

„Die verborgene Philosophie offenbar machen“ ...

Potenzielle Anknüpfungspunkte der Canticum-Allegorese in den LXX

I. HINFÜHRUNG

Das Hohelied gilt als „ein altorientalisches, profan zu deutendes Buch, dem nicht aus anderen Teilen des Alten Testaments eine kanongerechte Theologie unterlegt werden darf“¹. Dennoch vermag sich auch eine moderne Auslegung nicht der Tatsache zu entziehen, dass die in Judentum und Christentum jahrhundertlang bevorzugte allegorische Deutung des Hohen Liedes (Hld. bzw. *Ασμα*) bis in die Gegenwart hinein ihre Wirkung entfaltet.

Auch in der Antike war die Allegorese biblischer Texte methodisch umstritten. Im Prolog seiner vier Bücher der Canticum-Homilie (um 390) bestätigt etwa Gregor von Nyssa (von 335/340 bis nach 394) die Notwendigkeit einer solchen Auslegung explizit mit dem Nutzenkalkül (*ὠφέλεια*): Wo eine wörtliche Auslegung unergiebig sei, müsse die Bedeutung der untersuchten Schriftstelle auf andere Weise erforscht werden. Dabei gehe es vorrangig nicht um eine bestimmte gelehrte Methode bzw. deren konkrete Bezeichnung. Ziel des Auslegens sei die Wirkung des inkarnierten Logos, konkret seine Offenbarung des göttlichen Geheimnisses², die sich als „in den Worten verborgene Philosophie“³ erkennen und lebensdienlich machen lässt.

Dass es für die zu entschlüsselnden „Mysterien des Hohenliedes“⁴ beim großen Kapadokier keinerlei historische Anhaltspunkte auf Basis des griechischen Textes geben kann, ist vorausgesetzt. Dennoch soll hier der erkundende Versuch unternommen werden, die Tradition der Canticum-Texte bzw. die griechische Überlieferung auf etwaige Anknüpfungspunkte abzusuchen, an denen sich später noch eine spekulative Auslegung der Texte wie die des Gregor von Nyssa festmachen konnte. Von Bedeutung für die Untersuchung sind (II) zunächst die Texte, die sich auf der Redeebene als redaktionelle Teile erkennen lassen. Wenn überhaupt, dann bieten sie Anknüpfungspunkte eines allegorischen Verständnisses ursprünglich sehr weltlicher Texte. Dazu zählen die in der Auslegung des Textes als die Lyrik ergänzende

¹ H.P. MÜLLER, *Das Hohelied*, ATD 16/2, 4., völlig neubearbeitete Auflage, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1992, S. 4.

² „Es geht Gregor nicht nur um den pastoralen Nutzen, der gelegentlich auch einmal eine allegorische Auslegung erforderlich machen könnte, sondern vielmehr um eine exegetische Grundoption, um den Übergang vom vordergründigen zum tieferen Sinn der Texte, von der konkreten (somatischen) zur geistigen Bedeutungsebene der Schrift“, F. DÜNZL, *Gregor von Nyssa. In Canticum canticorum homiliae I*, FC 16/1, Herder, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, 1994, S. 29f.

³ FC 16/1, Prolog, S. 96,4-5.

⁴ FC 16/1, Homilie I Proömien, S. 116,4.

Glossen, Kommentare, Anmerkungen oder redaktionelle Zufügungen erkannten Bemerkungen⁵. Da die Übersetzung des Hohenliedes ins griechische Buch *Ἀσμα* (*As*) eng ihrer hebräischen Vorlage folgt, und inhaltliche Änderungen sich oft nur aus einer alternativen Leseweise des Konsonantenbestandes ergeben, muss die Suche nach sprachlichen Anknüpfungspunkten eines allegorischen Verständnisses sich (III) auch auf die LXX-Handschriften A und S erstrecken⁶. Dabei wird schnell erkennbar, dass sich in den Codices Alexandrinus (A) und Sinaiticus (in LXX als S bezeichnet) die Mehrzahl der Hinzufügungen mit der präzisierenden Nennung des/der Sprechers/in bzw. der/des Angeredeten⁷ als ἡ νόμωη bzw. ὁ νομῖος verknüpft. Insbesondere an den Begriffen von „Braut“ und „Bräutigam“ kann die Untersuchung ansetzen, zumal die damit gegebene Metaphorik anschlussfähig für allegorische Interpretationen ist⁸. Eine kurze Auswertung (IV) schließt die Untersuchung ab.

