

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 74 (2018)
Heft: 2

Artikel: Rühmt die Schöne im Hohelied ihren Geliebten wirklich als "Henna-Traube" in den Weinbergen von Engedi - oder : Liebesgeflüster als Basis der historischen Topographie Palästinas? ; Überlegungen zu Hld 1, 12-14

Autor: Bartelmus, Rüdiger
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877603>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.02.2025

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

Rühmt die Schöne im Hohelied ihren Geliebten wirklich
als «Henna-Traube» in den Weinbergen von Engedi
– oder: Liebesgeflüster als Basis der historischen Topographie
Palästinas?
Überlegungen zu Hld 1,12-14

I. Vorbemerkungen

Luther 2017	Neue Zürcher Bibel	Neue Einheits- übersetzung
12 Solange der König beim <i>Mable war</i> , <i>gab</i> meine Narde ihren Duft.	12 Solange der König bei seiner <i>Tafel weilte</i> , <i>verströmte</i> meine Narde ihren Duft.	12 Bis dorthin , wo der König an seiner <i>Tafel liegt</i> , <i>gibt</i> meine Narde ihren Duft.
13 Mein <i>Freund</i> ist mir ein <i>Büschel</i> Myrrhen, das zwischen meinen Brüsten ruht.	13 Ein Myrrhen <i>beutel</i> ist mir mein <i>Geliebter</i> , er ruht zwischen meinen Brüsten.	13 Ein <i>Beutel</i> Myrrhe ist mir mein <i>Geliebter</i> , der zwischen meinen Brüsten ruht.
14 Mein Freund ist mir eine <i>Traube von Zyperblu- men</i> in den Weingärten von En-Gedi.	14 Eine <i>Hennablüte</i> ist mir mein Geliebter, in den Weinbergen von En-Gedi.	14 Eine <i>Hennablüte</i> ist mein Geliebter mir aus den Weinbergen von En-Gedi.

Wer die Übersetzung von Hld 1,12-14 in den drei offiziellen neuen deutschen Bibelübersetzungen vergleicht, hat vermutlich den Eindruck, die Titelfrage sei nur gestellt, um dem Autor Gelegenheit zu geben, seine Publikationsliste zu erweitern: Die meisten Unterschiede würden wohl gar nicht auffallen, bzw. als stilistische Varianten eingestuft, wären sie nicht durch Kursivdruck hervorgehoben. Und selbst die deutliche Differenz in V. 14 wirkt nicht mehr bedeutsam, wenn man Lexika konsultiert und feststellt, dass mit «Hennablüte» bzw. «Traube von Zypernblumen» auf ein- und dieselbe botanische Spezies angespielt ist.

Die im Folgenden gebotene Interpretation dieses schon tausendfach diskutierten Textes basiert nun aber nicht auf Übersetzungen, sondern auf Texten aus dem Alten Orient, und darüber hinaus auf einigen (methodischen) Vorentscheidungen, die (so weit ich sehen kann) in keinem der zahlreichen Arbeitsbücher zum Umgang mit dem Alten Testament in vergleichbarer Weise behandelt sind. Erstere vor der Behandlung des eigentlichen Themas kurz

vorzustellen, erscheint dem Verfasser der folgenden (inhaltlichen) Ausführungen daher unumgänglich. V.a. drei Punkte sind ihm wichtig:

1) Anders als viele Fachkollegen bin ich der Überzeugung, dass weder der Codex Leningradensis noch der Aleppo-Codex die oft beschworene «Hebraica Veritas» bietet. Wenn man denn überhaupt letzteres – vermutlich dem «sola scriptura» geschuldete, also dogmatisch bedingte – Postulat zum Ausgangspunkt seiner Textauslegung nehmen will, müsste man sich an den «reinen» Konsonantentext halten, den es freilich in «Reinform» auch nicht geben kann: Es gibt nun einmal nur verschiedene alte Handschriften, und diese bieten in vielen Fällen voneinander abweichende Versionen. Was die beiden genannten Codices betrifft, steht hinter ihnen eine Texttradition, die keinesfalls näher an den «Urtext» – eine weitere Chimäre in der Exegese – kommt als die Versionen. Inhaltlich gesehen haben die Masoreten ja nichts anderes gemacht als die Übersetzer des Tanach ins Griechische, Lateinische, Aramäische etc. Sie haben den ihnen vorliegenden Text *interpretiert*: Die Masoreten durch die Beigabe von Vokalzeichen und Akzenten, die eine Lesung entsprechend den religiösen Vorstellungen ihrer Zeit sicherstellte, die Übersetzer durch die Wahl von Begriffen aus ihrer Kultur. Und (das wird häufig übersehen) die Interpretation des Konsonantentextes durch Vokalzeichen erfolgte Jahrhunderte nachdem die alten Übersetzungen entstanden waren; dass erstere den Intentionen der einstigen Autoren näher käme als etwa die der LXX, ist von daher wenig wahrscheinlich. Ausgangspunkt der im Folgenden gebotenen Auslegung von Hld 1,12-14 ist somit «der hebräische Konsonantentext» (Näheres dazu s.o.). Dessen älteste Interpretationen sind mit berücksichtigt – aus pragmatischen Gründen freilich beschränkt auf die griechische und lateinische Übersetzung:

dum esset rex in accubitu suo	Ἔως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει αὐτοῦ,	עד־שהמלך במסבו	1:12
nardus mea dedit odorem suum	νάρδος μου ἔδωκεν ὄσμην αὐτοῦ.	נרדי נתן ריחו	
fasciculus murrae dilectus meus mihi	ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς ἀδελφιδός μου ἐμοί,	צרור המר דודי לי	1:13
inter ubera mea commorabitur	ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου ἀυλισθήσεται	בין שדי ילון	
botrus cypri dilectus meus mihi	βότρυς τῆς κύπρου ἀδελφιδός μου ἐμοί	אשכל הכפר דודי לי	1:14
in vineis Engaddi	ἐν ἀμπελῶσιν Ἐγγαδδι.	בכרמי עין גדי	

2) Es ist satzsaam bekannt, dass Texte, die in reiner Konsonantenschrift aufgeschrieben werden, schon ihrer Natur nach ambig sind. Ganz besonders gilt Letzteres freilich für poetische Texte, unter denen eine Sammlung von Liebesdichtungen, wie sie im Hohelied vorliegt, notwendig noch einmal eine Steigerung der Ambiguität aufweist. Denn generell gilt: «Ambige bzw. polyvalente Aussagen sind essentieller Bestandteil der Sprache der Liebe. Werden derartige Ambiguitäten nicht wahrgenommen, ja werden sie zu Gunsten eines eindeutigen Sinns aufgehoben, liegt ein Verstoß gegen den «Geist» des Textes vor ... Dass die Sprache der Liebe von «eindeutig zweideutigen» Andeutungen lebt, die in ihrer Verklausulierung Außenstehenden oft unverständlich bleiben (sollen/müssen), ist eine Binsenweisheit. In solchen Andeutungen spiegeln sich sexuelle Wünsche und erotische» Phantasien – Phantasien bewegen sich nun aber nur allzu häufig «außerhalb der intersubjektiv darstellbaren bzw. wahrnehmbaren «Realitäten»¹. Assoziativ wird in einer oft nur von den verliebten Partnern in allen Feinheiten dechiffrierbaren Codierung Vorstellung an Vorstellung gereiht. Berücksichtigt man diese Aspekte, ist klar, dass sowohl durch die Vokalisation des Konsonantentextes durch die Masoreten als auch durch die Übersetzungen des Konsonantentextes in Sprachen, die aufgrund des Schriftsystems, in dem die in ihnen formulierten Texte notiert werden, weniger Möglichkeiten zu ambigen Formulierungen aufweisen, notwendig eine Ambiguitätsreduktion erfolgen musste. Und ebenso ist klar, dass man – selbst wenn man u.a. durch einen Vergleich verschiedener Übersetzungen sowie durch die Abwägung verschiedener Möglichkeiten den Text zu vokalisieren, eine ganze Palette von Deutungsmöglichkeiten herausgefunden hat – immer noch vor dem Problem steht, dass man die Geheimsprache von Liebenden nie so decodieren kann, dass alle denkbaren Nuancen erfasst werden. Zudem macht die grosse zeitliche Distanz, die zwischen der Abfassung der Einheiten des Hohelieds und uns liegt, die Interpretation nicht einfacher. Das gilt ganz besonders, wenn man zusätzlich auch noch in Rechnung stellt, dass die soziokulturellen Verhältnisse in Mitteleuropa und die in dem «Nahen» – und doch so fernen – «Osten» nicht identisch sind, und wohl nie gleich werden. Und schliesslich besteht natürlich die Gefahr, dass man eigene sexuelle Wünsche und Phantasien in das im hellenistischen Orient

1 R. Bartelmus: Buchstaben, Pünktchen und Geist in Cant 1,2–4, in: Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums, FS G. Mekenstock, Berlin 2013, 3 -22; 9 (Zitat gekürzt und leicht revidiert).

entstandene Hohelied einträgt, Wünsche und Phantasien, die Gegebenheiten voraussetzen, die dort und damals vielleicht überhaupt nicht denkbar waren. Dass es unbeschadet der Ambiguität der Formulierungen im Hohelied nicht um die Liebe Jahwes zu seinem Volk bzw. um die Liebe Christi zu seiner Kirche geht, steht für mich fest²: Allegorisierende Interpretationen tragen etwas *in den Text ein*, um ihn in einer Richtung zu «vereindeutigen» – ambige Formulierungen spielen dagegen bewusst damit, verschiedene Wahrnehmungs- bzw. Denkmöglichkeiten anzuregen. Und solche Ambiguitäten aufzuzeigen und zu versuchen, diese anschliessend zumindest partiell zu enträtseln, ist die Aufgabe, vor der ein Exeget steht, der dem Hohelied als einem literarischen Produkt der Antike gerecht werden möchte.

3) In jüngerer Zeit wurde unbeschadet des eben angesprochenen Unterschieds verschiedentlich der Versuch unternommen, die frühjüdische bzw. frühchristliche Allegorese, die «geistliche» Lesung des Hohelieds zu reaktivieren³. Diese Vorgehensweise halte ich indes für verfehlt, wird doch – verbrämt mit dem literaturwissenschaftlichen Begriff der «Intertextualität» – das uralte, von der historisch-kritischen Forschung einst als problematisch erkannte theologische Prinzip mehr oder weniger willkürlicher Stichwortassoziationen innerhalb der Bibel und andere – fromme – Assoziationen reaktiviert, um dem Hohelied eine «geistliche» Bedeutung unterstellen zu können. Natürlich ist es legitim, wenn man wie z.B. H.-P. Müller⁴ darauf verweist, dass in Texten aus

- 2 Diese apodiktische Aussage bezieht sich allein auf die historisch-kritisch ausgerichtete Suche nach der/den «ursprünglichen» Aussageintention(en) des Textes. Dass allegorisierende Auslegungen im Rahmen der Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte des Hohelieds lange Zeit die Regel waren und in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen sind, steht auf einem anderen Blatt.
- 3 Ich denke da an etwa die Habilitationsschrift von M. Gerhards: *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*, ABG 35, Leipzig 2010 bzw. die Kommentare von L. Schwienhorst-Schönberger: *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015 bzw. Y. Zakovitch: *Das Hohelied*. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dafna Mach (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien 2004.
- 4 Vgl. z. B. H.-P. Müller: *Das Hohelied (ATD 16/2)*, Göttingen ⁴1992, 19f., wo zu «*dôb*» u.a. auf Jes 5 verwiesen wird. Bemerkenswert ist freilich, dass er nicht beachtet hat, dass dort Jahwe als «*dôb*» Jesajas und nicht Israels erscheint! Israel ist Jahwes «Weinberg» und in der Sachhälfte wird das Bild dahingehend aufgelöst, dass mit Weinberg «das Haus Israel und die *Männer* Judas» gemeint sind. Einen unmittelbaren intertextuellen Bezug bietet allenfalls Ez 16,7. Jerusalem erscheint dort als nackte Frau, als «Gespross des Feldes», und diesem Wesen hat sich Jahwe zugewendet.

den Nebi'im das Verhältnis Jahwes zu Israel als Liebesverhältnis dargestellt wird, aber das heisst nicht, dass das Hohelied mit diesen Texten etwas *unmittelbar* zu tun hat. Derartige Anklänge dienten allerdings wahrscheinlich einst als eine Art «Schutzschild», um das Neue – die Verherrlichung von Liebesbeziehungen ohne institutionelle Absicherung – als legitim erscheinen zu lassen. Meine Wahrnehmung ist: Wenn man überhaupt intertextuelle Bezüge im engeren Sinne aufzeigen kann, bestehen diese darin, dass im Hohelied ältere Texte aus der Tora als eine Art «Negativfolie» für das Neue dienen, das im 3. oder 2. Jh. v.Chr. in Form einer angeblich von Salomo stammenden Sammlung von Liebesgedichten in die frühjüdische Überlieferung eingefügt wurde. Aus meiner Sicht ist das שִׁיר הַשִּׁירִים als ein Lobpreis des ausschliesslich von Gefühlen geleiteten Eros, einer ohne Rücksicht auf religiöse Regeln oder gesellschaftliche Konventionen gelebten Sexualität, Teil des Kanons geworden. Im Hohelied geht es um Eros, nicht um Agape, um amor, nicht um caritas.

