

Wehender Tag und fliehende Schatten

Die Theologie des Hohenliedes im Lichte hochspezifischen Vokabulars

von *Holger Gzella*

Die allegorische Deutung des Hohenliedes verdankt sich nicht, wie heute fast immer angenommen wird, einem Missverständnis, sondern ist durch eine bewusst vielschichtige und teils sogar ausdrücklich als auffällig gekennzeichnete Wortwahl bereits im Original angelegt. Damit wird der Text statt als willkürliche Sammlung weltlicher Liebesdichtung als schriftgelehrte Poesie ausgewiesen. Diese Gesamtsicht wird durch neue Einzelinterpretationen ausgewählter Stellen und Begriffe (1,6 par. 8,11–12; 2,4; 2,17 par. 4,6; 4,12–5,1; 8,6) näher begründet und mit Zeit sowie Milieu der Entstehung verbunden.¹

1. Das Hohelied zwischen natürlicher und allegorischer Deutung

In der jüngsten Vergangenheit hat sich die schon entschieden geglaubte Debatte über die ursprüngliche Intention des Hohenliedes neu entfacht. Stand die allegorische Deutung für die rabbinische wie die kirchliche Tradition bis weit in die Neuzeit außer Frage, gewann seit Herder immer mehr die Ansicht an Boden, der Text sei zunächst nicht mehr als eine bunt zusammengewürfelte Sammlung weltlicher Liebesdichtung. (Ob das Adjektiv „weltlich“ Herders Interpretation der Kultur als „Gang Gottes über die Völker“ am Ende gerecht wird, steht dabei auf einem anderen Blatt.) Die Entwürfe alttestamentlicher Theologien des 19. und 20. Jahrhunderts lassen es daher samt und sonders beiseite, obschon im selben Zeitraum rund 130 Kommentare erschienen sind.² Erst in den letzten Jahren, vor allem durch Arbeiten Ludger Schwienhorst-Schönbergers,³ scheint der Konsens aufzubrechen und die Leidenschaft unter Vertretern sowohl des allegorischen als auch des natürlichen Sinnes seitdem zuzunehmen: Während Nina Sophie von Heereman in einem Aufsatz von 2018 die salomonische Königstypologie mit Verve als hochtheologische Aneignung der Heiligen Hochzeit im Sinne der Bundesliebe Gottes verteidigt, bewirbt Talmy Givón seine 2019 erschienene Übersetzung mit der Behauptung, es gehe um „an unabashedly carnal poetic account of an illicit love affair, where lusty exchanges between

¹ Münchener Antrittsvorlesung, ursprünglich geplant für den 29. Mai 2020.

² Vgl. Roland E. Murphy, *The Song of Songs* (Hermeneia), Minneapolis 1990, 205–210 (bis 1990).

³ Jetzt bündig zusammengefasst in *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg 2015, 11–25.

the female beloved and her male lover are interspersed with rustic contemporary love songs“⁴. Für „a series of misrepresentations“, aus denen erst die religiöse Lesung entstanden sei, hat diese sich aber doch bemerkenswert lange gehalten.

Ertragreicher als schwüle Phantasien ist also die Frage, woran eigentlich die transzendente Deutung anknüpfe und ob nicht wenigstens ihre Möglichkeit bereits von Anfang an absichtlich in diesem anspruchsvollen Werk grundgelegt sein könne. Dazu ließe sich schon generell mit der Dimension des Verhältnisses zwischen den Liebenden im Wechsel von Spiel und Ernst argumentieren – eine Spannung, die der Platz des Buches direkt neben dem desillusionierten Intellektuellen Kohelet in der kanonischen Reihenfolge wesentlich oder zufällig aufnimmt: erstens in der Bandbreite der Affekte, von den ekstatischen Woneschauern der Vereinten bis zur quälenden nächtlichen Sehnsucht der Verlassenen; zweitens in der Fallhöhe, die das Geschehen situiert zwischen Himmel und Unterwelt; und drittens in der Vielschichtigkeit des sehr breitgefächerten, mitunter erlesenen Vokabulars. Das alles führt zu den charakteristischen unvermittelten, für die spätere Rezeptionsgeschichte so fruchtbaren Sprüngen zwischen äußerem und innerem Erleben.

Nun gehören aber extreme Wechselbäder der Gefühle genauso zum Verliebtsein wie die Projektion der Bedeutung füreinander auf einen übermenschlichen Maßstab. Dass jemand in einer anderen Person die ganze Welt findet und nur noch vor ihr niederknien kann, muss allein noch keine „lyrische Reproduktion des Mythischen“⁵ sein; die Vergöttlichung der Geliebten als *divina puella* gehört schließlich zu den geprägten Zügen der lateinischen Elegie. Obwohl sie von der Hohelied-Forschung weitestgehend vernachlässigt wurde, ist es daher die einerseits markante sowie wegen der Verfügbarkeit gebräuchlicherer Synonyme nicht-triviale und andererseits am bekannten Befund derselben Zeit überprüfbare Wortwahl, von der man die zuverlässigsten Hinweise auf beabsichtigte Hintergründigkeiten erwarten darf. Ohnehin scheint dieser letzte Weg, hinab in den Stollen des Textes, mir als Kind des Ruhrgebiets der angemessene, und ich lade Sie ein, mir auf ihm zu folgen wie einst Heinrich von Ofterdingen dem poetischen Bergmann bei Novalis!

2. Grundlagen der Datierung in die hellenistische Zeit

Zumindest in seiner Endgestalt stammt das Hohelied nach allem, was man heute wissen kann, aus der hellenistischen Zeit.⁶ Die Häufung eindeutig aramäischer Lehnwörter (Formen der Wurzel *nṯr* „hüten“ in 1,6 sowie in 8,11.12, *brōṯīm* „Wacholder“ in 1,17,

⁴ *Talmy Givón*, *Song of Songs and Ecclesiastes: Sex and Sophistry in the Old Testament*, Amsterdam – Philadelphia 2019, vii; vgl. *Nina Sophie Heereman*, „Where is Wisdom to be Found?“ Rethinking the Song of Songs' Solomonic Setting, in: *ZAW* 130 (2018) 418–435.

⁵ *Hans-Peter Müller*, Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, in: *ZThK* 73 (1976) 23–41.

⁶ Die gründlichste Darstellung der Datierungsfragen findet sich bei *Frederick W. Dobbs-Allsopp*, *Late Linguistic Features in the Song of Songs*, in: *Anselm C. Hagedorn* (Hg.), *Perspectives on the Song of Songs* (BZAW 346), Berlin 2005, 27–77.

koṭæl „Mauer“ in 2,9, *stāw* „Winter“ in 2,11 und andere mehr)⁷ und der über das Aramäische vermittelte iranische Begriff *pardēs* „Königspark“ (4,13), woher das deutsche „Paradies“ kommt, setzen eine nachexilische Abfassung voraus. Denn erst mit der Installation des achämenidischen Provinzsystems und demographischer Veränderungen in der nachbabylonischen Zeit erreichte das Aramäische in Palästina einmal mit der reichsaramäischen Kanzleisprache „von oben“, zum anderen mit dem zunehmenden Gebrauch aramäischer Dialekte „von unten“ eine größere Verbreitung. Wenn zudem *ʿappiryōn* „Sänfte“ (3,9) tatsächlich von griechisch *φορεῖον* kommt, wie oft angenommen wird, aber kaum schlüssig zu demonstrieren ist, wäre das ein Indiz für frühestens das dritte Jahrhundert v. Chr., weil griechische Entlehnungen im Alten Testament wie die Namen der Musikinstrumente in Daniel 3 – im Unterschied zu indogermanischen Wanderwörtern – davor nicht zweifelsfrei nachgewiesen werden können.