II. EINE REDAKTION MIT HANG ZUR ALLEGORIE?

Die Sammlung des Hld. ist, so der gegenwärtige ‚common sense‘ der Exegese, das Ergebnis einer redaktionellen Tätigkeit an den einzelnen Texten. Wie tief diese Redaktion in den Textbestand eingreift, muss sich zeigen. Für Zeit und Ort ihres Wirkens wird das ägyptische-hellenistische Alexandria. Die Rahmenbedingungen einer eigentlich nur dort möglichen und dort auch aktuell notwendigen Aktualisierung älterer Einzeltexte durch ihre Sammlung sind in der Kommentarliteratur zum Hld. sehr farbig beschrieben worden. Zentrale Stichworte für die Mentalität ihrer Zielgruppe sind die hier abbreviaturnhaft gereihten Begriffe und Beschreibungen „begüterte, politisch aber depotenzierte“ Oberschicht; „Verherrlichung einer naturorien-

⁵ Dazu rechne ich u.a. Hld. 1,1.4bβγ.c, 2,7//3,5//8,4, 5,1b.8.16b, 8,6bc.7a, 8,11-12.

⁶ Die Hinzufügungen zum Text (die im Codex Vaticanus B nicht vorkommen) dokumentiert A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes edidit*, verkleinerte Ausgabe in einem Band, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1935, 1979, S. 270f, mangels einer kritischen Edition der Handschriften folgt dieser Auflistung die Textausgabe W. KRAUS, M. KARRER, *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, S. 998-1006. Vgl. eine kritische Sicht auf die Übersetzung, in FC, 16/1, S. 39-47, samt Einschätzung, S. 47, dass „rätselhaft“ oder „widersinnig“ bleibende Stellen, folglich geradezu „nach einer tieferen ... Deutung“ rufen.

⁷ Ab As 1,13 wird für den männlichen Sprecher/Angeredeten in LXX 34x der Neologismus ὁ ἀδελφιδός verwendet. Die weibliche Sprecherin/Angeredete wie auch der männliche Angeredete wird zudem ἡ/ὁ πλησίον genannt, vgl. As 1,9, u.ö. Sie wird zudem als καλή gerühmt, vgl. As 2,10, u.ö.

⁸ Vgl. H. RINGGREN, *Das Hohe Lied, ATD 16*, Tübingen 1962, S. 259, nachdem im AT das Brautmotiv in zweierlei Anwendung geläufig sei: zum Einen „stellen die Propheten das Verhältnis Israels zu seinem Gott als eine Art Ehe dar (z.B. Hos 2, Jer 2,2, Ez 16,8; 23, Jes 54,4ff, 62,4f), zweitens schildern die Weisheitsbücher die Weisheit als Braut (Spr 7,4f, 4,6-8, Sir 14,20-15,8; 51,19ff)“ – freilich ohne dass das Wort dort erscheint, in Sir 15,2 ist wörtlich von einer „Frau von Jungfräulichkeit“ die Rede. Und daneben gibt es freilich noch den alltäglichen Gebrauch und die Wortbedeutung als Schwiegersohn bzw. Schwiegertochter. Zur eschatologischen Prägung von ὁ νομῖος zusammen mit ἡ νόμωη v.a. Ies 61,10, wo die kommende Herrlichkeit darin ihren Ausdruck gewinnt, dass der Sprecher mit Schmuck wie ein Bräutigam und wie eine Braut zugleich gekrönt wurde, sowie Is 62,5, wo die Freude von Bräutigam und Braut den Vergleichspunkt darstellt. Als Gerichtsbild kann Ier 7,34 aber auch die Abwesenheit der Freude von Bräutigams und Braut konstatieren.

tierten Lebensfreude“; dichterische „Wirklichkeitsaneignung, die nichts von allgemeiner Verbindlichkeit hat“; ein triumphierender „Säkularismus der Gegenwart“; dazu eine „vorsichtig verwirklichte Theomorphie (Gottesebenbildlichkeit) des lyrisch verklärten Menschen“; sowie ein „Gefühl eigener Gotthaltigkeit“⁹.

Gehört in dieses Panorama auch ein vertieftes Verständnis der einzelnen Texte durch eine Tätigkeit einer Redaktion mit Hang zur Allegorie? Das würde bedeuten, die Wahrnehmung der durch den Text beschriebenen Wirklichkeit für eine typologische und gegebenenfalls symbolische Bedeutung des Genannten offen zu halten, die einerseits möglichst konkret an die sprachlichen Befunde des Textes anknüpft, und sich andererseits aus der Zusammenstellung der Einzeltexte zur vorliegenden Sammlung erhellen lässt. Ein kurzer Gang durch in Frage kommende Abschnitte des Textes muss für die hier mögliche, etwas holzschnittartige Einschätzung der Fragestellung ausreichen.

As 1,1 – „das dem Salomo gehört“¹⁰

Welchen Grund gäbe es, sich im dritten Jahrhundert redaktionell auf die Autorität des Salomo zu beziehen? Wäre es das Ziel, die folgende Textsammlung nicht nur weisheitlich zu eröffnen und sie zudem autoritativ abzusichern, sondern sie auch im Verständnis der Einzeltexte durch ein Textfeld zu erweitern? Ein Grund einer entsprechenden Dedikation lässt sich freilich auch in Hld. 3,9.11 und 8,11f finden, wo von Salomo im Text ausdrücklich die Rede ist. Wenn man von daher eine Überschrift über ein Werk wie das vorliegende sucht, ist die Figur des biblischen Salomo eine gute Adresse.