An vielen Stellen im Hohelied (im 1. Kapitel z.B. in V. 7.8 und 17) ist etwa vorausgesetzt, dass sich zwei Liebende im Freien treffen und – als (noch?) Unverheiratete – dort ein gemeinsames Lager haben: eine Verhaltensweise, die nach den im Deuteronomium dokumentierten Gesetzen ein todeswürdiges Verbrechen darstellt, zugleich freilich ein textliches Faktum, das zu bestreiten nicht einmal ein gemässigt konservativer katholischer Exeget wie A. Miller⁵ versucht hat, der vom Vaticanum II und dessen befreiender Wirkung auf die katholische Exegese noch nichts wissen konnte: Wer im Hohelied selbst auch nur nach der Andeutung einer Kritik an solchem Verhalten sucht, sucht vergebens.

Dass ich in Bezug auf M. von «gemäßigt konservativ» spreche und hier kurz auf dessen vor 90 Jahren in der Reihe «Die Heilige Schrift des Alten Testamentes» erschienenen Kommentar ausführlicher eingehe, um von dort zu meinem eigentlichen Thema überzuleiten, erklärt sich nicht allein aus dem Umstand, dass M. eine Urheberschaft Salomos ausschliesst und sogar so weit geht, unter Bezug auf P. Haupt⁶ als

5 Ich beziehe mich auf A. Miller: Das Hohe Lied (HSAT VI.3), Bonn 1927. Im Folgenden sind Zitate aus diesem Band im Haupttext des Exkurses mit Zahlen in Klammern ausgewiesen.

6 P. Haupt: Biblische Liebeslieder. Das sogenannte Hohelied Salomos unter steter Berücksichtigung Goethes und Herders im Versmasse der Urschrift verdeutscht und erklärt, Leipzig 1907.

Ort der Entstehung des Hohelieds Damaskus (und nicht Jerusalem) anzunehmen (18f.) – Letzteres eine Hypothese, die ich durchaus für plausibel halte, Ersteres heute Allgemeingut der kritischen Wissenschaft⁷. Bemerkenswert ist der Band m.E. deshalb, weil M. in der ersten Hälfte des 20. Jh.s eine Interpretation gewagt hat, die den Text des Hohelieds nicht entsprechend den moralischen Vorstellungen seiner Zeit bzw. der katholischen Kirche pauschal zu «domestizieren» sucht, sondern ihn in seinem Wortlaut ernst nimmt. Konservativ ist M. insofern, als er meint, bei der literalen Lesung des Textes nicht stehen bleiben zu dürfen, sondern von einem «doppelten Sinn» ausgehen zu müssen: Er unterscheidet den «Literalsinn» als «natürliche Erklärung» von dem «höhern, geistigen, typischen Sinn, auch Realsinn genannt» (7). – Dass ich diese «Sparversion» der Lehre vom «vierfachen Schriftsinn» für problematisch halte, muss wohl nicht weiter betont werden: Im Hohelied einen «höheren» Sinn zu suchen und zu finden liegt mir fern. Aber die von M. angewandte «typische» (typologische) Auslegung des Textes ist in Kombination mit seinen Ausführungen zum «Literalsinn» ehrlicher als platte Allegorese, die den Wortlaut des Textes überhaupt nicht ernst nimmt. Bei M. wird der «höhere» Sinn gewissermassen als Korrektiv aus dem Schatz der kirchlichen Tradition jeweils neben die «natürliche Erklärung» des Textes gestellt und so als Meinung des kirchlichen Lehramts kenntlich gemacht.

Übergeht man die Ausführungen zum «höheren Schriftsinn», kann man als historisch-kritisch bzw. philologisch vorgehender Exeget in M. durchaus einen ernstzunehmenden «Gesprächspartner» sehen: In den der «natürliche(n) Erklärung» gewidmeten Passagen seines Kommentars, die passend zu der oben auf den Seiten platzierten Übersetzung jeweils in der Seitenmitte über den Zeilen zum «höheren, typischen» Sinn zu finden sind, hat M. nämlich keine Scheu, die Aussagen des Textes im Wortsinne ernst zu nehmen, ernster jedenfalls als viele prude protestantische Exegeten oder jüngst L. Schwienhorst-Schönberger, der in seiner Auslegung mit intertextuellen Bezügen gestützte Allegorese pur bietet.

Um deutlich zu machen, dass ich mit letzterer Bemerkung keinen Popanz aufbaue, sei ein kurzer Blick in die «Hinführung» genannte Einleitung zu dem von Schwienhorst-Schönberger⁸ als «Kommentar» (10) bezeichneten Büchlein geworfen: Um seine Interpretation des Hohelieds zu rechtfertigen, zitiert er dort zustimmend E. Zengers Vorwort zum Kommentar von Y. Zakovitch: «Im Horizont der traditionellen jüdischen Lektüre des Hohenliedes gewinnt auch die Diskussion über die Möglichkeit einer allegorischen Deutung dieser Liebeslieder neue Facetten» (14). Wie sich dieses Bekenntnis zu einer methodischen Rolle rückwärts dann in seiner Auslegung der im Folgenden behandelten Stelle Hld 1,12-14 konkret ausgewirkt hat, sei mit einem kurzen Zitat aus dem «Kommentar» illustriert: «Mit dem Geliebten ist hier JHWH

7 Vgl. dazu jüngst A. Fürst / H. Strutwolf: Origenes. Kommentar zum Hohelied, Berlin u.a. 2016, 6.

8 In diesem Absatz beziehen sich die Zahlen in Klammern auf Schwienhorst-Schönberger: Hohelied (Anm. 3).

gemeint. Es wurde bereits darauf hingewiesen (bei der Auslegung von Hld 1,2-4) dass sich die Bezeichnung «mein Geliebter» (*dodi*) im Munde der Frau insgesamt 26-mal findet. Die Zahl sechsundzwanzig ist der Zahlenwert des Gottesnamens JHWH. Damit bestätigt sich die Vermutung: In der Gestalt des Geliebten begegnet der Gott Israels» (52).

Wie anders liest sich demgegenüber M.s Darstellung: «Was die Brt. dort (sc. in 1,2-4) allgemein ausgesprochen, führt sie hier im einzelnen aus, da beide im Freien traut beisammensitzen und der Brtg. ihrem Werben um seine Liebe *entgegenkommt* [Kursivsatz R.B.]. Das *Lager* ist darum das Ruheplätzchen an der Quelle, bzw. im Freien» (29). In diesem Zusammenhang verweist M. dann auch noch ausdrücklich auf die Vulgata, die כּוּסָבִי mit *accubitus* wiedergibt. *Accumbo* hat nun aber nicht nur die Bedeutung «sich zu Tische niederlassen», sondern kann auch «sich zum Beischlafe zu einer Person legen» meinen⁹. M. scheint diesen Aspekt auch registriert zu haben, denn er stellt fest: «Von einem eigentlichen Mahle kann h i e r dem ganzen Zusammenhang nach nicht die Rede sein» (30) – eine wohl nicht zufällig gewählte, aber dezente Andeutung auf das Gemeinte.

«Basis» der zugehörigen «typischen» Umdeutung der Passage ist bei M. eine mir in dieser Form andernorts noch nicht begegnete Annahme: Der Bräutigam muss *Gott* sein, das weibliche Gegenüber ist die «zur Brautschaft berufene *Menschheit*» (28) [Kursivsatz R.B.], und nicht – wie sonst von christlichen Interpreten zumeist unterstellt – die Kirche bzw. die Christenheit. Einen konkreten Grund für diese universalistische Variante der Uminterpretation gibt M. hier nicht an. Blättert man freilich zum Anfang seiner Kommentierung zurück, erkennt man schnell, dass er das Hohelied im «höheren Sinn» als einen Text versteht, der weder konfessionelle noch religiöse Grenzen kennt, sondern die ganze Menschheit im Blick hat. In der Begründung dieser programmatischen Vorentscheidung taucht denn auch das Wort «Kirche» nur einmal (und das auch noch in Anführungszeichen!) auf, stattdessen erscheint zweimal «Menschheit» und einmal «Menschengeschlecht»¹⁰.

Abschliessend an diesen Ausflug in die ältere katholische Exegese noch eine kurze Randbemerkung: Der Umstand, dass sich Gott und die Menschheit gemäss dem

9 Dass bei den von *accumbo* abgeleiteten Nomina im Wörterbuch von Georges entsprechende Begriffe fehlen (vgl. Georges I, 68f.), kann ein Versehen sein, das Fehlen ist aber letztlich ohne Bedeutung: Ein Lexikon kann nicht alle Bedeutungsnuancen im Zusammenhang mit den Derivaten einer Verbalwurzel wiederholen. Dass sich das Bedeutungsspektrum eines Verbums und das der zugehörigen Nomina üblicherweise im Kern nicht wesentlich unterscheiden, ist hinreichend bekannt.

10 Vgl. für die Art der Argumentation das ganze Zitat: «Gottes Liebe zum Menschengeschlecht äußert sich wesentlich in der übernatürlichen Gnadenverbindung Gottes bzw. Christi mit der Menschheit in der «Kirche»; vgl. Eph. c. 1-3. So schildert uns denn das erste Lied in der höhern Deutung die Berufung der Menschheit zu dieser Gnadenverbindung»; Miller: Das Hohe Lied (Anm. 4), 23. Unabhängig von einem konkreten Text war M. auf das Problem bereits zuvor ausführlicher eingegangen (11).

«Literalsinn» ausgerechnet im Freien, ja an einer «Quelle» in einer pikanten Situation getroffen hätten, scheint M. nicht weiter irritiert zu haben. Ja, er hat wohl kaum zufällig das Stichwort «Quelle» aus dem Ortsnamen Engedi in die Erklärung von V. 12 eingetragen. Zufall oder nicht: M. wusste zweifellos, dass das Wort «Quelle» (in der Variante מַעְיָן) auch in Hld 4,12.15 in einem vergleichbaren eindeutig erotischen Zusammenhang verwendet wird!

Zurück zu meiner Sicht der Dinge: Es ist unübersehbar, dass das in Hld 1,12ff. geschilderte Verhalten in krassem Widerspruch zu den in einer Stammesgesellschaft entwickelten und in der Tora festgeschriebenen moralischen Vorstellungen steht. Offenbar lag den jüdischen Gelehrten, die das Hohelied mittels der Zuweisung des Textes an Salomo als Autor zu einem Pseudepigraph machten – zu einem Pseudepigraph, das freilich anders als andere Pseudepigraphen als heiliger Text in das später als Tanach bezeichnete Konvolut eingefügt wurde – daran, Passagen wie Dtn 22,13ff. oder andere in der Tora enthaltene archaische Regeln zum Umgang mit dem Phänomen der Sexualität mittels eines Korrektivs aus der Feder eines von den konservativen religiösen Autoritäten anerkannten Autors zu relativieren¹¹. Dazu hatten die Gelehrten angesichts der Bedingungen in dem neuen kulturellen Umfeld allen Grund: Dank der Berührung der Judenheit mit der griechischen Welt, in der formale Logik ebenso zu Hause war wie ein (relativ) freier Umgang mit der Erotik, mussten im hellenistischen Judentum Eros bzw. Sexualität notwendig neu als Schöpfungsgaben «entdeckt» und auch aktuell gelebt werden. Und diese Erkenntnis und die daraus folgende Änderung der Moral musste irgendwo in den «heiligen» Schriften abgesichert werden. Die Aussage von Gen 1,31, dass die ganze Schöpfung «sehr gut» gewesen sei, hätte von Kritikern andernfalls als schlicht falsch desavouiert werden können, wenn Eros bzw. Sexualität – Basisphänomene des Humanum – weiterhin generell als etwas Verwerfliches oder Gefährliches eingestuft worden wären, als etwas Problematisches, mit dem man nur gelehrt von rigiden Restriktionen legitim umgehen kann.