Verschiedene innerhebräische Entwicklungen, die zwar nicht in jedem isolierten Einzelfall, kumulativ aber sehr wohl auf eine sprachliche Spätphase nach dem Untergang der klassischen Prosaliteratur der monarchischen Zeit weisen, bestätigen das: der durchgehende Gebrauch der Relativpartikel *šæ-* statt *ʾšæer* (außer in der Überschrift 1,1) sowie der Kurzform *ʾānī* „ich“, zugleich Abnahme der Objektpartikel *ʿet* mit Suffixen sowie des *imperfectum consecutivum* zugunsten des einfachen Perfektes und des Partizips als Erzählformen⁸ und starke Tendenz zur Wortstellung Subjekt – Verb statt Verb – Subjekt. Solche strukturellen Entwicklungen entziehen sich meist der Kontrolle eines Sprechers und finden unbewusst statt, weshalb ihnen für Datierungsfragen eine größere Bedeutung zukommt als einem leicht zu imitierenden altertümlichen Wortgebrauch. Sie haben ihre nächsten Parallelen in Kohelet, wodurch die Annäherung beider Bücher in der gemeinsamen anachronistischen Assoziation mit König Salomo auch rein sprachlich erklärt werden könnte.⁹

Was dagegen bei dem Redaktionsprozess möglicherweise an älterem Gut aufgenommen wurde, lässt sich mit den verfügbaren linguistischen Kriterien wohl nicht mehr ermitteln, da das Buch weder eindeutige Archaismen noch zweifelsfrei identifizierbare redaktionelle Einfügungen enthält.¹⁰ Die literarkritische Scheidung in verschiedene einst unabhängige Lieder beruht auf den teils abrupten inhaltlichen Wechseln der sogenannten „Travestien“, also der Rollenspiele,¹¹ wenngleich das Aufweichen von Genrekonventionen zu den Stilmerkmalen der nachklassischen hebräischen Literatur gehört und in Ijob

⁷ Wenn man in 1,7 anstelle des Partizips von *ʿī* „sich verhüllen“ das von *ʿī* „irren“ konjiziert, was mit der Nuance „ständig umherirren“ besser zur periphrastischen Konstruktion passte und auch *vagari* in der Vulgata entspricht, wäre das ebenfalls ein evidenter Aramaismus.

⁸ In 6,9 wurde das in klassischer Prosa ungebräuchliche einfache Imperfekt mit *w-* wohl unter dem Einfluss der normalen Konsekutivform des Erzählstils fälschlich als *wa-* vokalisiert.

⁹ Schon *Klaus Beyer*, *Althebräische Grammatik*, Göttingen 1969, 16, hatte richtig erkannt, dass beide Werke dieselbe Sprachstufe bezeugen.

¹⁰ Die ganz wenigen Beispiele, die *Hans-Peter Müller*, *Das Hohelied* (ATD 16/2), Göttingen ⁴1992, anführt (5,9.16b; 6,1), sind keineswegs unstrittig.

¹¹ Das etwa ist der rote Faden in den vielbenutzten Kommentaren von *Gillis Gerleman*, *Ruth. Das Hohelied* (BK 18), Neukirchen-Vluyn 1981 (dessen Frühdatierung wegen einer vermeintlichen Nähe zur ägyptischen Liebesdichtung inzwischen durch den sprachlichen Befund widerlegt ist), und *Müller*, *Hohelied* (wie Anm. 10).

seinen Höhepunkt erreicht. Außerdem kann man wenigstens in vereinzelt Stichwortverbindungen durch auffällige Lexeme (1,6 mit 8,11–12, 2,4 mit 6,4.10 und 2,17 mit 4,6) Grundzüge eines planmäßigen Entwurfes erkennen.

Mithin stammt die Letztfassung gewiss aus einer Zeit, in der gebildete Schreiber auf eine jahrhundertelange literarische Überlieferung zurückblicken und ihre Obertöne hören konnten. Zumal der realienkundliche Wortschatz spiegelt vornehme Pracht und von fern importierten Luxus, impliziert also ein städtisches Milieu.¹² Für einen „Geltungsverlust der bislang tragenden und verpflichtenden Officialreligion“¹³ unter Mitgliedern einer hellenisierten Oberschicht orientiert sich das Hohelied aber zu stark an der Bildwelt und Ausdrucksweise der Traditionsliteratur: Nach dem schönen Wort von André Robert ist es „biblique au superlatif“¹⁴. Umgekehrt traut, wer im Lichte von „Reminiszenzen halbvergessenen Heidentums“ den „Verwirklichungsraum des Heiligen in der Elementarerfahrung“ sucht,¹⁵ der Jerusalemer Hochtheologie des Hellenismus doch zu wenig Sinnlichkeit zu.

3. Hochspezifisches Vokabular und seine Bedeutung für die Interpretation

Diese Obertöne erscheinen am deutlichsten in einer großen Zahl seltener, teils überhaupt nur im Hohelied belegter und Ursprung sowie Semantik nach oft unklarer Begriffe. Sie entstammen meist den Bereichen Flora, Architektur, Schmuck sowie Luxusgüter insgesamt und haben schon den griechischen Übersetzern der hier sonst recht genauen Septuaginta Kopfzerbrechen bereitet. Mit vierzehn oder fünfzehn (je nachdem, wie man zählt) absoluten *hapax legomena*, also Vokabeln ohne weitere bekannte Wurzelableitungen, dürfte die relative Konzentration in diesem kurzen Buch sogar die Spitzenstellung im Alten Testament einnehmen.¹⁶ Zum Vergleich: Das höchste absolute Vorkommen mit je rund sechzig *hapax legomena* findet sich in Jesaja und Ijob, deren Umfang aber weit über dem Vierfachen des Hohenliedes liegt. An die Seite der seltenen Wörter treten allerlei ängstliche Orts- und Personennamen mit ebenfalls kaum mehr verständlichen Konnotationen.

Schon das enzyklopädische Vokabular mahnt zur Vorsicht bei der Hypothese, es beim Hohelied mit einer volkstümlichen Liebesdichtung zu tun zu haben (im deutschen „Volksliederarchiv“ müsste man sehr lange suchen, um auch nur entfernt Vergleichbares

¹² So sicher richtig auch *Hans-Peter Müller*, *Travestien und geistige Landschaften*. Zum Hintergrund einiger Motive bei Kohelet und im Hohenlied, ZAW 109 (1997), 557–574, hier 561.

¹³ *Müller*, Hohelied (wie Anm. 10), 8.

¹⁴ *André Robert*, *Le Cantique des Cantiques* (La Sainte Bible), Paris ²1958, 13.

¹⁵ So *Müller*, Hohelied (wie Anm. 10), 8.

¹⁶ In alphabetischer Reihenfolge: *ʿæḡōz*, *ʿappiryōn*, *dbb*, *ḥarūzīm*, *ḥarakkīm*, *ṭnp*, *karkom*, *nerd*, *sahar*, *sansinnim*, *sṭāw*, *rhīṭim*, *talpīyōt* und *taltallim*. Wenn *koṣar* nicht zur Wurzel *kpr* gehört, tritt es hinzu. Rund doppelt so hoch ist die Zahl der Formen bei auch anderswo belegter Wurzel, die im Hohelied nur einmal vorkommen. Immer noch nützlich ist die Übersicht bei *Emil G. Hirsch*; *Immanuel M. Casanowicz*, Art. *Hapax Legomena – Biblical Data*, in: JE 6 (1904) 226–228 (wo aber bei Hld *nerd* fehlt).

zu finden), macht aber die Zuschreibung an Salomo nachvollziehbar. Denn dessen traditionelles Bild als König, Lieddichter und Rätsellöser (1 Kön 5,12) wurde in nachexilischer Zeit bereichert um die Züge des Sterndeuters und Universalgelehrten (Weish 7,17–21). Wiewohl die Kanonizität des Hohenliedes laut rabbinischen Quellen lange umstritten war, bezeugen dennoch Bruchstücke von immerhin vier verschiedenen, teils wohl abgekürzten, also bearbeiteten Handschriften in der Sammlung dezidiert theologischer Literatur aus Qumran bereits für das erste Jahrhundert v. Chr. die Faszination, die es in schriftgelehrten Kreisen ausgeübt hat. Die religiöse Interpretation ist damit die älteste überhaupt nachweisbare.