Durch die Zuweisung des ganzen Buches wird inhaltlich dessen weisheitliche Vorbildfunktion betont und auf die ganze Sammlung übertragen – nicht unüblich im Kontext redaktioneller Sammlungsprozesse in dieser Zeit. Eine darüber hinausreichende Bedeutungsebene, die durch diese redaktionelle Erweiterung in die Einzeltexte eingespielt wird, ist nicht nachweisbar. Dass spätestens mit der Kanonisierung der Sammlung deren – zwangsweise? – allegorische Deutung einhergegangen ist, kann freilich auch nicht in Abrede stehen¹¹. Zwischen Redaktion und Kanonisierung liegen freilich Jahrhunderte.

⁹ H.P. MÜLLER, *ATD 16/2*, S. 4f.

¹⁰ Zitate jeweils nach SEPTUAGINTA DEUTSCH, Stuttgart 2009. Darin hervorgehobene Worte markieren Veränderungen in LXX im Vergleich zu MT.

¹¹ Vgl. F. OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe 1, Wiesbaden 1958, der die Origenes-Auslegung als maßgeblich für die allegorische Hld.-Interpretation betrachtet. Vgl. zudem RINGGREN, *ATD 16*, S. 259: Früheste Spuren allegorischer Verwendung fänden sich vielleicht in Apc 3,20 (vgl. Hld. 5,2) und IV Esra 5,23-26; in der rabbinischen Literatur werde ein profaner Gebrauch des Textes verworfen, Hld. 3,11 aber als jugendliches Spiel interpretiert.

As 1,4bβγ.c – „Wir wollen jubeln und uns an dir erfreuen, wir wollen deine Brüste mehr lieben als Wein. Aufrichtig/in sexuellem Begehren hat er sich in dich verliebt“

Der redaktionelle Charakter der Versteile ist im Vergleich zu den Sätzen zuvor durch den Wechsel in die 1. Person Plural erkennbar. Zugleich fungiert der Satzsatz des Abschnittes in Anknüpfung an As 1,3c („deshalb haben sich Mädchen in dich verliebt“) inhaltlich als Möglichkeit zur Identifikation mit der Sprechenden bzw. mit dem Anerkennung einer begründeten Liebe. Redaktionelle Anknüpfungstechnik für in As 1,4c die angeschlossene Glosse ist dann das Stichwortanschluss (ἀγαπήσομεν – ἠγάπησέν) und das dort reflektierte Verständnis körperlicher Liebe.

Freilich würde eine allegorische Neuinterpretation des Sehnsuchtsliedes 1,2-4a dadurch nicht befördert, sondern de facto geschwächt. Eine solche hätte an vorher geschilderten Details anknüpfen müssen, um diese dann ins Typische zu heben. Die folgende allgemeine Sentenz, Zustimmung heischend, ist allenfalls generisch, allegorisch ist sie gewiss nicht.

As 2,7//3,5 – „ich beschwör euch ... bei den Mächten und Kräften des Feldes, dass ihr (nicht) weckt und aufweckt die Liebe, bis sie (selbst) will“

As 8,4 – „ich beschwör euch ... bei den Mächten und Kräften des Feldes, warum weckt ihr und warum entfacht ihr die Liebe, bevor sie (selbst) will?“

Die an verschiedene Abschnitte (vgl. auch As 5,8a) steigernd angehängte Beschwörung mahnt zur (Vermeidung der) Fremdstörung der Liebe. Allerdings muss die Verneinung der Störung aus MT in den Text erst eingelesen werden. In den LXX erfolgt die – im Grundsatz justiziablen, hier aber nur den Impetus verstärkende – Beschwörung (ἄρκισα ὑμᾶς¹²) „bei den Mächten“ (ταῖς δυνάμεσιν¹³) „und Kräften“ (ταῖς ἰσχύσεσιν¹⁴) „des Feldes“. An allen ihren Stellen ist diese Bemerkung ein steigernder redaktioneller Kunstgriff, der insgesamt wie ein Kehrsvers wirkt, ohne den Text insgesamt wie ein solcher zu gliedern. Eine tiefere Bedeutung erschließt er als Mahnung mit potenziellem Klugheitscharakter und rechtlicher Bedeutungsschwere nicht. In etwaigen Felddämonen metaphorische oder gar allegorische Anteile zu entdecken, erscheint auch deshalb schwierig, weil die störenden Widergeister hier zu unspezifisch bleiben.

