviii-lxix. Es handelt sich um die Zusammenfassung eines Kongressbeitrags, der nie vollständig veröffentlicht wurde.

<sup>5</sup> Außer dem in Anm. 2 genannten Aufsatz vgl. auch die folgenden Werke von Meek: “Babylonian Parallels to the Song of Songs,” *Journal of Biblical Literature* 43 (1924): 245-52; “The Song of Songs and the Fertility Cult,” in *A Symposium on the Song of Songs* (ed. Wilfred H. Schoff; Philadelphia: The Commercial Museum, 1924): 48-79; “The Song of Songs: Introduction and Exegesis,” *Introduction à la bible* 5 (1956): 91-148, esp. 94-96.

<sup>6</sup> Zum Beispiel von Wilhelm Rudolph, "Das Hohe Lied im Kanon," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1942/43): 189-99; vgl. die konstruktivere Kritik von Nathaniel Schmidt, "Is Canticles an Adonis Liturgy?," *Journal for the American Oriental Society* 46 (1926): 154-64; Curt Kuhl, "Das Hohelied und seine Deutung," *Theologische Rundschau* 9 (1937): 137-67, 164-66; H. H. Rowley, "The Song of Songs: An Examination of a Recent Theory," *Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1938: 251-76.

<sup>7</sup> Zum Beispiel Johannes Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben* (Handbuch der Literaturwissenschaft; Wildpark-Potsdam: Athenaion, 1930), 26-27; Otto Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1934), 533-34; Ernst Sellin, *Einleitung in das Alte Testament* (7. Auflage, Leipzig: Quelle & Mayer, 1935), 146; W. O. E. Oesterley, *The Song of Songs: The Authorized Version together with a New Translation, an Introduction and Notes* (London: Golden Cockerel, 1936); Max Haller, "Das Hohe Lied," in Max Haller and Kurt Gallig, *Die fünf Megilloth* (Handbuch zum Alten Testament 18; Tübingen: Mohr, 1940), 21-46.

<sup>8</sup> Geo Widengren, "Hieros gamos och underjordsvistelse: Studier till det sakrala kungadömet i Israel," *Religion och Bibel* 7 (1948): 17-46; ders., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart: Kohlhammer, 1955), 78-79.

<sup>9</sup> Hartmut Schmökel, "Zur kultischen Deutung des Hohenliedes," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952): 148-55; ders., *Heilige Hochzeit und Hoheslied* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/1; Wiesbaden: Steiner, 1956).

<sup>10</sup> Helmer Ringgren, "Hohes Lied und hieros gamos," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1953): 300-2; ders., "Hieros gamos i Egypten, Sumer och Israel," *Religion och Bibel* 18 (1959): 23-51; ders., "The Marriage Motif in Israelite Religion," in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. Patrick D. Miller, Paul D. Hanson and S. Dean McBride; Philadelphia: Fortress, 1987), 421-28.

<sup>11</sup> Thorkild Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970); ders., *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976).

<sup>12</sup> Samuel Noah Kramer, "The Biblical 'Song of Songs' and the Sumerian Love Songs," *Expedition* 5 (1962): 25-31; ders., *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and*

*Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington and London: Indiana University Press, 1969), 85-106.

<sup>13</sup> Näheres dazu in der englischen Fassung dieses Artikels; vgl. Anm. 1.

<sup>14</sup> Als Ausnahme ist jedoch Ringgren zu nennen, der in seinem Artikel “Hieros gamos i Egypten, Sumer och Israel” durchgehend ägyptische Quellen berücksichtigt.

<sup>15</sup> Dagegen haben sich z.B. Christian Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs: Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Bonner Biblische Beiträge 94; Weinheim: Athenäum, 1995), 598-618 und Mark S. Smith, “‘Sacred Marriage’ in the Ugaritic Texts? The Case of KTU/CAT 1.23 (Rituals and Myths of the Goodly Gods),” in *Sacred Marriages* (ed. Nissinen und Uro), geäußert; vgl. Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Oudtestamentische Studien 49; Leiden: Brill, 2003), die eine mögliche Anspielung auf die Heilige Hochzeit in dem hurritisch-ugaritischen Opfertext KTU 1.132 findet.

<sup>16</sup> Wilhelm Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohelied, Die Klagelieder* (Kommentar zum Alten Testament 17/1-3; Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), 93.