Oft bleibt es allerdings höchstens bei einer bloßen Ahnung der Bedeutungsschwere jenseits des Vordergründig-Sinnlichen. Zwar beschwören die Toponyme Tirza und Jerusalem (6,4) die verklärte frühe Königszeit herauf und erzeugen damit auch im geographischen Horizont des ptolemäischen Palästina¹⁷ epische Tiefe; die „Zelttücher Salomos“ (1,5) werden mit dem Wort *yrī'ōl* bezeichnet, das auch zur geprägten Terminologie der Stiftshütte gehört (Ex 26 und 36; Num 4,25); und das Zedern- und Zypressenholz des Liebeslagers (1,17) mag auf den Tempel anspielen (vgl. Jes 60,13).¹⁸ Aber die vermeintlichen mythischen und magischen Reminiszenzen sind mangels Parallelen ungreifbar. Das gilt für Amminadib und seinen Wagen (6,12) oder Sullamit und ihren „Lager-Tanz“ (7,1) genauso wie für die Konnotationen der allfälligen Tiere wie Taube (1,15; 2,4; 4,1; 5,2.12; 6,9), Hindin und Gazelle (2,7.9.17; 3,5; 4,5; 7,4; 8,14) oder Pflanzen wie Lilie (2,1–2.16; 4,5; 5,13; 6,2–3; 7,3) und Dattelpalme (7,8–9), schließlich auch für die erschlossene Rolle des Granatapfelbaumes (4,3.13; 6,7.11; 7,13; 8,2) beim Liebeszauber.¹⁹

Doch kann eine genaue Beobachtung die formlose Ahnung, dass da mehr sein müsse als Gefühlsüberschwang, weiter präzisieren. Der nachweisbare Sprachgebrauch des vierten bis zweiten Jahrhunderts v. Chr. im Lichte außerbiblicher Quellen aus demselben geographisch-kulturellen Umfeld bildet dabei den Lackmustest. Denn im Gegensatz zu den vermeintlichen, aber fast immer rein assoziativen „altorientalischen“ – also meist ägyptischen oder mesopotamischen – Vergleichen über den Abstand von vielen Jahrhunderten oder sogar Jahrtausenden ohne konkrete Vermittlungswege bedeutet er dabei einen Schritt hin zur wissenschaftlichen Exaktheit auch in der Exegese.

Das erste wirklich auffällige Wort, das feminine Partizip *nōṭērā* „Hüterin“ – nämlich der Weinberge – mit dem dazugehörigen Perfekt *nāṭārtī* „ich hütete“ (hier in Pausa) als Selbstbezeichnung der Freundin, erscheint bereits in 1,6, direkt nach dem berühmten *nigra sum sed formosa*: „Die Söhne meiner Mutter zürnten mir, sie setzten mich ein als Hüterin der Weinberge. Meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet“. Als maskulines Partizip kehrt es fast ganz am Ende in 8,11.12 wieder und rahmt somit den ganzen Text.

¹⁷ Vgl. Detlef Jericke, Toponyme im Hohenlied, in: ZDPV 121 (2005) 39–58.

¹⁸ Das bleibt aber zweideutig, so richtig André Robert; Raymond Tournay, *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire. Avec le concours de André Feuillet (Études Bibliques), Paris 1963, 71, 94.

¹⁹ Vgl. in diesem Sinne die gelehrten, aber extrem spekulativen Interpretationen von Hans-Peter Müller, Zum magischen Hintergrund des Hohenliedes, in: ZDMG 150 (2000) 409–424.

Ausweislich seiner Lautgestalt mit *ṭ* muss es aus dem Aramäischen kommen, denn die übliche hebräische und auch außerhalb des Hohenliedes durchgehend belegte Form der Wurzel wäre natürlich *nṣr*.²⁰

Abweichende Lautentsprechungen bei ursprungsverwandten Vokabeln sind immer ein sicheres Indiz für Lehnwörter, aber warum ausgerechnet an dieser Stelle das aramäische Gegenstück eines im Hebräischen völlig gängigen bedeutungsgleichen Lexems auftritt, wurde von den Kommentaren noch gar nicht erklärt.²¹ (Sonst begegnet im Alten Testament nur das ebenfalls zur aramäischen Wurzel gehörige Nomen *maṭṭārā* „Wache“, und zwar ebenfalls in nachexilischen Passagen aus Jeremia und Nehemia.) Gleichwohl ist die handschriftliche Überlieferung eindeutig und die Lesung des Masoretischen Textes mit *nṭr* bereits in einem Fragment von Vers 1,6 aus Qumran (6Q6 ii 2f–3), geschrieben um 50 n. Chr., sicher belegt. Hier ist der Lexikograph gefordert, das Dunkel zu erhellen.

Zunächst dürfte die Wortwahl mit sehr subtilen semantischen Unterschieden der Wurzel in beiden Sprachen zusammenhängen: Während die Beleglage von *nṣr* im Hebräischen hauptsächlich die übertragene Verwendung „beachten, befolgen“ – nämlich der Einsicht, des Gesetzes, des eigenen Lebens etc. – abbildet, scheint aramäisches *nṭr* vor allem in persischer Zeit eher im wörtlichen Sinne „hüten, aufpassen“ gebraucht worden zu sein.²² In amtlichen Briefen findet es sich daher ausdrücklich bei Sachbesitz und Personal, wohingegen das hebräische Partizip *nōṣēr* für den Hüter eines Weinbergs nur einmal metaphorisch in der Selbstbezeichnung Gottes in Jesaja (27,3) bezeugt ist. Als eingebürgertes Lehnwort kann *nṭr* andererseits auch im späteren Hebräisch nicht nachgewiesen werden. So lässt diese dem Kontext der Hoheliedstellen genau entsprechende Nuance zugleich den achämenidischen Verwaltungsstil anklingen. Man könnte es also auch, das Fremdwort imitierend, mit „Kustodin der Weinberge“ übersetzen.

Da die reichsaramäische Kanzleisprache in Judäa nachweislich bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verwendet wurde und sich danach bruchlos in eine regionale Literatursprache wandelte, darf angenommen werden, dass ein solcher bürokratischer Term wenigstens in gelehrten Milieus gut bekannt war.²³ In einem Liebeslied würde man ihn nicht unbedingt erwarten, aber abgesehen davon, dass der Autor wohl bewusst mit verschiedenen Registern spielt, genau wie mit den stets wechselnden Travestien der Geliebten zwischen Königs- und Hirtenpaar, macht er mit dieser Besonderheit schon in den ersten Versen und dann noch einmal zum Abschluss deutlich, dass er seine Wörter wohlüberlegt aus dem reichen ihm verfügbaren Schatz auswählt.

²⁰ Es ist wegen der Semantik zu unterscheiden vom genuin-hebräischen *nṭr* „zürnen“ (z. B. Jer 3,5.12), das durch spätere hebräische Belege als eigenes Wort ausgewiesen wird.