¹² Das Verb unterstreicht zwar eigentlich die rechtliche Verbindlichkeit einer Aussage im Ehe- oder Erbrecht, vgl. etwa Gen 24,37 und 50,5f.16.25 u.ö. In hellenistischen Gebrauch (mit Akkusativ der Person) wird es zur geläufigen Formel in Zauberpapyri, um Dämonen zu bannen; abgeschwächt dient es als feierliche Aufforderung zur Antwort, F. Annen, Art ἄρκιζω, in: EWNT II², Stuttgart, Berlin, Köln, 1981, Sp. 1302f.

¹³ Im AT oft von „Prinzen“, so etwa Am 6,7, Prv 8,3 – sofern hier keine himmlischen Mächte gemeint sind, die gerichtet werden müssen, vgl. Dan 8,10; diese gibt es aber auch in positiver Konnotation, vgl. Ps 102,21^{LXX}.

¹⁴ Vgl. in Gen 4,12 von der Kraft der Erde, in Gen 49,3 von der Kraft des Erstgeborenen, und auch sonst immer von abgeleiteten Kräften, profan auch von solchen, die sich erst in der Auseinandersetzung zeigen. Zur Nähe bzw. Zusammengehörigkeit mit δυνάμεις vgl. später I Kor 15,24.26.

As 1,5, 2,7, 3,5.10.11, 5,8.9a.16b, 6,1, 8,4 – „ihr Töchter Jerusalems“

Angeblich nur „Statisten der lyrischen Szenerie“ und als solche Verkörperung des städtischen Gegensatzes im Vergleich zur ländlichen Idylle des Textes¹⁵, sind die θυγατέρες Ιερουσαλημ¹⁶ eine im Hohenlied regelmäßig wiederkehrende Gruppe, die jeweils nur kollektiv adressiert wird. Ihr Auftreten ist zwar kein Ergebnis redaktioneller Überarbeitung der Sammlung, insofern steht sie hier eigentlich gar nicht zur Untersuchung an. Da den Töchtern die Rolle des Auditoriums zukommt, stehen sie zugleich als geprägte Gruppe für die Hörerinnen und Leserinnen des Gesamtwerkes. In ihnen sollen sich alle angesprochen fühlen, denen das Buch insgesamt eine weisheitliche Mahnung und die Braut womöglich ein Rollenvorbild sein soll.

As 5,1b – „esst, Freunde, und trinkt und werdet trunken, Brüder!“

Die den Abschnitt abschließende Anrede – in sich primär nur die trinkspruchhafte Aufforderung zum hemmungslosen Konsum – pflügt einmal quer durch das vorher ab 4,12 bis 5,1a innovativ aufgebaute, im Grundsatz tatsächlich der Allegorie offene Feld der Metaphern rund um den „Garten“ (κῆπος – vgl. Dtn 11,10 für das verheißene Land; III Bas 20,2 für den Weinberg Nabothais; IV Reg 5,26 für den Bereicherungsversuch des Dieners von Naiman; IV Reg 21,18 für den Begräbnisort des Königs Manasses; Ier 36,28 im Brief an die zum Siedeln aufgeforderten Exulanten – in der Regel scheint es sich dabei um Weingärten gehandelt zu haben). Anhaltspunkte für ein weitergehendes Verständnis des Spruches in 5,1b fehlen in den LXX und ihrer Anrede an „Brüder“, die der MT noch mit der „Liebe“ zu bieten hatte, an der man sich berauschen möge.

Aufgrund der Tatsache, dass hier die einzige Bräutigamsrede des Textes vorliegt, die er nicht allein an seine Braut richtet, würde man, wenn, dann an dieser Stelle einen Anknüpfungspunkt für Metaphorik und Allegorie erwarten. Aber welcher Anknüpfungspunkt sollte ein anempfohlener Rauschgrund sein, zu dem die ἀδελφοί hier angestachelt werden?¹⁷

As 5,8 – „ich beschwör euch ... bei den Mächten und Kräften des Feldes, wenn ihr meinen Geliebten findet, was sollt ihr ihm künden? Dass ich eine Verwundete der Liebe bin“

Die bereits bekannte Beschwörungsformel an die Töchter Jerusalems soll auch als Kur für die Liebeskrankheit dienlich sein. Das Lamento τετραωμένη ἀγάπης („Verwundete der Liebe“), ers-

¹⁵ H.P. MÜLLER, *ATD 16/2*, S. 15.

¹⁶ Die Exegese zu Lk 23,28 betont, diese seien (antithetisch zum Hld.?) gekennzeichnet „einfach nur als klagende Einwohner Jerusalems – mehr nicht“, M. WOLTER, *Das Lukasevangelium, HNT 5*, Tübingen 2008, S. 755. Dennoch vermag die Erwähnung Jerusalems hier zu verwundern; verdankt sie sich der Salomo-Tradition?