Meine These, dass das Hohelied in das Corpus der heiligen Schriften eingereiht wurde, um durch einen Verweis auf elementare (also in der Schöpfung an-

11 Dass in der Tora festgeschriebene Überzeugungen bzw. Prinzipien in anderen Teilen des Tanach (ja selbst innerhalb der Tora) relativiert bzw. korrigiert werden, ist sattsam bekannt: Erinnert sei z.B. an den Brief Jeremias an die Gola (Jer 29,4-7). (Er wird freilich bereits in den unmittelbar folgenden Versen wieder relativiert). Die Wahrnehmung derartiger Widersprüche war gewissermaßen das «πρῶτον κινῶν» der historisch-kritischen Forschung.

gelegte) Tatsachen eine Kehrtwende in der theologischen Bewertung des Eros zumindest zu ermöglichen, bestätigt denn auch das – vermutlich ursprünglich als Schlusswort der Sammlung¹² formulierte – Statement: «Wahrlich, stark wie der Tod ist Liebe, unwiderstehlich wie der Tod ist Leidenschaft. Ihre Glutten sind Feuerglutten, eine Jah-Flamme. (Selbst) viele Wasser können (daher) Liebe nicht auslöschen; und Ströme sie nicht ertränken» (Hld 8,6b-7a). Selbst wenn das יה- am Ende der Fügung שְׁלֵה־בַת־יְהוָה nur eine verstärkende Partikel (und nicht der Gottesname in abgekürzter Form) sein sollte¹³, zielt dieses Statement – das eigentliche «Hohelied der Liebe» – unmissverständlich darauf, dem Eros die Rolle zuzubilligen, die im römischen Kulturkreis u.a. Vergil mit dem (in umgekehrter Wortstellung) später zu einer Art Sprichwort gewordenen Satz «omnia vincit amor»¹⁴ zum Ausdruck gebracht hat.

II. Hld 1,12-14 im Kontext des Hohelieds

Die Vorüberlegungen enthielten nur gelegentlich kursorische Randbemerkungen zu Hld 1,12-14. Im Folgenden geht es endlich um den Text selbst – zunächst darum, die Einbettung der Verse in den weiteren Kontext des Hohelieds genauer anzusehen: Das Stichwort מֶלֶךְ «König» am Beginn der Rede der Frau in 1,12 signalisiert zusammen mit der Angabe des Orts, an dem sich der König befindet, dass hier eine neue Einheit beginnen muss. Im vorausgehenden Abschnitt 1,9-11 war der Sprecher nicht König Salomo (was freilich lange Zeit – nicht nur für F. Delitzsch¹⁵ – noch eine «allgemein anerkannte» Tatsache war), sondern der Liebhaber der Schönen. Wie ich an anderer Stelle aufgezeigt habe, gibt die kurze Passage 1,9-11 eine Szene wieder, in der dieser seiner Geliebten Schmuckstücke schenkt, ihr dabei Komplimente macht und zugleich weiteren Schmuck in Aussicht stellt.¹⁶

12 Was danach noch in Hld 8,(7b?) 8-14 folgt, sind stilistisch-inhaltlich zum dem Rest des Büchleins kaum passende Textfragmente, die wahrscheinlich erst später angefügt wurden.

13 In Bezug auf diese Frage habe ich noch keine definitive Lösung gefunden; vieles spricht dafür, dass der Autor dieses Statements bewusst eine ambige Formulierung gewählt hat.

14 Publius Vergilius Varo, Bucolica, Ecloga X, 69 (zitiert nach: <http://www.gottwein.de/Lat/verg/ecl10.php>, zuletzt aufgerufen am 27.03.2018).

15 F. Delitzsch: Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments: Hohelied und Kohelet (BC IV/4), Leipzig 1875, 32. Der früher viel beachtete Kommentar wird im Folgenden im Haupttext nach Nennung des Namens Delitzsch mit Seitenzahlen in Klammern zitiert.

16 R. Bartelmus: Ist die Sprache der Liebe international oder ist sie eine verschlüssel-

In 1,12 spricht nun aber auf alle Fälle eine Frau, und sie spricht von «dem König», der offenbar gar nicht anwesend ist. Wie in 1,4 handelt es sich bei dem Lexem מֶלֶךְ auch hier aller Wahrscheinlichkeit nach um ein Code-Wort für den Geliebten. Zur Erklärung der Verwendung des Stichworts «König» den viel strapazierten, aber eigentlich nur in Bezug auf Koh 1,12ff. angemessenen Begriff «Königstravestie» zu verwenden, erschiene mir fragwürdig¹⁷. Es ist nun einmal ein Unterschied, ob sich jemand selbst als König stilisiert oder ob jemand von einer anderen Person figurativ als (sein/ihr) König bezeichnet wird¹⁸. Dass mit מֶלֶךְ der König Salomo gemeint sein könnte, ist (wie oben erwähnt) eine die «Salomonisierung» des Hohelieds voraussetzende Fehldeutung, die v.a. in der älteren Literatur verfochten wird. Dort (und in neueren konservativen Interpretationen) wird unterstellt, dass bereits in 1,9 der Sprecher Salomo sein muss; dementsprechend wird nicht mit einem neuen Abschnitt ab 1,12 gerechnet. – Eine ausführlichere Beschäftigung mit dieser längst überholten Sichtweise kann ich mir bzw. dem Leser wohl ersparen.

Unklar ist bzw. bleibt hier, wer der Adressat der Rede der Frau ist. Als *unmittelbare* Reaktion auf die vom Liebhaber überreichten bzw. in Aussicht gestellten Geschenke, kann man 1,12-14 m.E. schwerlich verstehen – es ist nun einmal eine völlig andere Situation vorausgesetzt¹⁹. Zudem ist es alles andere als naheliegend, dass der Adressat der auf 1,9-11 folgenden Schilderung der Geliebte sein könnte, da von diesem hier in der 3. Person die Rede ist, Suffixe

te, zur intimen Verständigung zweier Liebender entwickelte Sprache? Überlegungen zu Komplimenten eines Liebenden an seine Angebetete, die im Alten Testament bzw. im Tenakh in Form eines kurzen Gedichts überliefert sind (Hld 1,9-11), in: H. Rechenmacher (Hg.): In Memoriam Wolfgang Richter (ATSAT 100), St. Ottilien 2016, 7-31. Die erstgenannten Schmuckstücke sind m.E. mindestens so viel wert bzw. so schön wie der Schmuck einer Stute im Wagencorps des Pharaos, die weiteren werden ebenso wertvoll – vielleicht sogar wertvoller sein.

- 17 Auch Müller: Hohelied (Anm. 4), 18 gebraucht diesen Terminus nur in Bezug auf 1,4 und 9-11. Zitate aus diesem Kommentar werden im Haupttext nach Nennung des Namens Müller mit Seitenzahlen in Klammern ausgewiesen.
- 18 Vgl. generell dazu T. Krüger: Kohelet (BK XIX Sonderband), Neukirchen 2000, 31. Eine Art «Kontrafaktur» einer Königstravestie bietet Joh 19,12.
- 19 Anders etwa W. Rudolph: Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder (KAT XVII/1-3), Gütersloh 1982, 126f., der Hld 1,9-17 unter der Überschrift «Freude aneinander» als «drei dreizeilige Strophen» eines Liedes deutet. Zitate aus diesem Kommentar werden im Folgenden im Haupttext nach Nennung des Namens Rudolph mit Seitenzahlen in Klammern ausgewiesen.

der 2. Person fehlen und – ganz anders als etwa im Falle von 1,2-4 – auch keine «Anrede»²⁰, sondern eine Beschreibung vorliegt. Einen Wechsel von der 3. Person zur 2. Person (oder gar in den Imperativ bzw. Kohortativ) wie es in 1,2-4, dem ersten Abschnitt des Hoheliedes der Fall ist, sucht man in 1,12-14 jedenfalls vergeblich. Auch die Freundinnen, die «Töchter Jerusalems», kommen als Adressatinnen kaum in Frage – diese werden ansonsten explizit angesprochen. Da in V. 13-14 über das Verhältnis zum Geliebten reflektiert wird, könnte es sich somit um so etwas wie ein Selbstgespräch der Schönen handeln.

Kaum klar zu beantworten ist ausserdem die Frage, bis zu welchem Vers die in V. 12 beginnende Szene reicht; sie wird in der neueren Literatur unterschiedlich beantwortet. Ich erwähne nur einige Vorschläge: Keel und Müller etwa trennen V.12 von 13-14: Keel (67) nennt V. 12 ein «kleine(s) Lied»; V. 13-14 dagegen ein «Beschreibungslied» (68). Müller (18) spricht demgegenüber in Bezug auf V. 12 von einem «versprengte(n) Fragment aus einem verlorengegangenen Liede»; V. 13-14 klassifiziert er (ohne eine Zufügung) nur als ein «Fragment». G. Gerleman²¹ wiederum sieht V. 12-14 als Einheit und «selbständiges Lied», in dem es um den «Wohlgeruch des Geliebten» geht. Diese inhaltliche Zusammenfassung in G.s Themenangabe verwundert indes insofern, als V. 12 von dem Narden-Duft handelt, den die Sprecherin verströmt, und als es auch in V. 13-14 nicht um den realen Wohlgeruch des Geliebten geht. Müller (19) spricht – ohne Gerleman direkt zu korrigieren – in diesem Zusammenhang zu Recht davon, dass sich die VV. 13-14 «reziprok» auf V. 12 beziehen.

Was indes die Abgrenzung zum Folgenden betrifft sind sich die zuletzt genannten kritischen Kommentare weitgehend einig: In V. 15 beginnt eine neue Einheit. Man kann die Dinge aber auch etwas anders sehen: Formal gesehen

20 Was O. Keel: *Das Hohelied* (ZBK.AT 18), Zürich ²1992, 68 dazu bewogen hat, in V. 13 dennoch von einer «Anrede» zu sprechen, und dies unbeschadet dessen, dass er 1,13-14 als «Beschreibungslied» einstuft, ist mir rätselhaft. Zitate aus diesem Kommentar sind im Folgenden im Haupttext nach Nennung des Namens Keel mit Seitenangaben in Klammern ausgewiesen.

21 G. Gerleman: *Ruth. Das Hohelied* (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965, 109. Zitate aus diesem Kommentar sind im Folgenden im Haupttext nach Nennung des Namens Gerleman mit Seitenangaben in Klammern ausgewiesen. – Eine Auseinandersetzung mit Interpretationen, die mit längeren Einheiten rechnen, ist hier aus Raumgründen nicht möglich. Als markantes jüngeres Beispiel für diese Sichtweise sei immerhin J.C. Exum: *Song of Songs. A Commentary*, OTL Louisville/Kentucky 2005, 97-119 erwähnt, die 1,5-2,7 als einen «Dialog above Love» sieht.

spricht zweifellos alles für einen Abschluss der Szene am Ende von V. 14. In V. 12-14 beschreibt die Schöne (erzählt die Schöne von) Duft-(?)Stoffe(n), die im erotischen Zusammensein mit ihrem Geliebten (מֶלֶךְ, מֶלֶךְ) eine wichtige Rolle spielen: die Narde real, Myrrhenbündel und «Hennatraube» imaginativ. In V. 15 setzt dagegen ein kurzer *Dialog zwischen den Liebenden* ein, in dem zunächst in korrespondierenden Worten jeweils die Schönheit des Partners hervorgehoben wird. Sachlich gesehen passen die VV. 12-14 aber durchaus zum Folgenden, zumal in V. 17 dann wieder ein gemeinsames Liebeslager eine Rolle spielt. V. 12 und 17 bilden somit so etwas wie die Eckpunkte einer chiasmisch angelegten Einheit – der Sprung von den in VV. 12-14 angesprochenen erotisch relevanten, meist als olfaktorisch eingestuften Elementen zu den erotisch ebenso wichtigen optischen Aspekten in V. 15 und 16 macht durchaus Sinn. D.h. zumindest redaktionell sind die Passagen geschickt hinter einander gestellt worden.