²¹ Einzig Franz Delitzsch, Hoheslied und Kohelet (Biblischer Kommentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments 4), Leipzig 1875, 28, hat sich an einer linguistischen Deutung versucht, aber seine Hypothese, der Aramaismus sei ein Indiz der palästinischen Mundart („plathebräisch“), kommt aus einer Zeit, zu der die beherrschende Rolle des Aramäischen als Amts-, Diplomaten- und Wissenschaftssprache noch nicht bekannt war.

²² Belege bei Holger Gzella, Art. *nṭr*, in: ThWAT 9 (2016) 474–477, hier 476 f.

²³ Vgl. Holger Gzella, A Cultural History of Aramaic. From the Beginnings to the Advent of Islam (HdO I/111), Leiden 2015, 190–193, 225–238; ders., The Aramaic Dialects of Early Roman Palestine: History, Variation, Use, in: *Orientalia N.S.* 89 (2020) 22–57.

Die gleich zweifache Verwendung des ungewöhnlichen Verbs *nṭr* dient daher vermutlich im weiteren Kontext, eine wenigstens in Grundzügen planmäßige Anlage der Endgestalt vorausgesetzt, nicht bloß als inhaltliche Doppelbödigkeit, sondern zudem als Aufmerksamkeitserreger. Sie sensibilisiert den Leser für die zu erwartenden sprachlichen Details, die auch Interpretationen über den vordergründigen Sinn hinaus prinzipiell ermöglichen. Von der Norm abweichende Schreibungen von Schlüsselbegriffen begegnen ja zuweilen in der Weisheitsliteratur, wie beispielsweise im Sprüchebuch zwei Imperfekt des hebräischen Pendant *nṣr* „bewahren“ mit nicht-assimiliertem ersten Wurzellaut *n* (Spr 2,11; 5,2) und ein feminines Perfekt mit nicht-assimiliertem *h-* des Suffixes (Spr 31,12).²⁴ Das Aufgreifen einer solchen – wiewohl seltenen – Technik mag den schriftgelehrten Charakter des Hohenliedes weiter unterstreichen: Es enthält gleich zu Beginn eine zurückhaltende Aufforderung zur gründlichen Lektüre aus verschiedenen Blickwinkeln, also für das, was heute gern „laterales Denken“ genannt wird. Und dass Rätselraten als eine der ältesten Formen intellektueller Übung gerade in der Theologie seinen Platz hat, bedarf an dieser Fakultät keiner näheren Begründung mehr.

Neben dem markanten Verwaltungsbegriff *nṭr* zeigen auch andere Beispiele spezialisierten Vokabulars, dass diese Poesie nur aus einem Bildungshintergrund hervorgegangen sein kann, der den dichtenden Volksgeist weit übersteigt. Ein besonders interessanter Fall ist das Nomen *daḡæl*, eigentlich „Feldzeichen“, in dem Ausdruck *wdiḡlō 'ālay 'ah^abā*, nach der heute üblichen Wiedergabe: „(Er führte mich ins Weinhaus) und sein Banner über mir war die Liebe“ (Hld 2,4). Die schwierige Formulierung hat bereits die antiken Übersetzer herausgefordert, die hier meist ein Verb mit der aus dem Kontext erratenen Bedeutung „anweisen“ vermuteten, wie etwa die Vulgata mit *ordinavit in me caritatem* „er hat der Liebe mir gegenüber einen Platz zugewiesen“, ähnlich die Septuaginta. Im Alten Testament kommt *daḡæl* sonst nur in Numeri vor, dort regelmäßig als *pars pro toto* „Heeresabteilung“, also gleichsam die Erwachsenenfassung von „Fähnchen“ in der Pfadfindersprache. Die Ganzhingabe der Liebe als soldatischer Dienst wäre ein gut verständliches Bild und ist auch als literarisches Motiv ausgewiesen: *Militat omnis amans et habet sua castra Cupido*, so eröffnet Ovid ein Gedicht seines *Amores* (I, 9).²⁵ Überzeugende Gründe für eine Korrektur des überlieferten Textes gibt es mithin nicht.

Nun hat aber das gleiche Wort im zeitgenössischen wissenschaftlichen Gebrauch des Aramäischen noch eine andere, in den älteren Quellen unbelegte Nuance: nicht „Feldzeichen“, sondern „astronomische Konstellation“ (auch zur Bestimmung der Jahreszeiten). Sie ist unzweifelhaft bezeugt in mehreren Fragmenten des Henochbuches aus Qumran (4Q201 1 ii 2.3.6; 4Q205 1 xi 5; 4Q209 28,1), das nachweislich in größerem Umfang as-

²⁴ Vgl. *Holger Gzella*, Unusual Verbal Forms in the Book of Proverbs and Semantic Disambiguation, in: Martin F. J. Baasten; Reinier Munk (Hg.), *Studies in Hebrew Language and Jewish Culture* (Amsterdam Studies in Jewish Thought 12), Dordrecht 2007, 151–168.

²⁵ Vgl. *Alfons Spies*, *Militat omnis amans*: Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik, Diss., Tübingen 1930. Indes kann die Vermutung, es sei hier eine Art Wirtshauschild gemeint – so *Müller*, *Hohelied* (wie Anm. 10), 25, unter Einfluss des vorangehenden *bēt hay-yāyin* „Haus des Weines“ –, nicht durch den bekannten Wortgebrauch gestützt werden. Deutlich näher am Hebräischen ist daher Luthers „Panier“.

tronomische Sondersprache aufgreift,²⁶ und deren ältestes (4Q201) sicher auf den Beginn des zweiten Jahrhunderts v. Chr. datiert werden kann, also chronologisch ganz in die Nähe des Hohenliedes rückt. Die spezifische Rechtschreibung dieses frühesten bekannten Fragmentes scheint zudem zu implizieren, dass es außerhalb Judäas erstellt wurde. Das wäre dann ein Indiz für eine weitere Verbreitung entweder des Henochbuches insgesamt oder doch wenigstens einzelner Teile davon, so dass man eine – wenn auch mittelbare – Rezeption der in ihm behandelten Themen in den spätesten Schriften des Alten Testaments nicht ausschließen kann.

Ein gebildeter Leser, dessen lexikalischer Sinn zudem durch das hochspezifische *ntr* in 1,6 gekitzelt wurde, könnte diese Bedeutung leicht empfunden haben, was eine zweite Interpretation der Stelle als „und sein Glücksstern – also sein alles bestimmendes Geschick – über mir war die Liebe“ immerhin ermöglicht. Der Bezug von *dæḡæl* zur astronomischen Terminologie ist bislang unerkannt geblieben, hat aber eine Entsprechung im Vergleich der Freundin mit dem wurzelverwandten Wort *nidḡālōt* (nur in Hld 6,4.10 bezeugt). Es wurde in der Vergangenheit mit „Trophäen“, „Bannerscharen“, „Trugbilder“ und anderem mehr glossiert, doch gerade im Kontext von 6,10, neben „Morgenröte“, „Mond“ und „Sonne“, kann es wohl am ehesten als „Gestirne“ oder „Sternzeichen“ erklärt werden: Wie bereits Hans-Peter Müller richtig erkannt hatte, erscheint die Freundin dort als Himmelsgöttin,²⁷ was in der Bezeichnung des Freundes als „Sternbild“ in 2,4 nach der hier vorgeschlagenen Deutemöglichkeit ein Gegenstück hätte – bei allen Schwierigkeiten, bis ins kleinste Detail eine klare Komposition des Hohenliedes zu bestimmen.