¹⁷ Vgl. in I Kor 15,30b wird durch ein Zitat aus Ies 22,13 eine im Blick auf die Zukunft unkluge Maxime kritisiert, die sich inhaltlich an As 5,1 anlehnen lässt: „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sterben wir“.

teres sonst eine verbreitete Klagevokabel über Erschöpfungszustände, ist eine geprägte Redefigur der entsprechenden damals bekannten klassischen Liebesdichtung, ihre Beschwörung stellt ein durchaus konventionelles Material der entsprechenden Literatur dar, insbesondere in Ägypten¹⁸. Insofern ist die Zuweisung der Stelle zur Redaktion ein Hinweis auf die zeitgenössische Verknüpfung der Textgestalt mit entsprechenden bildungsnahen Literaturgattungen der griechisch-hellenistischen Lyrik. Allegorisiert wird die Liebeskrankheit dadurch nicht.

As 5,16b – „das ist mein Geliebter, und das ist mein Liebster“

Der Vers fungiert als sinnvoll zusammenfassender Schluss des Beschreibungsliedes 5,10-16a, der zudem die vorab gestellte Frage in 5,9 beantwortet. So macht seine Stellung den Vers zum redaktionellen Zwischenglied. Hinweise auf neue allegorische Aspekte fehlen, solche finden sich ja auch nicht in dem Neologismus der LXX, die ab As 1,13 den männlichen Dialogpartner ὁ ἀδελφιδός nennt. Neologismen sind gemeinhin grundsätzlich allegorisch unergiebig.

As 8,6b-7a – „denn stark wie der Tod ist die Liebe, unnachgiebig wie der Hades ist die Leidenschaft. Was sie umgibt, ist ein Ring von Feuer, (es sind) ihre Flammen. Viel Wasser wird die Liebe nicht auslöschen und Flüsse werden sie nicht überschwemmen“

Wenn überhaupt, dann findet sich unter allen bisher betrachteten Stellen hier die deutlichste Einladung zur Allegorie des Inhaltes. Antik wurden Liebe, Leidenschaft, Tod und Hades oft personifiziert und typologisiert. In vielen literarisch-religiösen Kontexten wird ihr Antagonismus als Ergebnis einer fatalen Grundentscheidung eines Urmenschen dargestellt. Das Liebeslob aus 8,6bc lädt ebenfalls dazu ein, mehr in der Liebe zu sehen und sie dem Tod, die Leidenschaft dem Hades zu konfrontieren. Die alttestamentliche Forschung erwägt für den MT den Rückbezug auf einen ugaritischen Mythos des Kampfes zwischen Baal und Mot, kennt auch den Verweis auf Hi 28,22 oder gar auf Gen 3¹⁹. Dazu treten in griechisch-hellenistischer Zeit die umfangreichen Traditionsbestände zum Hades²⁰ wie zum (stets vergeblichen, aber deshalb dennoch nie unterlassenen) Versuch der Rückgewinnung der verlorenen Liebsten, mithin also das gesammelte Kore/Persephone-Motivinventar²¹. Womöglich spielt dort dann auch der in 8,6c benannte „Feuerring“ (περίπτερα πυρός – wörtlich „fliegende Feuerfunken“) eine Rolle? Textliche Belege dafür fehlen hier wie in der biblischen Literatur.

¹⁸ H.P. MÜLLER, *ATD 16/2*, S. 25, Anm. 54 und S. 57, Anm. 173.

¹⁹ H.P. MÜLLER, *ATD 16/2*, S. 84-86.

²⁰ Der Begriff des ᾗδης ist freilich in dieser Zeit nur noch literarisch geläufig, J.N. BREMMER, Art. *Hades*, in *DNP 5*, Stuttgart 2003/2012, Sp. 51-53.

²¹ C. SOURVINOU INWOOD, Art. *Persephone, Kore*, *DKP 9*, Stuttgart 2013/2012. Sp. 600-603. „Thesmophoria“, das Fest der Demeter und der Kore, wurde allgemein begangen. Von besonderer Bedeutung sind darin „Ankunftsfeste“ der Gottheit im Hades sowie die Hochzeit mit Hades, die auch als Mysterienkulte begangen wurden.

Ist somit der Verweischarakter des Bildfeldes von 8,6 klar, verbleibt die Metaphorik des Verses doch im Bekannten, eine Allegorie wird ihr nicht zuteil. Das überrascht angesichts der Textvorlage des MT, wo das theophore Element (תַּי) zum Bestand gehört. Die LXX umgeht die Klippe durch die genannte Änderung, deren religiöse Konnotation zu erwägen bleibt, die freilich hinter dem „Feuerring“ nur für Eingeweihte aufscheint.

Mit „viel Wasser“ (ὕδωρ πολὺ) – das Verb σβέννυμι („auslöschen“) wird sonst eher in kultischen Kontexten verwendet, um anzuzeigen, dass das Opferfeuer über Nacht nicht ausgehen darf (vgl. Lev 6,2.5f) – und der Unmöglichkeit der Flüsse, die Liebe zu „überfluten“ (συγκλύσουσιν, ein Neologismus der LXX) knüpft 8,7 an biblische Sprache an, konkret an die Tradition der Schöpfung und deren Zerstörung (Gen 1,2.5.6; vgl. Gen 7,10), an die drohende eschatologische Gefahr (SapSal 5,22) und schließlich an das erwartete göttliche Rettungshandeln (Ies 43,2)²². Damit sind große heilsgeschichtliche Kontexte aufgerufen, in die nun auch die Liebe eingezeichnet wird, freilich ohne dass die Liebe dadurch hypostasiert würde.