III. Beobachtungen zu Lexemen bzw. Fügungen in Hld 1,12

Nun zu lexikalischen Einzelheiten: שֶׁ-עַד ist eine schwierig zu deutende Kombination der Präposition עַד mit dem polyvalenten שֶׁ. עַד wird sowohl örtlich wie auch zeitlich gebraucht und שֶׁ ist nicht nur ein Äquivalent für das hebräische Relativpronomen אֲשֶׁר, sondern kann auch als Konjunktion («dass»; «weil» etc.) verwendet sein²² – die Ambiguität ist hier lexikalisch gegeben, man könnte somit schlicht von Polysemie sprechen. Man muss daher den Kontext berücksichtigen, um eine Lösung zu finden, d.h. das Lexem מוֹסֵב in die Überlegungen einbeziehen.

Unter den von mir eingesehenen Kommentaren findet sich immerhin einer, in dem die Polysemie von שֶׁ-עַד ernst genommen ist, nämlich der von Keel (67f.): K. bietet zwei Übersetzungen, entscheidet sich aber letztlich mit dem Argument, dass man sonst eine «Korrektur des Verbs (Partizip statt Perfekt)» vornehmen müsse, für die (auch in der neuen Einheitsübersetzung gebotene) lokale Variante. Das ist nicht nur nach meiner Prämisse, allein der Konsonantentext sei zu interpretieren, wenig überzeugend: Die Vulgata hat jedenfalls kein Problem damit, trotz der temporalen Lösung («dum») mit Perfekt zu übersetzen. – In Bezug auf מוֹסֵב hat sich K. dafür entschieden, dem

22 Vgl. HAHAT 1304 bzw. HALAT 1271.

Vorschlag von HALAT 571 zu folgen²³. Dort wird für מִסָּב as Übersetzung «Tafelrunde» angeboten²⁴. Dass er bzw. die Herausgeber des Lexikons davon ausgehen, hinter dem Stichwort «König» könne sich Salomo verbergen, ist kaum anzunehmen. Von daher ist man verwundert, dass z.St. der Begriff «Tafelrunde» vorgeschlagen wird, der eine höfische Atmosphäre vermuten lässt – erweckt er doch Assoziationen an die Sage von König Artus und seiner Tafelrunde. Dies würde in jedem Fall in die Irre führen – im Kontext des Hohelieds, in dem es um die Beziehung zweier Liebender geht, wirkt diese Übersetzung geradezu absurd. Dass in Zusammenhang von Texten, deren Szenerie meist die freie Natur ist, eine Tafelrunde eine Rolle spielen könnte, liegt ohnehin fern. Das hatte schon Miller gesehen, letztlich aber auch Keel selbst (67). Er stellt (vielleicht daher) die temporale Variante neben seiner Deutung von עֶרְוָה als die «übliche» vor und ergänzt, «der mit ‹Tafelrunde› übersetzte Ausdruck» werde dann «als Bild für ein erotisch bestimmtes Zusammensein verstanden»²⁵. K.s unmittelbar anschließender Verweis auf Hld 2,4 – «er hat mich ins Weinhaus gebracht, sein Feldzeichen über mir ist ‹Liebe›» – passt zur Bestätigung des letzteren Aspekts, nicht aber zu dem von K. bevorzugten Verständnis von Hld 1,12. Denn folgt man seiner Argumentation, befindet sich der König ja in einem Kreis, der «die Spitze der Gesellschaft darstellt» (67), und die Schöne muss offenbar viel teures Nardenöl aufwenden, um den König auf sich aufmerksam zu machen und aus der Tafelrunde zu sich zu

23 HAHAT erschien erst 2005, bietet aber 700f. die gleiche Lösung. Das Lexem wird von סָּב abgeleitet

24 In HAHAT 701 wird daneben unter Bezug auf Müller auch «Kreis», «Gelage» genannt. HALAT bietet zwar in Fettdruck den Begriff «Tafelrunde», schlägt aber für Hld 1,12 unter Bezug auf Rudolph (127) eine Konjekture zu מִסָּבִי («um mich») vor, was zwar in die richtige Richtung gedacht, aber m.W. in keiner Handschrift belegt ist.

25 Kein anderer der mir bekannten Kommentare, in denen die Stelle «als Bild für ein erotisch bestimmtes Zusammensein» verstanden wird, bietet in der Übersetzung «Tafelrunde»; Müller (Anm. 4), 19 etwa übersetzt מִסָּב mit «Gelage». – Gerhards: Hohelied (Anm. 3), 335 übersetzt zwar mit «Festmahl», denkt dann aber doch (ebd. Anm. 40) an eine Tafelrunde und kommt [nach einem Schwenk zur Lösung von Rudolph (Anm. 19), 126 und E. Würthwein: Das Hohelied, in: E. Würthwein / K. Galling / O. Plöger: Die fünf Megilloth (HAT 1/18), Tübingen 1969, 41, die übersetzen: «So lange der König um mich ist»] von da zu dem überraschenden Schluss, dass letztlich alles eins ist: «Eine inhaltliche Abweichung von der vorgeschlagenen Übersetzung ist damit kaum verbunden, da mit ‹Tafelrunde› nichts anderes gemeint sein kann als die Zweisamkeit der Liebenden».

locken²⁶. Um dies klar zu artikulieren, hätte K. שֶׁרֶעֶר freilich besser mit «bis dass» übersetzt.

Damit zurück zur Frage nach der Semantik von מִסֵּב, die m.E. den Schlüssel zur Lösung der Frage enthält: In den erwähnten Lexika findet sich immerhin am Rande die Bemerkung, dass im Mittelhebräischen das Lexem מִסֵּב für «Polster» bzw. «Gelage» steht, also weniger spezifisch verwendet wird. Für letztere Übersetzung haben sich u.a. Graetz²⁷ und Müller (18), aber auch Zakovitch²⁸ entschieden, jeweils mit anderen Gründen. Müller plädiert in seiner Erläuterung dafür, das «Stichwort Gelage» ähnlich wie «Weinberg» in 1,6 ambig, also als Codewort für Handlungen im sexuellen Bereich zu verstehen; konkret spricht er von einer «Doppelbedeutung». – Die LXX (ἀνακλίσις), Vulg. (accubitus) und M.H. Pope²⁹ («couch») haben das Lexem demgegenüber im Sinn von «Bett, Lager, Diwan» o.ä. interpretiert, also einen unschwer ambig zu verstehenden Terminus gewählt, damit aber zugleich angedeutet, dass es um einen sexuellen Akt geht. Nach M. Jastrow versteht auch der Midrasch Cant. Rabba das Lexem so, nämlich als «couch». Am Rande merkt er an, das Wort werde von den Rabbinen auch verschleiernd für eine «fette» oder «magere» Frau gebraucht³⁰. Von

- 26 Sollte die von Keel (Anm. 20), 87 bevorzugte lokale Deutung von שֶׁרֶעֶר zutreffen, würde sich im Kern nicht allzu viel ändern: Sie verströmt Nardenduft, um den bei einer Tafelrunde verweilenden Geliebten sexuell anzuregen und so aus dem Kreis seiner Zechgenossen zu lösen. – Obwohl K. kurz auf die Pflanze «Narde» eingeht und auch deren Wirkung als Aphrodisiakum erwähnt, hat er eine vergleichbare, den Wortlaut ernst nehmende Deutung nicht gewählt, sondern – vielleicht unter dem Druck des Trends, man müsse das Hohelied «intertextuell» lesen – formuliert: «Die junge Frau behauptet also, der Ruf ihrer Attraktivität (ihres Sexappeals) sei bis zum König gedrungen (vgl. die Höflinge, die dem Pharao von der Schönheit Saras erzählten)! Diese Assoziation passt weder mit dem Textverlauf bis dahin noch mit dem später folgenden, den Sachverhalt treffenden Satz K.s zusammen: «Dabei braucht der König nicht ernster genommen werden als in 1,2-4».
- 27 H. Graetz: Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied übersetzt und kritisch erläutert, Breslau 1885, 134.
- 28 Zakovitch: Das Hohelied (Anm 3), 129.
- 29 M.H. Pope: Song of Songs (AB 7C), Garden City/N.Y. 1977, 292.347. Zitate aus diesem Kommentar werden im Folgenden im Haupttext nach Nennung des Namens Pope mit Seitenangaben in Klammern ausgewiesen.
- 30 So M. Jastrow: A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, with an index of scriptural quotations, New York u.a. 1903, 803: «dining couch ... (an obscene disguise for a fat or a lean woman) ... – Cant R. to 1,12 ... on his couch»; ähnlich schon J. Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. 3, Leipzig 1883, 163: «lascive Redensarten; Einer fragte

daher bietet sich als Übersetzung für **נִסְבָּ** in diesem Kontext «Liege», «Diwan» an, da man als Mitteleuropäer des 21. Jhs. von da aus – jedenfalls leichter als von dem Begriff «Gelage» aus – eher die Ambiguität des gewählten Terminus versteht, der im späteren Hebräisch letztlich sogar für eine Frau stehen kann. Will man verdeutlichend übersetzen, kann man den (heute freilich kaum mehr gebrauchten) Terminus «Beilager» verwenden³¹.

Damit zu den folgenden Versen: In V. 12 ging es real um die Wirkung von Narde auf den Geliebten. Danach wechselt die Schöne die sprachliche bzw. pragmatische Ebene und stellt zunächst fest, dass sie ihrerseits angesichts ihres Geliebten kein Parfüm braucht: Er hat auf sie ganz ohne den Einsatz von zusätzlichen Mitteln die stimulierende Wirkung eines gebräuchlichen Aphrodisiakums, das andere Frauen als Mittel zur Steigerung ihrer Libido einsetzen: «Ein Bündel Myrrhe ist mein Geliebter für mich»: Die körperliche Nähe des Geliebten, der zwischen ihren Brüsten ruht, genauer: zu schlafen *pfl egt* (das *yiqtol* **יִלֵּן** dient wohl zum Ausdruck eines generellen Sachverhalts), ersetzt bei der Sprecherin das von Frauen im Orient häufig genutzte Aphrodisiakum Myrrhe, das üblicherweise in einem Beutel zwischen den Brüsten verwahrt wird³². Kurz:

den Andern ... worauf speistest du heute, auf einem weiten Sofa oder auf einem schmalen Sofa? d.h. wohntest du einem starken oder einem magern Weibe bei?». Anders indes der theologische Gebrauch: Nach Rabbi Elieser u.a. ist bei Gott **בְּנִסְבּוֹ** mit **בְּרִקְיָה** gleichzusetzen; vgl. S. Dunsky: *Medresh Rabba Shir Ha-Shirim*, 129 (zitiert nach Steven Spielberg Digital Yiddish Library No. 01751) bzw. A. Wünsche: *Bibliotheca Rabbinica*. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Sechste Lieferung: *Der Midrasch Schir Ha-Schirim*, Leipzig 1880, 44. Er übersetzt u.a. «in seinem himmlischen Sitze», aber auch «in seinem himmlischen Kreise».

- 31 Auch Rudolph (Anm. 19), 127 hat erkannt, dass man vom Wortlaut her an eine Liebesszene denken könnte, unterstellt aber, dass eine «Anspielung(en) auf den Geschlechtsgenuß» «hier noch verfrüht» wäre, und emendiert daher: «Während der König «um mich» ist». De facto war Rudolph auf dem richtigen Wege, ging diesen aber nicht konsequent zu Ende – er war nun einmal kein «Achtundsechziger», sondern ein «Kind» des Kaiserreichs. Es geht tatsächlich um eine «Bettszene» (oder zumindest um die Vorbereitung einer solchen, wenn man **עַד־שָׁ** lokal deutet): So lange der Geliebte mit ihr auf seinem Lager [auf ihr als seinem Lager?] ruht(e), verströmt(e) die Schöne Nardenduft, d.h. den erotisch anregenden Geruch eines kostbaren Parfümöls, um den Liebesgenuß des Geliebten zu erhöhen bzw. zu verlängern.
- 32 Wenn Keel (Anm. 20), 70 neben einem Hinweis auf den erotisierenden Effekt darauf verweist, dass «die Lage zwischen den Brüsten den Amulettcharakter des Bedeutungsspenders» verrate, hat er in puncto Ambiguität m.E. ein Stück zu weit «um die (theologische) Ecke» gedacht.