Die astrale Interpretation von *dæḡæl* als „Sternzeichen“ oder „Sternkonstellation“ wird bestätigt durch eine weitere plausible, aber bislang ebenfalls unentdeckte Henoch-Reminiszenz im selben Kontext. Auffälligerweise steht nämlich in dem Ausdruck „Denn siehe, der Winter ist vorüber, der Regen ist vorbeigezogen und dahingegangen“ in 2,11 nicht das gebräuchliche hebräische Wort *ḥorəp̄* „Herbst, Winter“, sondern sein aramäisches Pendant *stāw*. Auch dieses erweist sich im Hebräischen als *hapax legomenon*; wie bei *ntr* enthalten spätere Sprachstufen keinerlei Anzeichen dafür, dass es in den hebräischen Alltagswortschatz eingegangen ist. In Henoch aber begegnet es mehrmals, sogar wiederum einmal in dem ältesten Fragment 4Q201 1 ii 4 (1 Hen 2,3) aus dem frühen zweiten Jahrhundert v. Chr., und zwar in Verbindung mit *dgl* für „Zeichen des Winters“ in Henochs Rede über die Beständigkeit der Natur. Dort greift es den vorangehenden Begriff „Tun des Himmels“ für die regelmäßigen Gestirnbahnen auf (1 Hen 2,1). Nach dem späteren äthiopischen Text rekonstruiert lautet der Zusammenhang:

²⁶ Zusammengestellt von Holger Gzella, Rezension zu Henryk Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary*. Oxford 2011, in: *BiOr* 76 (2019) 354–365, hier 357 f.

²⁷ Vgl. zur Diskussion Hans-Peter Müller, *Begriffe menschlicher Theomorphie*. Zu einigen *cruces interpretum* in Hld 6,10, in: *ZAH* 1 (1988) 112–121, hier 118–121.

„Betrachtet das Tun des Himmels, [dessen Wege sich nicht ändern! Und gebt acht] auf die Ordnungen seiner Lichter, die alle auf- [und untergehen und zu ihren Festen erscheinen] und nicht [abirren]! [...] Betrachtet die Zeichen [des Winters und des Sommers ...] auf ihr! Es gehört zu den Zeichen des Winters, dass die ganze Erde [voll ist vom Wasser von Tau und Regen, das] die Wolken ausgießen.“ (4Q201 1 ii 1–4 = 1 Hen 2,1–3.)

In der natürlichen Theologie der Antike galt die Ordnung der Gestirnbahnen als klarer Hinweis auf die Existenz des unvergänglichen Schöpfers; dieser Gedanke findet noch einen fernen Nachhall in Kants „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“.²⁸ Bezeichnenderweise geht es auch in Hld 2,11, wie in 1 Hen 2,1–3, um den Wechsel der Jahreszeiten mit den zugehörigen meteorologischen Erscheinungen: Durch das auffällige, im Hebräischen singuläre aramäische Wort *šlāw* anstelle des normalen einheimischen *ḥoræp̄* wird der volksliedhaft anmutende Hohelied-Vers – man denkt gleich an „Der Winter ist vergangen, ich seh’ des Maien Schein“ – für jemanden, der sich im intellektuellen Milieu des dritten und zweiten Jahrhunderts v. Chr. auskennt, durchsichtig auf die dann besonders populären wissenschaftlichen Ergründungen der natürlich-astronomischen Zeit.

Die in der alttestamentlichen Bildwelt fest verankerte Assoziation der Gestirne in ihren festen Bahnen mit einem Heer in Formation – daher das „Himmelsheer“ und der Gottestitel „Herr der Heerscharen“ – erleichtert die Verschmelzung von militärischer und astronomischer Interpretation; auch die vermutlich von *dæġæl* hergeleitete Übersetzung der Vulgata von *nidgālōt* als *acies ordinata* „geordnete Schlachtreihe“ bildet diese Konnotation schemenhaft ab. Das ist vor allem dann gar nicht abwegig, wenn man bedenkt, dass die babylonische Astronomie um das dritte Jahrhundert v. Chr., also zur mutmaßlichen Zeit der Endredaktion des Hohenliedes, ihren Höhepunkt erreichte und über das Netz einer internationalen aramäischsprachigen Kanzleikultur auch in Judäa rezipiert wurde – wovon sich beispielsweise in dem etwas früheren Ijobbuch deutliche Hinweise finden (9,9; 38,31–33).²⁹ Wenn das stimmt, ergänzt das Hohelied die Aufnahme astronomischer Terminologie im offenbar intellektuell vielseitigen judäischen Schreibermilieu um eine weitere Facette: neben Polemik gegen den Astralkult und schöpfungstheologischer Grundierung der Naturwissenschaft auch das Bild Liebender, die einander als Sterne am Firmament bezeichnen. Dieses Bild packt wegen seiner übermenschlichen Steigerung noch immer: Je nach Kontext mag der eine an Chagalls *Les amoureux de St-Paul-de Vence* denken, der andere an die Weisheitslehrer, die laut Daniel (12,1–3) bei der Auferstehung funkeln werden wie Gestirne am Himmel.

²⁸ Vgl. Cicero, *De natura deorum* 2, 4 (ähnlich 2, 16) mit Arthur Stanley Pease, M. Tulli Ciceronis *De natura deorum libri III*, Bd. 2, Cambridge (Mass.) 1958, 546 (dort auch Parallelen).

²⁹ Vgl. Matthias Albani, „Kannst du Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit ...?“ (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient, in: Beate Ego; Bernd Janowski (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 181–226.

Das Potential zur Verallgemeinerung, das in der vielschichtigen Wortwahl angelegt ist, wird noch gesteigert durch Bilder, die sich am Rande der verständlichen Idiomatik befinden und gar nicht mehr auf eine spezifische Lesung festlegen lassen. Mit Recht hat daher Paul Joüon in seinem kaum zitierten, gleichwohl vorzüglichen Hohelied-Kommentar aus dem Gründungsjahr des Päpstlichen Bibelinstituts 1909 auf die *obscurité* als Stilmerkmal verwiesen.³⁰ Ein Beispiel liefert die Formulierung, mit der die Freundin in 2,17 ihren Geliebten einlädt, zu ihr zu kommen: *'aḏ šæ-yāpū^h hay-yōm w-nāsū haš-šlālīm* „bis dass der Tag weht und die Schatten geflohen sind“. Sie kehrt in der Antwort des Freundes in 4,6 wieder, was wiederum suggeriert, dass die Komposition vielleicht doch nicht so willkürlich ist, wie die Kommentare im Allgemeinen annehmen. Die semantische Schwierigkeit beim Ausdruck „der Tag weht“ liegt vor allem darin, dass die Verbalwurzel *pūh*, die dank aramäischer und arabischer Parallelen etymologisch zuverlässig mit dem Wortfeld „blasen, duften“ verbunden werden kann, im Biblisch-Hebräischen nur im Kausativstamm „wehen lassen“, meist übertragen für „anfachen“, gebräuchlich ist. Dagegen kommt sie im Grundstamm außer einer nicht restlos klaren Verwendung in Sir 4,2 (vielleicht für „wegblasen“) nur hier vor.