Im Kontext des Abschnittes ist vermutlich allenfalls der folgende Versteil 8,7b für redaktionell zu halten, der Gedanke an die Liebe, die allen Reichtum überragt, ist deshalb auch als Glosse interpretiert worden. Sie würde auch als weisheitliche Klugheitsregel taugen.

As 8,11-12 – „ein Weinberg wurde für Salomon angelegt in Beelamon. Er hat seinen Weinberg den Wächtern gegeben, jeder wird einbringen von seiner Frucht tausend Silberstücke. Mein Weinberg ist meiner, von mir. Die tausend (gehören) dir, Salomon, und die zweihundert denen, die seine Frucht bewachen“

Allegorisches Potenzial weist jedenfalls die Weinbergparabel in 8,11f auf. Der „Weinberg“ (ἀμπελών) Salomos ist hier gewiss (wie schon in 1,6d) metaphorisch gemeint. Er ist zugleich Bild für den Leib der Frau und eine alte Erinnerung an die Identifikation von mütterlicher Fruchtbarkeit und Acker. Und er dient als Hinweis auf die Gottesbeziehung seines Besitzers. Im ersten Sinn fungiert der Weinberg in 8,12 als Vergleich der Einträglichkeit. Dass die Liebe und der Leib der Frau dafür erhalten muss, sich entsprechend zu rentieren und dadurch einen gewiss kostendeckenden Eigenanteil von 20 % zu erwirtschaften, macht den Vergleich freilich eher schal.

Eine allegorische Deutung des Weinbergs, etwa auf Israel, liegt freilich von Ies 5,7 her überaus nahe – angespielt ist ja ein Abschnitt, der in Ies 5,1 ebenfalls als Liebeslied (ἄσμα τοῦ

²² Für den MT verweist H.P. MÜLLER, *ATD 16/2*, S. 85, auf den ugaritischen Mythos von Jamm, dem „Herrscher Strom“, zugleich Personifikation des Meeres, „dem auch im Alten Testament etwas Chaotisches anhaftet“.

ἀγαπητοῦ) bezeichnet ist und vom „Geliebten“ (τῷ ἠγαπημένῳ) spricht, der letztlich mit Gott zu identifizieren ist²³.

Das Buch des Hohenliedes bzw. das Buch *Asma* entwickelt in seinem ersten und dann erst wieder in seinen letzten Versen so etwas wie einen echten Drive zur Allegorie. Nachdem mit der Nennung Salomos in 1,1 die Weiche dafür gestellt schien, entbehrt man bei der Musterrung der fraglichen Sätze konkreter Hinweise auf eine allegotische Offenheit der Texte. Solche ergeben sich erst dann explizit, wo im viert- und drittletzten Vers des ganzen Buches in 8,11f wieder Salomo und sein Weinberg aufgerufen wird.

So ist festzuhalten: profunde Hinweise auf allegorische Anknüpfungspunkte sucht man in den redaktionellen Stücken von *Asma* eher vergebens. Dort dominieren Aussagen, die sich am ehesten als weisheitliche Sentenzen ansprechen lassen. Die Last einer wasserdichten und wetterfesten Allegorie und mithin einer These der potenziellen Allegorese des Hld. bzw. von *Asma* durch seine Redaktion vermögen sie gewiss nicht zu tragen. Hingegen haben sich manche einzelnen Verse des Grundbestandes, die sich rund um die redaktionellen Stücke finden lassen, als eher empfänglich für eine allegorische Interpretation erwiesen. Demnach sind die so weltlichen Lieder, Lyrikstücke und Liebesgedichte womöglich nicht so streng immanent zu lesen, wie es in der Forschung zum Hld. zuletzt betont wird.

III. TEXTKRITISCHE ALLEGORESE?

3.1 Hinzufügungen zur Klärung der Dialogstrukturen

Das Material für diesen Teil der Untersuchung scheint umfangreich, lässt sich freilich klar gliedern und damit schnell überblicken²⁴. Neben schlichten Hinzufügungen von „Braut“ bzw. „Bräutigam“ (*As* 1,2a.5a.7a.12b, 2,1a.2a.16a, 5,2c.3a, 7,10b, 8,13a), gegebenenfalls auch kombiniert (1,8a.15a.16a, 2,3a.6a, 3,6a, 5,1a, 6,4a.11a.d, 7,1a, 8,5c), werden weitere Gruppen in den Dialog der Beiden integriert: die „jungen Frauen“ als solche (1,10a, 2,15a), denen die Braut berichtet (1,4c.d, 2,4a.7a, 2,9c, 3,5a), die den Namen der Braut rufen (1,4f); die „Wächter“, zu denen die Braut spricht (3,3b) bzw. die sie fragen (5,9a), der „Vater“, dem sie zuruft (4,16c), die „Gefährten“, denen der Bräutigam zuruft (5,1e, 8,5a), die „Töchter Jerusalems“, die nach dem Bräutigam fragen (5,9a, 6,1a), bzw. die „Töchter und Königinnen“ (6,10a, 7,1c, 8,5a). Das aktive Moment dieser Dialogstruktur ist in umfassenden Maß die