Die Schöne sinniert in den Versen 1,12 und 13 unabhängig von einem Gegenüber über die Wirkung von Parfümölen bzw. Duftstoffen im Liebesspiel. Dass ein blosser Vergleich vorliege, wie einige Kommentatoren unterstellen, ist angesichts der Fügung mit ל̄ ausgeschlossen³³.

So einfach, wie V. 13 zu verstehen ist, so grosse Schwierigkeiten bietet ihm gegenüber der folgende V. 14, dies unbeschadet der Tatsache, dass er augenscheinlich in striktem Parallelismus membrorum zu ersterem ausformuliert ist – eine Tatsache, die in der Regel eigentlich die Deutung einer Fügung erleichtert:

צָרוּר הַמֶּרֶר | דּוּדֵי לִי – בֵּין שְׂדֵי יַלְדָּן
אֲשַׁכַּל הַכֶּפֶר | דּוּדֵי לִי – בְּכַרְמֵי עֵין גִּדְי

Der erste Teil der Fügung, eingeleitet durch die Worte אֲשַׁכַּל הַכֶּפֶר, wird gemeinhin mit: «eine ‹Henna-› / ‹Cyper(n)traube› ist mein Geliebter für mich» übersetzt³⁴. Dieses botanische Objekt ergibt aber im Zusammenhang mit der zweiten Hälfte der Fügung keinen rechten Sinn, jedenfalls wenn man Letztere in der Vokalisation der Masoreten liest (בְּכַרְמֵי עֵין גִּדְי) und somit «in den Weinbergen (-gärten) von Engedi» übersetzt, was in diesem Fall auch exakt der Deutung der Fügung in der LXX, Vulgata und anderen alten und neuen Übersetzungen entspräche. An letzterer Einschätzung würde sich allenfalls et-

33 So etwa E.I. Magnus: Kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes Salomo's, Halle 1842, 57: «Doch der Myrrhe im Busen / Ist gleich mein Geliebter»; G. Krinetzki: Hoheslied. Die neue Echterbibel, Würzburg 1980, 10: «Mein Geliebter ruht wie ein Beutel mit Myrrhe an meiner Brust». Entsprechend dem Konzept der NEB ist im Kommentar freilich als Text die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel. Gesamtausgabe, Stuttgart 1980 zitiert. Krinetzki kann für diese Fehlübersetzung, die übrigens auch in der «Neue(n) Einheitsübersetzung» beibehalten wurde, somit nicht verantwortlich gemacht werden.

34 Nach HALAT 471 meint die Fügung den «Blütenstand e. Strauches m. aufwärts gerichteten Traubem» – botanisch gesehen eine seltsame Behauptung (Näheres dazu s.u. Anm. 37), aber auch im Blick auf die Rede der Schönen in 1,14 ein wenig erhellender Vorschlag. HAHAT 108 bietet «Traube des Hennastrauchs», eine Formulierung, die in dieser Form freilich wohl kaum als Übersetzungsvorschlag für einen Kommentar zum Hohelied gedacht bzw. verwendbar ist. Botanisch gesehen müsste es – wenn es denn um Hennablüten geht – richtiger heissen «Rispe». Müller (Anm. 4), 19 spricht – das Problem umgehend – einfach von «Hennastrauch». Seine Begründung, er habe «ein Hennastrauch» statt «eine Traube des Hennastrauchs» gewählt, «weil der Kontext ein Maskulinum erfordert» (ebd. Anm. 29), überzeugt indes nicht.

was ändern, wenn man mit POPE (292) und einigen älteren Autoren³⁵ כָּרֶם einfach nur mit «gardens» / «Gärten» übersetzt, ein Verfahren, das man – v.a. im Kontext des Hohelieds – freilich als einen «semantischen Rosstäuschertrick» bezeichnen müsste: Es gibt wenige Lexeme, deren Bedeutung so eindeutig gesichert ist, wie es bei כָּרֶם der Fall ist³⁶. Aufs Erste überzeugend, da «nahtlos» in den Textkontext passend, in dem es um «Düfte» geht, und überdies durch den Parallelismus Membrorum bestätigt, wäre demgegenüber allerdings die Annahme von Pope u.a., «Hennatraube» etc. stehe figurativ für das bereits in der Antike aus den Blüten des Hennastrauches gewonnene wohlriechende Öl, das von Frauen im Orient bis heute oft in Form von Hennapaste zur Reduktion von Schweissgeruch eingesetzt wird³⁷; mehr dazu später. Der Versuch, das semantische Problem damit zu entschärfen, dass man – ?in freier Applikation

- 35 Herder verwendete den Sg.: «Engeddi-Garten». (Zitiert nach der im Internet zugänglichen Fassung ohne Seitenangaben: J.G. Herder: Lieder der Liebe, Sämtliche Werke. Band VIII, Hildesheim 1967. Repr. der Ausgabe Berlin 1892). Von Gärten sprechen u.a. Graetz (Anm. 27), 135; E. Reuss: Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert, Bd. V, Die hebräische Poesie. Der Psalter, die Klagelieder und das Hohelied, Braunschweig 1893, 258; Haupt (Anm. 6), 10; M. Thilo: Das Hohelied, neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921, 16. Magnus (Anm. 33), 57 spricht allgemeiner von «Gefilden».
- 36 Vgl. dazu nur HAHAT 571; dort wird zwar ganz am Rande auch die Bedeutung «Obstgarten» erwähnt, aber Hennasträucher (-bäume) sind nun einmal auch keine Obstbäume. Dass der Terminus im Hohelied figurativ als Bezeichnung für den primären weiblichen Geschlechtsbereich verwendet wird, ist kein Widerspruch zum oben Gesagten. Diese Verwendung hängt mit hoher Wahrscheinlichkeit damit zusammen, dass es bildliche Bezüge gibt; vgl. dazu die Fotografie in R. Bartelmus, Von jungfräulichen Huris zu «pflückreifen Trauben» (C. Luxenberg) oder: Vom myrrhegetränkten Venushügel (Hld 4,6) zur Kirche als Braut Gottes. Überlegungen zur Möglichkeit einer theologischen Lesung des Hohelieds – ausgehend vom Phänomen der Polyvalenz semitischer Lexeme, in: «Sieben Augen auf einem Stein» (Sach 3,9), FS Ina Willi-Plein, Neukirchen 2007, 21-41; 39.
- 37 Pope (Anm. 29), 352 erläutert: אֲשַׁכֵּל bezeichnet «regular» ... «the cluster of grapes», hier wie in 7,8 gehe es aber um ein Büschel (bunch), hier also von Henna (*lawsonia alba/inermis*): «Its bluish-yellow flowers grow so thick that they resemble a bunch of grapes». In diesem Zusammenhang verweist er deutlich auf die olfaktorische Qualität des aus den Blüten gewonnenen Öls; ähnlich argumentiert auch Keel (Anm. 20), 70. Was P. übersehen hat, ist die Tatsache, dass es in 7,8 auch um einen Fruchtstand geht, nämlich – botanisch korrekt – um «Büschel (Trauben) von Datteln», nicht um Blütenolden. Das verbindende Element ist die Menge der verbundenen, herabhängenden (!) Früchte. Bezeichnenderweise fehlt an den beiden Stellen, in denen das (nur im Hohelied belegte) Lexem כָּפַר eindeutig im Sinne von Henna verwendet ist (4,13; 7,12), das hier dem הכֹּפֶר vorangestellte אֲשַׁכֵּל. Zudem erscheint es an beiden angegebenen Stellen im Plural. Zu weiteren Überlegungen dazu s.u. Abschnitt V.

des deutschen Satzes «Lasst Blumen sprechen»? – mit «(Henna-) Blüten» oder gar mit «Paradiesblume» übersetzt, führt auch nicht weiter³⁸. Zum einen heisst אשכל nun einmal nicht Blüte (auch nicht Blüten*doldel*), zum anderen ist damit die Frage nicht beantwortet, was Hennasträucher bzw. -bäume in Weingärten zu suchen haben: Ist von Weingärten die Rede, erwartet man – wenn im Kontext אשכל erscheint – ohnehin, dass es im weiteren Kontext um Weintrauben geht. Das Problem wird auch nicht gelöst, wenn man das ך vor כרם mit «aus» wiedergibt – eine Übersetzung, die seit der akribischen Untersuchung E. Jenni zu den hebräischen Präpositionen obsolet geworden ist³⁹, die aber (nicht erst seit Delitzschs einflussreichem Kommentar) immer wieder in der Literatur begegnet⁴⁰.

Um das semantische Problem von botanischen Gesichtspunkten her zu verdeutlichen: Hennasträucher bzw. -bäume und Rebstöcke gedeihen nicht an gemeinsamen Standorten; ihre Ansprüche an Boden, Bewässerung und andere Standortfaktoren sind unterschiedlich. Beide Pflanzenarten zusammen anzusiedeln wäre ausserdem kontraproduktiv: Im Schatten von Hennasträuchern bzw. -bäumen würden Rebstöcke schwerlich gedeihen und süsse Trauben hervorbringen.⁴¹ Im Orient zog bzw. zieht man Rebstöcke ja normalerweise so, dass sie sich am Boden ausbreiten können, damit neben der Sonne auch die Wärme des (sandigen) Bodens mitwirkt, um möglichst süsse Trauben zu gewinnen⁴²; dass die Trauben bei dieser Form des Anbaus unter Umständen ver-

38 Letztere Variante bietet W. Stärk: Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes) übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen (SAT 3/1), Göttingen 1911, 268. Von Blüten – freilich Palmenblüten – ging schon Herder (Anm. 35) aus; mehr dazu s.u. Herder folgten u.a. Magnus (Anm. 33), 66f., Haupt (Anm. 6), 11, Rudolph (Anm. 19), 126, und die sog. Einheitsübersetzung, die im Kommentar von G. Krinetzki (Anm. 33) abgedruckt ist.

39 Vgl. E. Jenni: Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 186: «b mit Appellativ für Land / Gebiet / Feld / Garten / Wüste» bezeichnet eindeutig die Lokalisation, nicht aber die (figurative) Dislokation.

40 So Delitzsch (Anm. 15), 32, ebenso bereits Herder (Anm. 35), Magnus (Anm. 33), 57, und nach Delitzsch viele Kommentatoren, darunter selbst Rudolph (Anm. 19), 127, und Keel (Anm. 20), 68. R. hat die Fragwürdigkeit dieser Wiedergabe immerhin erkannt und erklärt sie als Notbehelf «zur Vermeidung des Mißverständnisses, daß in den W. von E.» zu לִי ך־ ך־ ך־ gehöre». Auch Pope (Anm. 29), 292, übersetzt: «A cluster of cypress is my love to me, *from* the gardens of En Gedi» [Kursivsatz R.B.].

41 Hennasträucher erreichen angeblich Höhen von bis zu 8m, Pope (Anm. 29), 352, gibt als Höhe 8-10 «feet» an, Keel (Anm. 20), 70, spricht von «drei Metern»

41 Vgl. dazu das in Anm. 36 erwähnte Bild aus der FS I. Willi-Plein, das übrigens auch in

faulen könnten, ist angesichts des trockenen Klimas praktisch ausgeschlossen. Auch im Blick auf den Wasserbedarf beider Pflanzenarten spricht wenig dafür, dass man in Weingärten zugleich Hennasträucher angepflanzt hätte. Fakt ist: In der extrem ariden Gegend von Engedi konnten und können bis heute zwar Hennasträucher gedeihen, zumindest in unmittelbarer Nähe zu den beiden grossen Wadis, dem heutigen Nahal Arugot und dem Nahal David. Geeignete Flächen für Weinberge bzw. -gärten fehlen dagegen: Das liegt vor allem daran, dass Weinstöcke mehr Wasser als Hennasträucher benötigen⁴³. Theoretisch könnten Weinstöcke in der Antike zwar gewissermassen als Rabatten entlang den beiden Wasserläufen von Engedi angepflanzt worden sein, aber angesichts eines solchen artfremden Umgangs mit Weinpflanzen würde wohl niemand auf den Gedanken kommen, von Weingärten bzw. Weinbergen zu sprechen. Und wenn doch: Solche mickrige Weinpflanzungen in einem Bild anzusprechen, das dazu dient, die Vorzüge eines Geliebten zu schildern, würde das Gegenteil dessen bewirken, was man ausdrücken will. Allerdings steht im Fokus des Bildes ohnehin nicht der Weingarten (כַּרְם ist im Hohelied ein Code-Wort für die weibliche Genitalzone, allenfalls für die Frau, keinesfalls für den Mann!), sondern nach gängiger Deutung eine «Hennatraube» (vielleicht auch eine «Weintraube»), und Erstere würde – wenn sie denn überhaupt in einem Weingarten vorkäme – dort gewissermassen wie ein «Unkraut» wirken.