Folglich gehen die Meinungen darüber auseinander, ob mit dem „Wehen“ hier der Anbruch eines neuen Tages mit dem Duft einer frischen Brise gemeint ist, wodurch die Schatten vertrieben werden (das wäre die wörtliche Bedeutung des zweiten Verbs *nūs* „fliehen“, wie in Dtn 34,7; Jes 35,10 par. 51,11; Ps 114,3.5), oder das Schwinden des Tages mit dem kühlenden Wind, der am Nachmittag vom Meer kommt, die Mittagshitze vertreibt und das Hinausgehen ins Freie wieder ermöglicht, das „Fliehen“ der Schatten also metaphorisch für ihr rasches Längerwerden in der sinkenden Sonne steht (wie im bekannten *maioresque cadunt altis de montibus umbrae* der ersten Ekloge Vergils).³¹

Man könnte an dieser Stelle, unabhängig von der gemeinten Tageszeit, nicht ganz zu Unrecht einen hintergründigen Vergleich des Freundes mit Gott vermuten, der laut der Paradieserzählung *Irū^h hay-yōm* „beim Tagwind“ (Gen 3,8) einsam im Frühlingsgarten Eden wandelte. Dann wäre die Anspielung besonders raffiniert, weil Genesis ja ein anderes Wort mit noch in der rekonstruierten vormasoretischen Aussprache gleichwohl ganz ähnlicher Lautgestalt verwendet. Über das Erreichte einen kleinen Schritt hinausgehend möchte ich ergänzen, dass dieser dunkle und singuläre Ausdruck womöglich sogar zur Geheimsprache der Liebenden gehört – sie gebrauchten ihn ja beide – und vielleicht überhaupt nicht dazu bestimmt war, einen logisch nachvollziehbaren Sinn zu ergeben. Zum epochenübergreifenden Vergleich für dieses Grundprinzip menschlicher Intimität ließe sich ein anderes großes Liebesdrama heranziehen, *Tristan und Isolde*, das in seiner schwebenden Tonalität eine mitunter ähnliche Wirkung erzeugt wie das Hohelied. Wenn Tristan in der zentralen Liebestrankszene am Ende des ersten Aufzugs zu Isolde sagt: „Des Schweigens Herrin heißt mich schweigen: faß ich, was sie verschwieg, verschweig ich, was sie nicht faßt“, versteht das außer ihr niemand sonst.

³⁰ Vgl. Paul Joüon, *Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique*, Paris² 1909, 71–73.

³¹ Für eine konzise Darstellung des Problems vgl. Robert; *Tournay*, *Cantique* (wie Anm. 18), 126.

Interpretationsoffene Bilder wie das vom wehenden Tag und den fliehenden Schatten eignen sich par excellence dazu, unter gewandelten theologischen Voraussetzungen mit neuer Bedeutung gefüllt zu werden. Daran knüpfte das spätere eschatologische Verständnis der Passage an, in dem der Morgen der Auferstehung das Dunkel der Todesnacht vertreibt. Es war nicht nur in der Rezeption des elften Jahrhunderts gängig, als Iotsaldus in seinem Klagegesang auf den Abt Odilo von Cluny den Wortlaut der Vulgata zu 2,17 par. 4,6 *donec adspiret dies et inclinentur umbrae* umformulierte zum Hexameter *donec transeat umbra, // adveniatque dies cui nox succedere nescit*,³² sondern lebt noch im frühen 20. Jahrhundert fort in Zeugnissen persönlicher Trauer wie der Grabinschrift eines britischen Marineoffiziers auf der Friedhofsinsel San Michele bei Venedig, dessen Frau dort diese Hoheliedstelle zitiert.

Doch zurück zu dem, was sich philologisch verifizieren lässt! Ganz evident ist die Häufung seltenen Spezialvokabulars im Vergleich der Braut mit einem Garten im Mittelteil (4,12–5,1; später noch mal kurz aufgegriffen in 6,2.11 und 8,13). Die Begriffe *karkom* „Gilbwurz“ (4,14), *koḫær* „Henna“ (4,13), und *nerd* „Narde“ (4,14) kommen nur im Hohenlied vor; außerhalb der zentralen Gartenszene auch *ʾæḡōz* „Walnuß“ (6,11) und *sansinnīm* „Dattelispen“ (7,9). Zudem wurden *ʾæḡōz*, *karkom* und *nerd* aus indogermanischen Sprachen entlehnt und bezeichnen, ebenso wie das spärlich bezeugte, etymologisch unklare *qinnāmōn* „Zimt“ (4,14), Luxusgüter des Fernhandels. Sie haben ihr Gegenstück in dem nicht minder exquisiten Vokabular für Schmuck, Architektur und gehobenen Hausrat in den Beschreibungsliedern: einerseits *tōrīm* „Schmuckgehänge“ und *h^arūzīm* „Halskette“ (1,10) bei der Freundin sowie *taltallīm* „Dattelispen“ oder „Palmwedel“ (die Bedeutung ist nicht gesichert) als Bild für eine bestimmte Haartracht bei ihrem Freund (5,11; auch der Rest seiner Beschreibung ist linguistisch kompliziert); andererseits *rhīfīm* „Balken“ (1,17), *h^arakkīm* „Gitterfenster“ (2,9), *ʾappiryōn* „Sänfte“ samt ihrer edlen Ausstattung (3,9–10), *talpīyōt* „Zinnen“ (4,4) und *sahar* „runde Schale“ (7,3) – alles *hapax legomena*. Das genauso erlesene persische Lehnwort *pardes* (4,13), das sonst nur noch in Neh 2,8 und Koh 2,5 auftritt, markiert diesen Ort ausdrücklich als königlichen Park und entrückt so die Szene der normalen Lebenswirklichkeit.

Davon zeugt auch das Sujet selber, denn die einzige andere Gartenschilderung im Alten Testament ist Eden in Genesis (2–3) sowie dessen Rezeption in Ezechiel (28,13, 31,8–9 und 36,35). Die Braut wird also nicht mit der Schönheit irgendeines Naturidylls gleichgestellt, sondern mit dem Gottesgarten; das Luxusvokabular der literarischen Hochsprache unterstreicht dies nochmals. Hier jedoch lässt der impressionistische Stil mit seinen Kaskaden nominaler Ausdrücke überhaupt keine Konkretisierung entstehen, sondern ein unweltliches Bild inneren Erlebens, das den Übergang zur metaphorischen Deutung gleitend macht. Durch sowohl lexikalische als auch syntaktische Mittel wird die Braut in dieser Metapher zur Ideallandschaft, die es so gar nicht gibt.³³

³² Zit. nach *Filippo Ermini*, Il Pianto di Iotsaldus per la morte di Odilone, in: *Studi medievali* N.S. 1 (1928) 392–405, Text auf 401–405, hier Z. 96–97.

³³ Gute Beobachtungen zu Sprache und Stil bei *Müller*, Hohelied (wie Anm. 10), 50–52. In Travestien (wie Anm. 12) hat derselbe Verfasser den geistigen Charakter der Landschaften im Hohenlied richtig erkannt, aber seiner Deutung als nostalgische Kompensation des „Geborgenheitsverlust[es]“ im „religiös-weltanschauliche[n] Vacuum des städtisch-hellenistischen Judentums im Palästina des 3. Jh.s. v. Chr.“ (562) und „ästhetischen Es-

Begleitet ein ständiger Wechsel der sattsam vertretenen Wortfelder Natur und Kultur die einander stets abwechselnden Travestien von Stadt und Land, Garten und Weide, Feld und Gebirge, bleibt die religiöse Sprache ausgespart bis fast ganz zum Schluss. In dem nur einmal bezeugten Ausdruck *šalhæḫætyā* „Gottesflamme“ in 8,6, mit der die Glut der Liebe verglichen wird, fällt aber dann doch offenbar, vielleicht als bedeutungsvolle Klimax, der Name Gottes. Allerdings nicht in seiner üblichen Gestalt, sondern in der sonst als theophores Element von Personennamen bekannten Kurzform, hier als Kompositum mit dem an sich schon seltenen Wort *šalhæḫæṭ* „Flamme“. Heute wird fast ausnahmslos angenommen, der Gottesname sei an dieser Stelle überhaupt nicht im Vollsinn gemeint, sondern als semantisch schon ausgebleichte Umschreibung des Elativs „gewaltig heiße Flamme“.³⁴