²³ Bemerkenswert ist der reiche Ertrag des Weinbergs, man könnte ihn im reichen Ertrag des ausgestreuten Samens (Mk 4,8) oder im umsichtig-gnädigen Verwalten eines Weingärtners (vgl. etwa Mt 21,33-41) gespiegelt finden – beides im NT mit Bezug auf ἡ βασιλεία.

²⁴ Als Auflistung in SEPTUAGINTA DEUTSCH, Stuttgart 2009, S. 999.

Braut, der Bräutigam hat ja in den Abschnitten jenseits des Gespräches von Braut und Bräutigam hat nur sehr wenige aktive Redeanteile (vgl. den Trinkspruch an die Gefährten in 5,1e), wenn der Bräutigam ansonsten spricht, redet er stets zur Braut ...

Man wird also festhalten, dass die Einfügungen ihre primäre Bedeutung darin haben, eine vorliegende Sammlung von Texten in eine sprachliche Struktur zu fügen, die dadurch als Dialogstruktur gestaltet wird. Damit wird zum einen Klarheit in Hinblick auf die Rolle der Sprecherin- bzw. des Sprechers erzeugt. Zum anderen aber werden neben der Sprechrolle der Braut weitere externe Sprecherinnen und Sprecherrollen aufgewiesen. Besonders durch die weiteren Rollen wird der Text insgesamt als Redegeschehen einer feierlich-festlichen Versammlung rund um die Braut bzw. als deren diskursiver Weg kenntlich.

Womöglich lässt sich so sogar – bei aller Inhomogenität der Hinzufügungen und ihrer vermeintlichen Lückenhaftigkeit in *As* 3,7-4,16 und *As* 7f – ein konkreter Ablauf einer Feier rekonstruieren, der vom Gespräch der Braut mit ihren Freundinnen, deren Reaktion darauf, ihrem Zuruf an die Wärter, die Bitte an den Vater um den Bräutigam, als kurze Intervention rund um ein Klopfen an der Tür des Brautgemaches, dem Diskurs mit den Töchtern (Jerusalem) um einen womöglich abwesenden Bräutigam, wie die abschließende öffentliche Wertschätzung der Braut durch die teilnehmenden hochgestellten Frauen als Ablauf hat. Dabei an konkrete, auch liturgische Hochzeitsvorbereitungen zu denken, die im Diskurs durchgeführt werden, wäre in sich also nicht abwegig und könnten durchaus als ein mögliches Motiv der Einfügung im Codex S angesprochen werden.

3.2 Hinzufügungen zur expliziten Allegorisierung

Nur eine einzige Stelle ist als explizit allegorische Ergänzung zu bezeichnen, weil in ihr ein Name hinzugefügt wird, der das bisherige Sprachgeschehen verlässt und explizit Christus als Bräutigam adressiert. Der im Text dafür vorhandene Anker in *As* 1,7b ist mit ποιμαίνω ein in den LXX bereits in der Vätertradition (für Jakob in Gen 30,31.36; für Joseph in Gen 37,2.13, für Mose in Ex 2,16) verwendetes, unspezifisches Verb, das sich dann auch in der prophetischen Literatur (u.a. Ier 3,15) und in der Weisheitstradition (u.a. Ps 22,1^{LXX}) findet. Unklar bleibt, ob sich die Hinzufügung von χριστον vor *As* 1,7 an die Hinzufügung des Dialogkontextes anknüpft und ihr folgt, oder von Anfang an mit ihr verbunden war. Weil beide Ergänzungen in derselben Handschrift erfolgen, kann auch Letzteres für wahrscheinlich gehalten werden. Damit aber wird klar, dass die voranstehenden Ergänzungen – für die folgenden mag man das ab 1,7 mithören – explizit drauf verzichten, den Bräutigam erneut explizit mit Chris-

tus zu identifizieren. Von einer allgemeinen Allegorisierung durch die umfangreichen Hinzufügungen der Dialogstrukturen wird also nicht die Rede sein können.