Wenn es heute in dem vermittels aufwändiger künstlicher Bewässerung als botanischer Garten angelegten Nationalpark in Engedi mit seinen rund 1000 Pflanzenarten auch Weinstöcke geben sollte (was ich nur vermuten kann, da ich den Park nie gesehen habe), ist dadurch die eben gemachte Feststellung nicht widerlegt, denn in der Antike gab es in der Wüste am Rande des Toten Meeres schwerlich vergleichbare Bewässerungsanlagen, und daher mit hoher Wahrscheinlichkeit auch keine Weinberge bzw. -gärten. Selbst Müller, der אֲשַׁל הַכַּפֹּר mit «Hennastrauch» übersetzt und in Bezug auf die folgende Formulierung – nicht anders als der Autor – davon ausgeht, dass כַּרְם hier me-

der Datenbank KiBiDaNO zugänglich ist (<http://www.uni-kiel.de/kibidano/content/below/index.xml>); ID dort: kibidano_kibpic_00016346. Dort sind unter Suchbegriffen wie «Weinberg», «Weinstöcke», «Weinfelder» weitere Bilder zu finden, die diese Form des Weinbaus belegen.

43 Die Bewässerung von Weinbergen wird in der Önologie ausführlich diskutiert – neuerdings arbeitet man mit Vorrichtungen, aus denen Wasser bei Bedarf tropfenweise den Pflanzen zugeführt wird

taphorisch für die weibliche Genitalzone verwendet ist, der also gar nicht über die Möglichkeit von Weinbau unter Hennasträuchern in der Wüste reflektieren müsste, nimmt auf die traditionelle Übersetzung Bezug. Er formuliert von daher: «Mit einem mittelmäßigen Weinberg will sich die Sprecherin allerdings nicht *vergleichen* [Kursivsatz R.B.], es müssen schon die Weingärten der wegen ihrer Schönheit und Fruchtbarkeit berühmten Oase En-Gedi am Westufer des Toten Meeres sein» (20). Eine Quelle für diese pauschale Aussage gibt er nicht an. Zudem hat er nicht beachtet, dass seine Deutung eigentlich nur dann aufgeht, wenn man den Terminus כרם doppelt verwendet: Einmal im Singular als *pars pro toto* für die Geliebte, und einmal in Bezug auf die Ortslage im Plural. Dass der postulierte «Vergleich» – es handelt sich indes um eine Aussage über die *Wirkung* des Geliebten auf die Schöne! – zudem insofern hinken würde, als die Verwendung des Plurals nicht passt, weil die Schöne schwerlich über mehrere Genitalzonen verfügt, ist Müller, dem sonst penibel auf philologische und sachliche Genauigkeit achtenden Exegeten, seltsamerweise nicht aufgefallen.

IV. Weinberge in Engedi?

Wie ist es zu erklären, dass selbst ein so hervorragender Exeget wie H.-P. Müller bei der Deutung der Stelle gewissermassen auf halbem Wege stehen geblieben ist? Wie so oft gilt auch hier die Regel: Eine einmal für plausibel erklärte Behauptung wird so lange wiederholt, dass sie am Ende auch die kritischsten Geister nicht mehr hinterfragen. Einflussreich war da zunächst vermutlich der bereits mehrfach erwähnte Hohelied-Kommentar von Delitzsch. D. hatte dort – bibelgläubig wie er war – aus Koh 2,4 gefolgert, dass Salomo «auf den Bergterrassen (sic!) des an der Westseite des Todten Meeres gelegenen 'Êngedi» (37) Weingärten angelegt habe⁴⁴. Andere Belege dafür erwähnt er nicht, dass

44 Gemessen an dem, was (noch) ältere Kommentatoren zu Engedi geschrieben hatten, war diese Aussage freilich ein echter Fortschritt. Nach H. Ewald: *Das Hohelied Salomo's* übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, Göttingen 1826,2 war Engedi, die Heimatstadt von Sulamit eine «Landstadt nicht weit von Bethlehem», und J.C.C. Döpke: *Philologisch-kritischer Kommentar zum Hohen Liede Salomo's*, Leipzig 1829, 87 erklärte gar: «Plin. V,17 nennt die Stadt Engaddum ... Sie lag in der Wüste Juda (Jos 15,62), und zwar am Todten Meere, wie aus Ezech. 47,10 hervorgeht. Dies ist von neuern Reisenden bestätigt, welche etwa in der Mitte des westlichen Ufers einen kleinen Vadi, der noch denselben Namen, Aindschiddi, führt, von Hebron herunterkommt und mit dem Kedron parallel fließt, gefunden haben. Das Thal dieses Vadi ist also wahrscheinlich das Thal Eschkol bei Hebron, wo von alten Zeiten bis jetzt vorzüglicher Wein wächst. Num 13,23-24» [Kursivsatz in den

Kohelet nicht auf Salomo zurückgehen könnte, war für ihn undenkbar. In der kritischen Forschung wurde diese These naturgemäss nicht mit der erwähnten Begründung wiederholt, wohl aber hielt man an dem Faktum fest, passte es doch nur zu gut in das in 2 Kön gezeichnete Bild von Salomo, und die Königsbücher wurden noch lange als zuverlässige Quellen für die Geschichte Israels angesehen. Weiter vertieft wurde die These der Existenz von Weinbergen in Engedi wohl durch den RE-Artikel «Engadi» von I. Benzinger, bezog sich der doch (vermeintlich) auf zuverlässig recherchierte Quellen. B. schreibt darin u.a.: «Josephus preist die Fruchtbarkeit des Orts ... ebenso rühmen Plinius (n.h. V 17) seine Palmen, Eusebios und Hieronymus den Balsam *und* die Weinberge (a.a.O., vgl. auch Epit. Paulae XII)» [Kursivsatz R.B.]⁴⁵. Was die angeführten Belege aus dem Onomastikon des Eusebius für Balsamsträucher *und* Weinberge in Engedi betrifft, hatte freilich P. Thomsen in einer – von Benzinger übrigens als «gediegen» eingestuft, aber offenbar nicht allzu gründlich gelesenen – Dissertation lakonisch Folgendes festgestellt: «Über Fauna und Flora des Landes sucht man bei Eus. vergeblich nach irgendwelchen Nachrichten. Die Bemerkung ... daß τὸ ὄποβάλαμον von Engaddi komme», stammt «aus Cant. 1,14»⁴⁶. Das Stichwort «Weingarten» bzw. das griechische Äquivalent ἀμπελών sucht man bei Thomson hingegen vergeblich, und dies nicht zufällig: Die Behauptung, dass Eusebius die Weingärten in Engedi gerühmt habe, ist nämlich *schlicht falsch*.

Zitaten R.B.].

45 I. Benzinger: Art. Engadi, RE V,2, 2562.

46 P. Thomsen: Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius, ZDPV 26 (1903) 97-188; 153.

<p>Eusebius: Ἐγγάδδι (Jos 15,62) φυλῆς Ἰούδα. ἐνθα ἐκρύπτετο Δα(υὶ) δ ἐπὶ τῆς ἐρήμου τῆς ἐν τῷ αὐλῶνι Ἰεριχοῦς.</p> <p>καὶ νῦν ἐστὶ κώμη μεγίστη Ἰουδαίων Ἐγγάδδι παρακειμένη τῇ νεκρᾷ θαλάσσει. ὅθεν τὸ ὀποβάλαμον.</p> <p>κεῖται καὶ ἀνωτέρω Γάδδι.</p>	<p>Hieronymus: Engaddi in tribu Iudae, ubi absconditus est Dauid in solitudine, quae est in Aulone Ierichus, hoc est in regione illa campestri, de qua supra diximus. uocatur autem usque hodie uicus pergrandis Iudaeorum Engaddi iuxta mare mortuum, unde et opobalsamum uenit, quas uineas Engaddi Salomon nun- cupat.</p>
--	--

«Weinberge erwähnt nur Hieronymus in seiner «Übersetzung» des Onomas-
tikon ins Lateinische»⁴⁷. Der letzte Halbsatz in der Version von Hieronymus
ist schwer zu deuten, aber die Behauptung in der RE belegt er in keinem Fall.
Es könnte vielleicht gemeint sein: «woher (auch/unter anderem) der Balsam
kommt, (die) Weinberge, die Salomo Engaddi nennt» oder: «... was Salomo
die Weinberge von Engaddi nennt»⁴⁸. In Bezug auf die Bewertung des Zitats
gilt das Gleiche, was Thomson, dessen Dissertation nur Eusebius zum Thema
hatte, vom ὀποβάλαμον gesagt hat, nämlich dass diese Aussage nichts mit Fak-

47 Zitat nach St. Timm: Eusebius. Werke. Dritter Band. Erster Teil, Das Onomastikon der
biblischen Ortsnamen. Kritische Neuausgabe des griechischen Textes mit der lateinischen
Fassung des Hieronymus, Berlin/Boston 2017, 107*f. S.a. ebd. 108, App. 2-3: Timm sieht
in dem Satz – zu Recht – eine «Anspielung auf Cant 1,14» als Quelle. S.a. E. Klostermann,
Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, Berlin 1904, 87,19f. «Nuncupo» bedeutet
nach Georges II, 1223-24 «erwähnen, nennen». Die Bedeutung «rühmen» hat Benzinger
offenbar aus Hld 1,14 erschlossen und Eusebius (qua Hieronymus) unterstellt.

48 Zur Konstruktion des für Nicht-Latinisten ohne Zusatzklärung kaum verständlichen
Satzes des Hieronymus: Es besteht schon im klass. Latein die Möglichkeit, dass das Be-
zugswort zu dem Relativpronomen nicht *vor* dem Relativpronomen steht, sondern unmit-
telbar *hinter* dem Relativpronomen im Relativsatz selbst. Relativpronomen und Bezug-
swort stimmen dann in Genus, Numerus und Kasus überein, was hier der Fall ist: das
Bezugswort ist *vineas*, das an das Relativpronomen *quas* in Genus, Numerus und Kasus
angeglichen worden ist. Wenn man das Bezugswort aus dem Relativsatz löst ergibt sich: *vi-
neae, quas Engaddi Salomon nuncupat*. (Diesen Hinweis verdanke ich Frau Susanne Brodersen,
Studienrätin am Erasmus-Grasser-Gymnasium München).

ten zu tun hat, sondern aus Cant. 1,14 stammt: Nicht anders als für Eusebius galt natürlich auch für Hieronymus Salomo als der Autor des Hohelieds und des Predigers; von der Topographie Palästinas hatte er allenfalls rudimentäre Kenntnisse. Benzinger hat nun aber Eusebius offenbar überhaupt nicht und Hieronymus nur ungenau gelesen: Beide sprechen von Engaddi (nur mit vagen lokalen Angaben) als einer Region (einem Ort?) im Stamme Juda, wo sich David in der Wüste versteckte, und der im *Tale von Jericho* gelegen war⁴⁹. Von Engedi als einem «Dorf» (κώμη) spricht Eusebius in seinem zweiten Satz nur in Bezug auf die Gegenwart: Und jetzt gibt es (existiert) ein sehr grosses (das größte?) Dorf in Judäa (namens) Engaddi, das *neben dem Toten Meer* liegt [Kursivsatz R.B.]. Und von diesem sagt er, dass von dort (der Saft des) Balsam (-baums) komme. Oberhalb davon liege noch «Gaddi». Dank der Verbreitung der ungenauen Recherchen Benzingers, die ihrerseits wiederum nicht auf Ortskenntnis, sondern partiell auf dem AT beruhen, durch einen Artikel in Pauly-Wissowas renommierter Realencyclopädie war die falsche Information unglücklicherweise nicht mehr zu bremsen und wurde ungeprüft weiter tradiert.