<sup>17</sup> Erich Ebeling, *Ein Hymnenkatalog aus Assur* (Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung 1/3; Berlin: Selbstverlag, 1922). Der Keilschrifttext wurde veröffentlicht in ders., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, Heft 4 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1919).

<sup>18</sup> Oswald Loretz, “Zum Problem des Eros im Hohenlied,” *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 8 (1964): 191-216.

<sup>19</sup> Alfred Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1959); vgl. jetzt Bernard Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne: Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire* (Bibliothèque d'Étude 155; Cairo: Institut français d'archéologique orientale, 1996).

<sup>20</sup> Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin, 1985); vgl. schon Gillis Gerleman, *Ruth, Das Hohelied* (Biblischer Kommentar 18; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965), 63-72 und John B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 38; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978).

<sup>21</sup> Othmar Keel, *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentar 18; Zürich: Theologischer Verlag, 1986).

<sup>22</sup> Z. B. Roland E. Murphy, *The Song of Songs* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990), 55, 57; Tremper Longman III, *Song of Songs* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 44-46, 49; Yair Zakovitch, *Das Hohelied* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg: Herder, 2004), 36-37; Duane Garrett, “Song of Songs,” in ders. und Paul R. House, *Song of Songs, Lamentations* (World Biblical Commentary 23B; Nashville: Thomas Nelson, 2004): 1-265, besonders 82-83.

<sup>23</sup> So z.B. André LaCocque, *Romance, She Wrote: A Hermeneutical Essay on the Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity, 1998), 49: “The Canticle is theological by virtue of its demystification of the sexual, a realm that was everywhere mythologized in the ancient Near East, for such a fundamental domain in human existence could not remain foreign to universal religious reflection ... To the extent, precisely, that Mesopotamian hierogamy influenced the poet in the Canticle – at least in her vocabulary selection – she adopted a subversive stance against its spirit.”

<sup>24</sup> Ruben Zimmermann hat wohl Recht mit seiner Feststellung: “Allerdings vermischt sich eine solche natürliche Deutung zum Teil mit der modernen Vorstellung einer entsakralisierten Profanität und mit Entmythologisierungsbemühungen, die für die israelitische Zeit mit Sicherheit fehlgehen” (*Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/122; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001], 101 n. 55).

<sup>25</sup> S. Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, 226-41.

<sup>26</sup> *tSanh.* 12 10; cf. *bSanh.* 101a.

<sup>27</sup> Marvin H. Pope, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 7C; New York: Doubleday, 1977).

<sup>28</sup> Hans-Peter Müller, “Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohelied,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976): 23-41; vgl. ders., “Poesie und Magie in Cant 4,12-5,1,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Supplements 3/1 (1977): 157-64; *Vergleich und Metapher im Hohelied* (Orbis Biblicus et Orientalis 56; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag and Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984); “Das Hohelied,” in ders., Otto Kaiser and James A. Loader, *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester* (Altes Testament Deutsch 16/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

1992), 1-90; “Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150 (2000): 409-24.

<sup>29</sup> Othmar Keel, *Das Hohelied*; ders., *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohenliedes* (Stuttgarter Bibelstudien 114/115; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984).

<sup>30</sup> Jerrold S. Cooper, “Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia,” in *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 20-22, 1992* (ed. Eiko Matsushima; Heidelberg: Winter, 1993), 81-96.

<sup>31</sup> Beate Pongratz-Leisten, “‘Sacred Marriage’ and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia,” in *Sacred Marriages* (ed. Nissinen und Uro), vgl. dies., “When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism,” in *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (ed. Matthias Köckert und Martti Nissinen; Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 132-68.

<sup>32</sup> Simo Parpola, “The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy,” *Journal of Near Eastern Studies* 52 (1993): 161-208; vgl. ders. *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9; Helsinki: Helsinki University Press, 1997), xviii-xliv; “Mesopotamian Precursors of the Hymn of the Pearl,” in *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (ed. R. M. Whiting; Melammu Symposia 2; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), 181-93.

<sup>33</sup> Pirjo Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (State Archives of Assyria 15; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004).

<sup>34</sup> Zum Beispiel Gwendolyn Leick, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature* (London and New York: Routledge, 1994), 97-110; Piotr Steinkeller, “On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship,” in *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo) March 22-24, 1996* (ed. Kazuko Watanabe; Heidelberg: Winter, 1999), 103-37.

<sup>35</sup> Vgl. Aphrodite Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion* (European University Studies XV/54; Bern etc.: Peter Lang, 1991), 201-2.