Allerdings wird man auch in Rechnung zu stellen haben, dass an dieser Stelle zwar nicht erstmals vom „Bräutigam“ die Rede ist. Schon vorher (vgl. die Hinzufügungen in 1,4c.f) hat die Braut den „jungen Frauen“ von ihm berichtet und haben diese zu ihm hin den Namen der Braut ausgerufen. Aber nun (Hinzufügung 1,7a) kommt es zum ersten Dialog von Braut und Bräutigam, genauer zu seiner Anrede durch die Braut.

Das ursprüngliche „anspruchlose Scherzgespräch“ in Nomadenatmosphäre²⁵ der maretischen Tradition – und weitgehend analog auch des griechischen Textes – mag auf der Spruchebene einer eskapistisch hellenistischen Hirtennostalgie das Wort reden und auf dieser Ebene auch noch mit der Denkmöglichkeit alternativer Pangefahrten spielen. Und durch die ausdrückliche *As*-Einleitung vor 1,7 werden die gegebenen Sprecherrollen der hebräischen Textfassung auch nicht verändert. Durch den erweiternden Hinweis auf Christus kommt allerdings alleine schon durch das Textfeld des Hütens durch Hirten bzw. durch die Metapher vom guten Hirten ein anderer Kontext zur Sprache.

Dass an dieser Stelle der Bräutigam als Christus bezeichnet wird, ist im Ablauf des Textes und sprachlogisch insofern notwendig, soll die Allegorisierung insgesamt überhaupt funktionieren – was wiederum für eine Hinzufügung auf der gleichen Ebene wie die vorgeschaltete Hinzufügung von $\nu\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$ spricht. Freilich geht die Hinzufügung nicht so weit, Christus als folgendes Redesubjekt vorzustellen. Er bleibt der Angeredete und einmalig so Apostrophierte, und er wird in einer Weise angeredet, die den Anschein erweckt, als würde auf ihr keine eigene Betonung liegen. An keiner weiteren Stelle der Hinzufügungen erfolgt eine Explikation dieser Anrede bzw. ein dem entsprechender Eingriff in den überlieferten Text. Durch das Textfeld des Weidens durch den Hirten scheint genug gesagt. So bleibt als Erkenntnis, dass die explizite Nennung von Christus als Bräutigam wie eine Glosse wirkt.

IV. AUSWERTUNG

Das Ergebnis der Untersuchung ist mager. Allegorische Textfelder in den einzelnen Stücken: ja, ein Redaktor mit Hang zu Allegorie: nein. Und mehr noch, durch die Redaktion, die an sich wenig in die Texte und das Textverständnis eingreift, sondern sammelnd wirkt, werden sprachliche Felder, die sich für ein allegorisches Verständnis anbieten, in einem Fall regelrecht aufdrängen (*As* 8,11-12), nicht erweitert, sondern eher geschlossen.

²⁵ H.P. MÜLLER, *ATD* 16/2, S. 16.

Die Übersetzung von Hld. in *As* lässt sich in dieses Bild einzeichnen. Sie ist nicht an einem allegorischen Verständnis des Textes interessiert bzw. befördert ein solches kaum. An einer Stelle nimmt sie ein weit gehendes theophores Element im Text gar zurück (*As* 8,6b-7a), fügt dann aber auch ihrem zeitgenössischen kulturell-religiösen Kontext ein neues Wortfeld ein, indem sie an eben dieser Stelle die Tradition der Hadesfahrt aufnimmt ...

Erst die Redaktion von *As* im Codex Alexandrinus (S) leistet, was man von einer Buchredaktion zu erwarten bereit ist. Ihre Hinzufügungen der Sprechenden samt ihren dezenten Situationsangaben gliedern den Text, geben ihm eine Struktur und bieten eine dadurch erkennbare Abfolge der Szenen. Die Zurückhaltung in Sachen Allegorie teilt diese Redaktion von S mit dem MT-Text und *Asma* trotz ihrer Verwendung der Bildsprache von „Braut“ und Bräutigam“, deren Metaphorik immer mitschwingt. Durch die Hinzufügung und Gliederung des Textes in eine fast schon liturgische Szenerie ist man geneigt, einen entsprechenden Umgang mit dem Text zu vermuten – möglicherweise analog zum „Ankunftsfest“ der Kore/Persephone im Mysterienspiel, wo sie dann mit Hades, der Gottheit der Unterwelt vermählt wird, oder auch in Analogie zu anderen vorhochzeitlichen Mädchenriten dieser Tradition.

Aber nur an einer einzigen Stelle öffnet der (spätere?) christliche Herausgeber des Manuskriptes mit der Hinzufügung von $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ vor *As* 1,7 das Feld, mit der das allegorische Verständnis des Textes schier unaufhaltsam seinen Lauf nimmt. Sicher wäre es zu einer solchen auch ohne diese Hinzufügung gekommen. Was seit der Sammlung der einzelnen Textteile – und im Einzelfall schon in ihnen – bereits angelegt war, wird jetzt – erst jetzt – explizit. Dahinter zurück kommt dann freilich die spätere Auslegung des Textes nicht mehr.

Stefan Koch