Dazu noch drei Ergänzungen: 1) Selbst Origenes, der nicht daran gezweifelt hat, dass der überlieferte Text des Hohelieds auf Salomo zurückgeht, stellte bei seiner «Erklärung des Buchstabens» (d.h. Wortsinns) der Stelle fest, dass En-Gedi «eine Landschaft des Landes Judäa ist, «wo nicht so sehr Weinstöcke als vielmehr Balsamstauden wachsen»⁵⁰. Nach ihm hat freilich Salomo – vom Geist beseelt – das Hohelied in Form eines Dramas als Hochzeitslied verfasst und er hat es «wie eine Braut, die im Begriff steht zu heiraten und gegenüber ihrem Bräutigam, das heißt dem Wort Gottes, in himmlischer Liebe erglüht», gesungen⁵¹. Unbeschadet dieses Basistheorems hat Origenes – ähnlich

49 Nach W. Pape: Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 3. Aufl., Bd. I, Repr. Graz 1954, 394 meint οὐλὼν: «1) jede vertiefte Gegend zwischen Bergen, Schlucht, Thal ... eine von Bergen eingeschlossene Ebene ... 2) Graben, Kanal, Wasserleitung».

50 So die Übersetzung der einschlägigen Stelle (Cant. Comm. II, 11,2) bei Fürst / Strutwolf: Origenes (Anm. 7), 289. Auch St. Timm (Anm. 45), 107 App. A. verweist auf diese Stelle und zitiert sie nach einer älteren Ausgabe als «Comm. in Cant. II 170»: «*Engaddum* autem *ager* terrae Iudae est non tantum vineis quantum balsamis florens» [Kursivsatz R.B.]. Ob «ager» mit «Landschaft» sachgerecht übersetzt ist, sei dahingestellt.

51 So eine (gekürzte) Wiedergabe der Übersetzung bei Fürst / Strutwolf: Origenes (Anm. 7), 57. Im Original heisst es (ebd. 56): 1,1. Epithalamium libellus hic, id est nuptiale carmen, dramatis in modum mihi uidetur a Solomone conscriptus, quem cecinit instar nubentis sponsae et erga sponsum suum, qui est Sermo Dei, caelesti amore flagrantis.

wie die kritische Forschung – erkennt, dass «der Ausdruck ‹Traube Zyperns› etwas Zweideutiges an sich» hat (wörtlich: «habet aliquid ambiguum»), da (so formuliert er) «sowohl eine blühende Weintraube Zyprus genannt wird wie es außerdem auch eine bestimmte Sorte von Strauch gibt, die Zyprus heißt, die ihrerseits eine blühende Frucht trägt, die nach Art einer blühenden Traube hervorgebracht wird»⁵². Diese Wahrnehmung wird von Origenes aber nicht ausgewertet, er beugt sich vielmehr dem vom Geist inspirierten, also natürlich irrumslosen Text: «Da ja die Weinberge von En-Gedi erwähnt sind, ... scheint sich das Wort eher auf die Frucht des Weinstocks zu beziehen»⁵³.

2) Plinius (Nat. hist. V, 15, 73), der antike Autor, dessen Werk dem Hohelied zeitlich wohl am nächsten steht, weiss überhaupt nichts von Weinbergen in Engedi. Er spricht nur von Palmen: «Unterhalb von ihnen (sc. den Essenern) lag die Stadt Engada, die zweite nach Hierosolyma hinsichtlich der Fruchtbarkeit und wegen der Palmenhaine, jetzt ist sie ebenfalls ein Schutthaufen. Darauf folgt die Festung Masada auf einem Felsen, selbst auch nicht weit vom Asphaltsee. Und bis hierher reicht Iudäa»⁵⁴.

Dass ich auf Plinius und dessen Angaben zu Engedi verweise, liegt nicht nur daran, dass seine Darstellung eine der stärksten Stützen für meine These darstellt: Auch einer der bereits erwähnten Autoren – Herder – hat das offenkundige semantische Problem von Hld 1,14 damit gelöst, dass er אשכל הכפר mit «Palmenknöspchen» wiedergibt und dann folgendermassen kommentiert: «Endlich, (und das dritte Bild vollendet Alles) *er* ist ihr die junge Blüthentraube aus dem Palmenhayne zu Engeddi, nach dem Sinne Oriens das schönste Bilde der Belebung, Frucht und Fülle. Es ist nemlich bekannt, daß der weibliche Palmbaum mit einem Büschel männlicher Blumen bestreuet und belebt wird; oder man nimmt die männliche Blüthensproße, ehe sie ausbricht, und verhüllet sie in die kleinen Zweige der weiblichen Blume. In diesem Zustande heißt

52 Fürst / Strutwolf: Origenes (Anm. 7), 289.

53 Ebd. 289/288: «Sed uidetur magis ad fructum uitis sermo respicere, quoniamquidem uinearum Engaddi facta memoria est».

54 C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch V, Geographie: Afrika und Asien, herausgegeben und übersetzt von Gerhard Winkler in Zusammenarbeit mit Roderich König, München 1993, 59. Wer den genauen Wortlaut überprüfen möchte, findet das lat. Original in der zitierten zweisprachigen Ausgabe der Sammlung Tusculum jeweils gegenüber auf der vorausgehenden linken Seite.

die Palmenblüthe Kopher»⁵⁵. Zu dieser Deutung kann Herder eigentlich nur über die Lektüre der erwähnten Stelle aus Plinius gekommen sein. Nebenbei bemerkt: Dass Herders Übersetzung in dezenter Form das andeutet, was ich etwas deutlicher vertrete, ist schwerlich zu überlesen.

3) Unbeschadet all der Probleme, Weinberge in Engedi nachzuweisen, hat selbst Pope (354) auf die von den meisten Kommentatoren pauschal erwähnte, vor dem Plinius-Zitat erwähnte Stelle Bezug genommen – er immerhin ohne die Aussage fälschlich Eusebius zuzuschreiben: «Jerome mentions the balsam and viticulture». Welche Funktion diese Bemerkung hat, erschliesst sich dem Leser nicht, denn Pope rechnet gar nicht damit, dass es hier um Weinberge gehe: Im Anschluss an Graetz, Reuss und Haupt übersetzt er ja (wie erwähnt): «From the *gardens*». Er hätte sich also gar nicht um einen Beleg für die angeblich in Engedi vorhandenen Weinberge kümmern müssen. – Auch archäologische Untersuchungen der Israelis haben offenbar nichts Diesbezügliches herausgefunden. Andernfalls hätte Pope (354), der in seinem Kommentar über Grabungen unter B. Mazar in den sechziger Jahren berichtet, dieses Faktum sicher hervorgehoben. Was Mazar gefunden und dokumentiert hat, sind Gegenstände, die auf eine florierende Parfümindustrie verweisen⁵⁶. Dass auch die bibelgläubigsten israelischen Archäologen keine Funde in Bezug auf Weinkeltern o.ä. gemacht haben, vermute ich nur – dies allerdings mit guten Gründen, nämlich via «argumentum e silentio»: Wären in Engedi Terrassen von Weinbergen identifiziert oder Keltern ausgegraben worden, wären diesbezügliche Informationen längst in alle Welt hinausposaunt worden und zudem in neuere Reiseführer eingegangen. Dass die israelische Tourismusindustrie keine Hemmungen hat,

55 Herder (Anm. 35). Herders Interpretation dürfte auf Informationen aus der oben bei Anm. 51 zitierte Stelle aus Plinius Nat. hist. V, 73 kombiniert mit Nat. hist. XIII, 7, 28-35 basieren: «Auch geht die Kenntnis der Sexualität so weit, daß eine Befruchtung auch vom Menschen ausgedacht wurde, indem man Blüte und Flaum oder zuweilen sogar nur Staub von männlichen auf die weiblichen Bäume streut» (ebd. XIII, 7, 35).

56 Als Beleg für diese Aussage bietet Pope (Anm. 29), 354 eine Publikation, die mir nicht zugänglich war: B. Mazar: The «perfum factory» of King Josia; and a Canaanite «High Place» of 5000 Years Ago – Recent Discoveries at Engedi, by the Dead Sea. The Illustrated London News, 242, 546f. Auch J.T. Milik: Art. Engedi, BHHW I, Göttingen 1962, 409 erwähnt nur Palmen, Henna und Balsam – keine Weinberge! W. Dietrich: Art. Engedi, RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, 1278 erwähnt Wein – allerdings nur mit Bezug auf Hld 1,14. In seiner zusammenfassenden Darstellung der archäologischen Befunde findet sich kein einziger Hinweis auf Weinbau in Engedi.

die Bibel historistisch zu lesen und so (pilger-) touristisch auszunutzen, ist hinreichend bekannt und lässt sich in Bezug auf Engedi zudem leicht belegen: Eine der beiden Quellen vor Ort wird heute Shulamit-Quelle genannt – dies natürlich, weil in Hld 7,1 die Schöne Sulamit genannt wird⁵⁷.

V. Schlussfolgerungen

Ein Teil meiner Frage in der Themenstellung ist mit den Ausführungen in Abschnitt IV. wohl hinreichend beantwortet. Was aber ergibt sich aus all den bisherigen Wahrnehmungen zum Verständnis des Textes insgesamt? Einmal mehr muss man davon ausgehen, dass die hier verwendeten Worte nicht in dem uns bekannten lexikalischen Sinn verwendet sind, sondern verklausulierte Formulierungen aus der «Sprache der Liebe» enthalten. Eine denkbare Lösung wäre es z.B. אִשְׁכֵּל aus dem Mhe. abzuleiten – dort bedeutet es «hervorragender Mann»⁵⁸. Dann legte es sich nahe אִשְׁכֵּל כֶּפֶר nicht als «Hennatraube» oder «Zypernblume» zu verstehen, sondern als Löse- bzw. Bestechungsgeld (i.S. eines Mittels der Verführung)⁵⁹.

Bezeichnenderweise taucht die Fügung אִשְׁכֵּל הַכֶּפֶר in der rabbinischen Tradition m.W. nirgends in dem in den meisten neueren Kommentaren und Lexika gebrauchten Sinn als «Hennatraube», «Zypernblume», «Hennablüte» o.ä. auf. Konsequenterweise *allegorisch* weitergedacht wird die Fügung dort vielmehr (unter Bezug auf Isaak) vielmehr als «Sühneblut» verstanden. Das zweite Lexem der Fügung wird in beiden Fällen also nicht mit Zypern bzw. Henna zusammengebracht, sondern von der Wurzel כֶּפֶר abgeleitet⁶⁰.

Plausibler erscheint es allerdings m.E., primär nicht im Archiv theologischer Begrifflichkeit nach der Bedeutung von אִשְׁכֵּל הַכֶּפֶר zu suchen, sondern unter Bezug auf die poetische Gestaltung der Passage als Parallelismus membrorum und im Kontext botanischer bzw. medizinischer antiker Literatur noch weiter zu recherchieren. Die zuvor angesprochenen Pflanzen bzw. pflanzlichen

57 Die Tourismus-Manager haben damit (unbeabsichtigt?) die Phantasien eines älteren Kommentators aufgegriffen – Ewald: Hohelied (Anm. 43), 2. Nach ihm ist «Sulamit ... ein Muster von Tugend und Treue. Sie ist erwachsen fern von Stadtgeräusch und Hofpracht, bei einer *Landstadt nicht weit von Betlehem*, Engedi 1,14» [Kursivsatz R.B.].

58 HAHAT 107; ähnlich auch Jastrow (Anm. 30), 128, der zudem auf das Wortspiel in Cant. R 1,14 verweist: אִישׁ שֶׁהָכֵל בּוֹ.