<sup>36</sup> Ein Inventar der einschlägigen Quellen ist in der englischen Fassung dieses Artikels zu finden (s. Anm. 1); vgl. auch Martti Nissinen, “Akkadian Rituals and Poetry of Divine

Love,” in *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (ed. R. M. Whiting; Melammu Symposia 2; Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), 93-136; Karl Hecker, “‘Kundbar werde mir deine Sehnsucht...’: Eros und Liebe im Alten Orient,” in *Perspectives on the Song of Songs/Perspektiven der Hoheliedauslegung* (ed. Anselm Hagedorn; Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 346; Berlin and New York: de Gruyter, 2005), 163-79.

<sup>37</sup> Alasdair Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3; Helsinki: Helsinki University Press, 1989), 35-37; vgl. Eiko Matsushima, “Le Rituel hiérogamique de Nabû,” *Acta Sumerologica* 9 (1987): 131-75; Martti Nissinen, “Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs?,” in “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”: Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen (eds. Manfred Dietrich and Ingo Kottsieper; Alter Orient und Altes Testament 250; Münster: Ugarit-Verlag, 1998): 585-634.

<sup>38</sup> Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage*, 248-52.

<sup>39</sup> Lapinkivi, *The Sumerian Sacred Marriage*, 241-45.

<sup>40</sup> John Barton, “The Canonicity of the Song of Songs,” in *Perspectives on the Song of Songs* (ed. Hagedorn), 1-7, 5: “there is no evidence at all that any serious interpreters in antiquity ever read the Song ‘literally’ anyway.”

<sup>41</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* 1-3 (Paris: Gallimard, 1976-84).

<sup>42</sup> David Carr, “Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and its Interpretation,” *Journal of Biblical Literature* 119 (2000): 233-48; vgl. ders., “The Song of Songs as a Microcosm of the Canonization and Decanonization Process,” in *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden 9-19 January 1997* (ed. Arie van der Kooij und Karel van der Toorn; Studies in the History of Religions 82; Leiden: Brill, 1998), 173-89.

<sup>43</sup> Vgl. Stephen D. Moore, “The Song of Songs in the History of Sexuality,” *Church History* 69 (2000): 328-49.

<sup>44</sup> Wie es bei Robert W. Jenson, *Song of Songs* (Interpretation; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2005) der Fall zu sein scheint.

<sup>45</sup> Vgl. Carey Ellen Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs* (Minneapolis: Fortress, 2000); Alicia Ostriker, “A Holy of Holies: The Song of Songs as

---

Countertext,” in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner and Carole R. Fontaine; A Feminist Companion to the Bible [Second Series] 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 36-54; Anne-Marie Pelletier, “Vus du jardin du *Cantique des cantiques*, l’homme et la femme,” *Foi & vie* 94/*Cahier biblique* 39 (2000): 67-76; Tod Linafelt, “Biblical Love Poetry (... and God),” *Journal of the American Academy of Religion* 70 (2002): 323-45; David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>46</sup> Zu Liebeslyrik als Teil eines altorientalischen Curriculumums s. David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005), 88-90.

<sup>47</sup> Zu den intertextuellen Verbindungen zwischen dem Hohenlied und anderen Schriften der hebräischen Bibel s. z. B. Zakovitch, *Hohelied*, 46-62, 94-96; LaCocque, *Romance, She Wrote*, 33-39 (Prophetenbücher); Ernst Axel Knauf, “Wie das Paradies verloren ging, und wo man es wiederfinden kann: Zur Rezeption von Gen 1-3 im Hohenlied,” in *Verlorene Paradiese* (ed. Peter Rusterholz und Rupert Moser; Berner Universitätsschriften 48; Bern: Haupt Verlag, 2004), 17-34 (Genesis 1-3).

<sup>48</sup> 4QCant<sup>a-c</sup> und 6QCant; s. Peter Flint, “The Book of Canticles (Song of Songs) in the Dead Sea Scrolls,” in Hagedorn (ed.), *Perspectives on the Song of Songs*, 96-104.

<sup>49</sup> Dazu Barton, “The Canonicity of the Song of Songs,” 4-5.

<sup>50</sup> Vgl. Linafelt, “Biblical Love Poetry (... and God),” 325 und *passim*.

.....

Martti Nissinen ist Professor für Bibel und altorientalische Literatur an der Universität Helsinki. Schwerpunkte seiner Forschungsarbeit bilden Prophetie im alten Orient und Gender in der Bibel samt ihrer Umwelt und Auslegung.