Ganz so einfach scheint es aber auf den zweiten Blick nicht zu sein. Ein produktives „Intensivsuffix“ *-yā* ist aus semitischen Sprachen genauso wenig bekannt wie eine steigernde Verwendung des göttlichen Kurznamens im Hebräischen. Die einzige Parallele für das eine oder andere böte das vermeintlich analog gebildete Nomen *ma'pēlyā* „tiefste Finsternis“ in Jer 2,31 statt dem regulären *'opæl* oder dem einmal belegten, wiewohl textkritisch umstrittenen *ma'pēl* (Jos 24,7). Allerdings könnte die von den Masoreten als *ma'pēlyā* vokalisierte Form in Jer 2,31 ursprünglich auch ein feminines Zugehörigkeitsadjektiv auf *-īyā* wie *mō'ābīyā* „Moabiterin“ oder *šlīšīyā* „dritte“ (freilich zu einem Bildungstyp mit *m*-Präfix) in Kongruenz zum vorausgehenden femininen Nomen *'æræṣ* „Land“ sein, was bei *šalhæḫætyā* wegen des *-t*, das ja schon den Platz der Femininendung einnimmt, nicht gut möglich ist.³⁵ Die alten Ausleger haben die Schwierigkeit an beiden Stellen umschiffen (die Septuaginta verstand das *-yā* offenbar als Possessivsuffix und übersetzt φλόγες αὐτῆς, die Vulgata hat es in ihrem *flamarum* gar nicht abgebildet).

Unabhängig vom fraglichen Aussagewert dieser einen und zudem gar nicht sicheren Parallele für die grammatische Bildung können jedoch in der Diskussion bis jetzt übersehene kontextuelle Argumente die Ansicht stützen, dass der Verfasser des Hohenliedes bei *šalhæḫætyā* die mutmaßliche ursprüngliche Bedeutung „Gottesflamme“ durchaus mitgemeint hat. Einmal finden sich die beiden anderen der insgesamt nur drei Belege von *šalhæḫæṭ* in einer deutlichen Verbindung von Feuer mit einem göttlichen Strafgericht: nämlich im Gleichnis vom durch Gott gelegten Waldbrand in Ez 21,3 und bei der Schilderung der Hoffnungslosigkeit des Frevlers nach dem konventionellen Tun-Ergehen-Zusammenhang in Ijob 15,30. Im Gegensatz zu den beiden üblichen hebräischen Wörtern für „Flamme“, *lahab* und *lahābā*, ist also das seltene, auffällige und auch seinem nominalen Bildungstyp nach undurchsichtige Synonym *šalhæḫæṭ* gemäß der Verteilung dieser Begriffe zweifellos stark markiert. Sein dezidiert religiös konnotierter Gebrauch in Ezechiel

kapismus“ gleich der Bukolik Theokrits und Vergils (572) widerspricht die durch den sparsamen, doch offenbar bewussten Einsatz theologischer Motive erzeugten Offenheit für eine transzendente Lesung.

³⁴ So neben vielen anderen z. B. Müller, Reproduktion (wie Anm. 5), 40, wiewohl er in Hohelied (wie Anm. 10), 85, richtiger von einer „Zweideutigkeit“ spricht, die „das Gefühl eines numinosen Hintergrundes der Liebe“ vermittele; Paul Joüon; Takamitsu Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew (Subsidia Biblica 27), Rom 2006, § 141n.

³⁵ Zur Diskussion vgl. William McKane, A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah, Edinburgh 1986, Bd. 1, 52.

und Ijob, zwei dem Hohenlied zeitlich vorausgehenden und ausweislich ihrer Rezeption in Qumran (4QPseudo-Ezekiel und 11QTargJob) auch vielgelesenen Büchern, dürfte einem schriftkundigen Leser der Zeit somit aufgefallen sein.³⁶

Zum anderen ging in der nachexilischen und zwischentestamentlichen Zeit der Verlust des Jerusalemer Tempels als des religiösen Zentrums einher mit einem neuen Interesse an der himmlischen Welt. Aus diesem Interesse entstand die Tradition der Vision des göttlichen Thrones, deren Verbreitung sich von der Berufung Ezechiels (Ez 1,4.13.27) über die Investitur des Menschensohnes in der Gerichtsszene von Daniel (Dan 7,9), die Schau Henochs (1 Hen 14,18–20) und des Gigantenbuches (4Q530 2 ii 17) in der zwischentestamentlichen Literatur bis zur Apokalypse des Johannes (Offb 4,2–8) sowie weiter in die jüdische Mystik nachzeichnen lässt. Ein geprägter Zug dieser gesamten Tradition sind nun gerade den Thron umgebende oder von ihm ausgehende Flammen und Feuerströme (Ez 1,4; Dan 7,9; 1 Hen 14,19; Offb 4,5).³⁷ Wohl unter einem solchen Einfluss wurden auch in vielen anderen Texten des Frühjudentums unterschiedlicher Gattungen die Engel, die Gott vor seinem Thron aufwarten, mit Feuer (4Q286 1 ii 3; 4Q287 2a–b,4), (glühenden) Kohlen (4Q403 1 ii 6; vgl. 4Q385 6,12) und lodernen Flammen (Ps 104 [103^{LXX}], 4 nach der Septuaginta) assoziiert. Ihre roten Kleider bei der himmlischen Liturgie nach den Sabbatopferliedern aus Qumran (4Q405 23 ii 7–9) gehören gewiss zum selben Topos.³⁸ Noch in der byzantinischen Hymnographie wird ihr Aussehen öfters als „feurig“ beschrieben.³⁹ Damit erfährt die philologische Analyse der semantischen Schattierung von *šalhæbætyā* in Hld 8,6 weitere Unterstützung durch den theologiegeschichtlichen Kontext.

Wem so ein Vokabular zu Gebote stand wie dem Verfasser des Hohenliedes, der dürfte auch diesen beherrschenden Traditionsstrang im religiösen Schrifttum seiner Zeit kennen. Von einer „naiven Naturfrömmigkeit“ und „schillernden Paganität“⁴⁰ kann also keine Rede sein. Wegen der spezifischen Konnotationen des seltenen Wortes *šalhæbæʾ* einerseits und der im späten ersten Jahrtausend v. Chr. prominenten weiteren Assoziation des göttlichen Thrones mit Feuerflammen andererseits wird ein zeitgenössischer Leser mitgehört haben, was da in der einzigartigen Verbindung *šalhæbætyā* wörtlich steht: Die Gluten der Liebe sind Feuergluten und Gottesflamme, das heißt, die abschließende Quintessenz des Hohenliedes bildet ein subtiler Vergleich der Erfahrung der Liebe nicht nur mit Gott allgemein, sondern mit seiner unverhüllten Anwesenheit. Das ist tiefsinnige Theologie durch feine Sprachkunst.

³⁶ Das strittige etymologische Verhältnis zwischen *šalhæbæʾ* auf der einen Seite und *lahab* sowie *læhābā* auf der anderen ist dabei natürlich unerheblich.

³⁷ Vgl. Edward Lipiński, Art. *krs*’, in: ThWAT 9 (2016) 377–379, hier 378 f.

³⁸ Vgl. Holger Gzella, Die farbigen Kleider der Engel. Eine bislang unentdeckte Parallele zwischen dem Weltgerichtsmosaik aus Ravenna und der qumranischen Angelologie, in: VC 73 (2019) 89–103, hier 92–96.

³⁹ Freundliche Mitteilung von Rainer Stichel, brieflich (13. April 2019).

⁴⁰ Wie Müller, Hintergrund (wie Anm. 19), 424, meint.

4. Ergebnissicherung und methodischer Ertrag der lexikalischen Analyse

Ein auffällig enzyklopädischer Wortschatz mit geprägter Terminologie aus verschiedenen, durch zeitgenössische Quellen dokumentierten Wissensbereichen wie Verwaltung, Astronomie, pflanzliche Artenvielfalt, gehobener Lebensstil und letztlich auch Religion durchzieht subtil aber doch erkennbar das Hohelied. Er zeigt damit, dass diese wohl im dritten oder vielleicht sogar zweiten Jahrhundert v. Chr. entstandene Poesie – wie weit auch immer ihre Quellen zurückreichen mögen – in einer reichen Welterfahrung wurzelt: der auch als Lehnwort erkennbare aramäische Terminus *ntr* für das Amt eines Kustoden in 1,6 par. 8,11–12 im Spiegel reichsaramäischer Verwaltungsbriefe, die spezifische Bedeutung von *daḡāʿal* als „Gestirnkongellation“ in 2,4 nach dem ebenfalls aramäischen Henochbuch, auf das auch das aramäische Wort *stāw* „Winter“ in 2,11 anspielt, die seltenen Pflanzen und Aromen in der impressionistischen Gartenschilderung in 4,12–5,1 und die Flamme in 8,6 als geläufiges Attribut Gottes in nachexilischer sowie zwischentestamentlicher Liturgie und Mystik; dazu vielleicht das Bild vom „wehenden Tag“ in 2,17 par. 4,6 als Idiolekt, als intimer Code des Paares.

Die Beschreibung des inneren Erlebens der Liebenden kommt mithin aus einem großen sprachlichen Können. Es wird aber nur mit bemerkenswerter Zurückhaltung eingesetzt und erzeugt genau dadurch die irisierende Wirkung, die das Hohelied seit zwei Jahrtausenden ausübt. Auch ein Blick auf den weiteren sprachlich-kulturellen Kontext lässt das Eigenprofil dieses Textes klar hervortreten: Weder in volkstümlichen palästinisch-arabischen Hochzeitsliedern noch in den kurzen Brauthymnen der traditionellen mandäisch-aramäischen Liturgie aus Babylonien, die freilich ebenfalls ins Religiöse hinüberschillern, findet sich eine auch nur ansatzweise vergleichbar voraussetzungsreiche Ausgestaltung.⁴¹ Die offensichtlichen Berührungspunkte in der Motivik der Hochzeitslieder, etwa der Vergleich bewunderter Menschen mit Gestirnen oder der Wunsch, wie ein Schmuckstück am Busen der Geliebten zu ruhen, sind kulturübergreifend;⁴² das bekannte Gedicht *Bright star* von Keats führt sogar beide zusammen. Aufschlussreicher wäre eine Gegenüberstellung des literarisch durchgeformten Hohenliedes mit einigen jüdisch-aramäischen Hochzeitsgedichten aus der Spätantike, die sich unter den Funden der Kairoer Geniza erhalten haben. Eines davon wünscht dem Bräutigam, er möge sich als führender Schriftgelehrter auszeichnen – wegen seiner Häufung griechischer Lehnwörter kommt auch dieses zweifellos aus einem eher intellektuellen Milieu.⁴³

Eine Philologie, die ausgeht vom Detail, vom Außergewöhnlichen, von der genauen Beobachtung, kann auf der Grundlage solcher Lese Früchte ein tragfähiges exegetisches Programm entwerfen. Nicht zuletzt der Anspielungsreichtum der innerbiblischen Exegese lässt ja auf Lesetechniken schließen, bei denen derartige Subtilitäten auffielen. Aus der

⁴¹ Vgl. *Gustaf H. Dalman*, Palästinischer Diwan. Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben, Leipzig 1901, 184–218 (besonders Nr. 7 auf S. 193 zur Gestirntapher, vgl. Hld 6,10); *Mark Lidzbarski*, Mandäische Liturgien, Berlin 1920, IX–XII.

⁴² Vgl. Nr. 7 bei *Dalman*, Diwan (wie Anm. 41), 193, mit Hld 6,10 oder Nr. 8, ebd., 205 f., mit Hld 1,13.

⁴³ Vgl. *Michael Sokoloff*: *Joseph Yahalom*, Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity. Critical Edition with Introduction and Commentary, Jerusalem 1999, 260.

trennscharfen Analyse des biblisch-hebräischen Vokabulars nach Stilen, Registern und Schattierungen, die für die semitische Lexikographie insgesamt Neuland erschließt, können bislang unbemerkte, aber doch bewusst angebrachte semantische Feinheiten gewonnen werden. Diese erlauben Durchblicke auf den noch kaum erforschten Sozial- und Bildungshintergrund der Tradenten biblischer Literatur. Zusammen mit verfeinerten Kriterien für die Datierung einzelner Texte aus der Kombination sprachlicher und inhaltlicher Kriterien führt das zu einer präziseren Bestimmung der unmittelbaren intellektuell-kulturellen Kontexte jenseits impressionistischer „altorientalischer“ Vergleiche. Beim Hohelied waren das sicher schriftgelehrte und zugleich literarisch ausgesprochen kreative Kreise; die Hypothese eines Kranzes rustikaler Ständchen gehört genauso zu den Akten gelegt wie die eines ästhetisierenden Religionsersatzes.

5. Die Ambiguität des Hohenliedes als Triebkraft seiner Rezeption

Auf eine kohärente Gesamtinterpretation des Hohenliedes lassen sich Fallbeispiele wie die hier behandelten nicht ausrichten, aber das dürfte seinem schimmernden Zauberlicht ohnehin Unrecht tun. Gerade der überlegte Gebrauch rätselhafter Ausdrücke führt zu der schon von einem maßgeblichen Kenner der Rezeptionsgeschichte wie Friedrich Ohly beobachteten „eigenartigen, vom Autor angelegten oder vom Hörer hineingelegten Schweben zwischen erotischer Offenheit und spiritueller Hintergründigkeit“⁴⁴. Peter Dronke hat zudem gezeigt, wie die mittelalterliche Liebespoesie diese traum-logische Multivalenz von sinnlichen und geistigen Konnotationen des Textes aufgriff.⁴⁵

So erzeugt das Vokabular selber Ambiguitäten, die zumal einen schriftgelehrten Leser auffordern, immer tiefer in den Bedeutungsschichten zu graben. Das gleiche Verlangen, das die alten Ausleger beseelte, mit Hilfe methodischer Durchbildung mehr und mehr verstehen zu wollen, wünsche ich den Studentinnen und Studenten unter Ihnen. Es liegt den drei Dingen zugrunde, zu denen ich Sie heute für die kommenden zwanzig Jahre ermutige: Begeisterung für die Wissenschaft, Freude an einem Leben aus dem Glauben und unverbrüchliche Treue zur kirchlichen Tradition!

Zum Abschluss widme ich diese Überlegungen dem Andenken meiner Eltern, „bis der Tag anbricht und die Schatten weichen“.

⁴⁴ Friedrich Ohly, Zur Gattung des Hohenliedes in der Exegese, in: ders., *Ausgewählte und neue Schriften*, Stuttgart 1995, 95–112, hier 109.

⁴⁵ Vgl. Peter Dronke, *The Song of Songs and Medieval Love-Lyric*, in: Willem Lourdaux; Daniël Verhelst (Hg.), *The Bible and Medieval Culture (Mediaevalia Lovaniensia Series 1/Studia 7)*, Löwen 1979, 236–262.

Most current approaches to the Song of Songs assume that the allegorical interpretation does not belong to the original intention of the text. By contrast, the present contribution argues that a deliberately multicolored choice of vocabulary results from a purposeful ambiguity that explicitly includes the possibility of a non-literal reading. The work is thus accounted for as learned scriptural poetry, not as an arbitrary collection of secular love songs. Several new interpretations of individual passages and terms (1:6 par. 8:11–12; 2:4; 2:17 par. 4:6; 4:12–5:1; 8:6) support this hypothesis.