59 Vgl. HAHAT 568 Mitte bzw. Pope (Anm. 29), 355.

60 Vgl. Wünsche (Anm. 30), 48 bzw. Dunsky (Anm. 30), 135 [פֶּרֶשָׁה א : נט].

Produkte Narde und Myrrhe spielen im Bereich der Anregung zu sexueller Aktivität eine wichtige Rolle, somit ist zu erwarten, dass auch das dritte pflanzliche Produkt in diesem Bereich eine Rolle spielen könnte. Pope's Deutung von אֲשַׁכֵּל הַכֹּפֶר als Hennaöl wurde schon erwähnt. Keel (70) sieht die Dinge ähnlich und bezieht sich in dieser Frage auf einen Traktat des Nubiens S.A. Hissein über den Hennastrauch. Näher läge es indes m.E., sich zur Unterstützung der derzeit gängigen Interpretation von אֲשַׁכֵּל הַכֹּפֶר einmal mehr auf Plinius d. Ä. und dessen *Naturalis historia* zu beziehen. Die Beschreibung für Henna, die Plinius in *Nat. hist. Liber XII, 51, 109* bietet, würde gut zu unserem Text passen, auch wenn dort (wenn ich nichts übersehen habe) der Fachbegriff «oleum cyprinum» fehlt. Er schreibt: «In Ägypten wächst der Hennastrauch [*kypros*], mit den Blättern der Jujube und mit weißen, wohlriechenden Samen, ähnlich dem Koriander. Diese kocht man in Öl, und das Ausgepreßte heißt *kypros* ... Der beste *kypros* kommt aus Kanopos an den Ufern des Nils, der zweitbeste aus Askalon in Judäa, und der dritte von der Insel Zypern. Sein Geruch ist recht angenehm»⁶¹. Damit wäre die Fügung inhaltlich hinreichend erklärt, stünde nicht vor אֲשַׁכֵּל הַכֹּפֶר das Lexem אֲשַׁכֵּל. Aber lassen wir diese Einrede noch für einen Moment auf sich beruhen.

Denn bevorzugt man eine Lösung des Rätsels auf der Basis des bisher vorgestellten Materials unter Berücksichtigung von mehreren «Quellen der Erkenntnis», böte sich auf den ersten Blick auch folgende Lösung an: 1) Die Archäologen haben nachgewiesen, dass es in Engedi eine florierende Parfümindustrie gegeben hat. 2) Plinius *Nat. hist. XII, 54, 111f.* preist den Balsam mit folgenden Worten als des beste Parfüm: «Allen Riechstoffen wird aber der vom Balsambaum vorgezogen, der Judäa allein von allen Ländern vorbehalten ist und einst nur in zwei Gärten gezogen wurde, beide in königlichem Besitz, von denen der eine nicht mehr als zwanzig Jucharte groß, der andere noch kleiner

61 C. Plinius Secundus d. Ä.: *Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Bücher XII/XIII, Botanik: Bäume*, herausgegeben und übersetzt von R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler, Düsseldorf 2007, 81 bzw. 80: «Cypros in Aegypto est arbor, ziziphi foliis, *semine* coriandri, candido, odorato. coquitur *hoc* in oleo premiturque postea, quod cypros vocatur. optimum e Canopica in ripis Nili nata, secundum Ascalone Iudaeae, tertium in Cypro insula. odoris suavitas quaedam». Diese Beschreibung steht in klarem Widerspruch zu Pope's Beschreibung der Herstellung von Henna-Öl: «One removes the *flowers* and squeezes them out»; so Pope: *Song* (Anm. 29), 352 [Kursivsatz R.B.]. P. hat Plinius offenbar nicht zu Rate gezogen.

war»⁶². Und er fährt danach fort: «... er ist einem Weinstock ähnlicher als einer Myrte. Seit kurzem wissen wir ihn durch Stecklinge zu vermehren; man bindet ihn wie die Weinrebe an, und er bedeckt die Hügel wie die Weinstöcke»⁶³. 3) Eusebius bemerkt ganz am Rande zu Engedi, dass ... τὸ ὀποβάλαμον von Engaddi komme⁶⁴.

Diese Lösung wirkt perfekt, hat aber drei «Haken», die nicht leicht wegzu-diskutieren sind: 1) Plinius schreibt zwar davon, dass der Balsam aus Juda komme, gibt aber nur vage an, dass er dort in zwei königlichen Gärten angepflanzt wurde. In Zusammenhang mit Engedi spricht er dagegen nur davon, dass dort Palmen wachsen. 2) Die Ähnlichkeit zwischen Balsambaum und Weinstock, von der er spricht (die auf dem Umweg über אשכל die Basis für diesen Vorschlag bilden würde), bezieht sich auf den Wuchs der Pflanzen, nicht auf den Fruchtstand. 3) Die Erklärung ist zwar inhaltlich stimmig, berücksichtigt aber auch in anderer Hinsicht nicht den Terminus אשכל und die damit verbundenen Aspekte. Balsam wird nun einmal nicht aus Blütenständen bzw. Früchten des Baumes gewonnen, sondern – wie Plinius Nat. hist. XII, 54, 115f. beschreibt – durch Einritzen der Rinde des Stammes: Der aus dem Einschnitt hervorquellende ölartige Saft wird in kleinen Hörnern aufgefangen⁶⁵.

Wenn man die eingangs erwähnte und von neueren Kommentatoren bevorzugte Lösung, אשכל הכפר als ein Produkt des Hennastrauchs, als das Parfüm Hennaöl zu sehen, für nicht voll überzeugend hält – schliesslich weisen zwei Termini in V. 14 deutlich in das semantische Feld «Weinbau» – bietet sich eine andere bis dato m.W. noch nie erwogene Lösung an. Man muss dazu nur in der antiken Literatur nach einem Produkt des Weinstocks suchen, das in Liebesdingen eine Rolle ähnlich dem Myrrhenbeutel spielen könnte: הכפר ist

62 Ebd. 83.

63 Ebd.

64 S.o. Anm. 44 bzw. 48. Dazu passen auch die Ergebnisse der bei Anm. 54 erwähnten Grabungen durch B. Mazar.

65 Plinius: Naturkunde (Anm. 59), 85. Konkret schreibt er dort: «Er (sc. der Stamm) wird mit Glas, Steinen oder knöchernen Messern geritzt. Man darf ihn im lebenden Zustande nicht mit einem Eisen verletzen, sonst stirbt er sogleich ab, dennoch kann man das Ueberflüssige ohne Schaden damit abschneiden. Die Hand dessen, der ihn anschneidet, muss so gelenkt werden, dass sie mit dem Instrumente nicht tiefer als in die Rinde kommt. Aus dem Schnitte fliesst ein Saft, der Opobalsamum genannt wird, einen äusserst lieblichen Geruch besitzt, aber nur in kleinen Tropfen hervorquillt, und mittelst Wolle in kleinen Hörnern aufgefangen wird».

die ambige bzw. polyseme Grösse⁶⁶, אֲשֶׁל dagegen relativ eindeutig (sofern man nicht den Wortspielen der jüdischen Ausleger folgen will). אֲשֶׁל muss aber – nicht anders als im Falle der Deutung als Hennaöl (wofür das Bedeutungsspektrum – wie oben erwähnt – in einer unter biologischen Aspekten wenig plausiblen Weise ausgeweitet werden muss) – freilich nicht unbedingt nur «Traube» meinen. Bleibt man im semantischen Umfeld, kann das Wort figurativ aber auch für Produkte gebraucht sein, die aus (Wein-) Trauben gewonnen werden. Die LXX bietet βότρυς, also das griechische Äquivalent für אֲשֶׁל, in der Vulgata erscheint dagegen «botrus», ein Wort, das zwar aus dem Griechischen übernommen ist, aber im Lateinischen nicht «Traube», sondern «Weinbeere» meint⁶⁷. Von daher liegt es nahe, nach dem bekannten Prinzip des Schlusses «a maiore ad minus» anzunehmen, dass אֲשֶׁל nicht unbedingt die ganze Weintraube, sondern – entsprechend dem lat. botrus – auch einen Teil davon meinen kann, d.h. konkret, die Lösung dort zu suchen, wo Plinius über frühreife Trauben handelt, nämlich in Nat. hist. XII,60,130f.: Es geht dort um Omphakion bzw. Oinanthe, d.h. Öl oder Saft aus unreifen Oliven od. Weintrauben bzw. um solches aus dem in ähnlicher Weise gewonnenen Saft aus noch unreifen Beeren wilder Weinstöcke⁶⁸. Zur Anwendung schreibt er dann: «Wie das *omphakion* aus der sich entwickelnden Traube bereitet wird, haben wir bei den Salben mitgeteilt⁶⁹. Nun wollen wir auch über seine medizinische An-

66 Vgl. HAHAT 566. Der umfangreiche Eintrag beginnt wohl nicht zufällig mit der Feststellung: «כֶּפֶר polyseme Wz.».

67 So Georges, I, 856; zu βότρυς; vgl. PAPE (Anm. 47), 455, der «Weintraube» angibt, aber vermerkt, bei Dioscur werde damit ein «wohlriechendes Kraut bezeichnet» (was der erwähnten gängigen Deutung immerhin nahe kommt).

68 Georges, II, 1347; er nennt als Quelle (nach älterer Zählung) «Plin. 12, 130 u.a.» (= Plinius: Naturkunde (Anm. 59), 93 (92)).

69 C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturkunde, Lateinisch-deutsch, Buch XXIII, Medizin und Pharmakologie, herausgegeben und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, München 1993, 19 (= Nat. hist. XXIII, 4,7 und 5,8.9). – In Buch XIII (Anm. 59) erfährt man freilich, dass Omphacium auch als Teil einer Mischung von Ölen und Duftstoffen in der Produktion von Parfümen Verwendung findet: «Zur Salbenbereitung gehört zweierlei, das ätherische Öl und die Festsubstanz: jenes besteht gewöhnlich aus verschiedenen Ölen, diese aus Riechstoffen (103.105) ... Auch aus Quitten- und Sperlingsäpfeln bereitet man, wie wir noch sagen werden, ein Öl, das Quittenöl, das durch Beimischen von *omphakion*, Henna- und Sesamöl, Balsam, Binse, Kassia und Stabwurz in Salben übergeht ... ebenso verhält es sich mit der Hennasalbe aus Henna, *omphakion*, Kardamome, Kalmus, aspálathos und Stabwurz; einige geben auch Zypergras, Myrrhe und

wendung sprechen. Es heilt Geschwüre an feuchten Stellen, wie im Mund, an den Mandeln und an den *Geschlechtsteilen* ... Mit dem *omphakion* hängt auch die *oinanthe* zusammen, welche die wilden Reben hervorbringen und von der wir bei den Salben gesprochen haben ... Sie trocknet nässende Ausschläge am Kopf und ist sehr wirksam gegen Schäden an den *Schleimbäuten* (*efficacissima ad vitia, quae sint in umidis*), somit *auch* gegen Geschwüre im Munde, und mit Honig und Safran bei Erkrankungen an den *Geschlechtsteilen* und am Gesäß» [Kursivsatz R.B.]⁷⁰. Im Falle dieser Lösung würde die Schöne dem Geliebten nicht nur bestätigen, dass sie in seiner Gegenwart beim Liebesspiel keiner Anregung durch Myrrhe bedarf, sie könnte ihm vielmehr zudem versichern, dass er für sie die Wirkung von Omphacium bzw. Oenanthe hat, in ihrem Genitalbereich also beim Zusammensein sogar gleichsam wie ein Heilmittel bei Beschwerden wirkt⁷¹. Sie braucht kein Aphrodisiakum, ja sie spürt keinerlei Schmerzen, wenn ihr Geliebter mit ihr intim beisammen ist⁷².

Heilwurz hinzu» (ebd. 107). – Diese Passage würde auf «Umwegen» die übliche Deutung stützen, und zwar ohne Belastung durch die oben erwähnten Probleme, אשכל angemessen im Kontext unterbringen zu können. Das Problem ist allerdings, dass mit einer Constructus-Verbindung wie אשכל הכפר schwerlich ein so komplexer Sachverhalt ausgedrückt sein kann. Weiteres dazu u. Anm. 70.

- 70 Plinius: Naturkunde (Anm. 67), 19. Plinius zitiert hier weitgehend das Werk von Pedanios Dioskurides *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς*, V, 5-6 (vgl. dazu ebd. 115); ob er auch die medizinischen Schriften von Cornelius Celsus ausgewertet hat, der ebenfalls über dieses «Pharmakon» geschrieben hat, entzieht sich meiner Kenntnis.
- 71 HALAT 470 und HAHAT 566 bieten zu כפר Pi. u.a. auch die Bedeutung «(wieder) gut machen». Die meisten Belege der Wurzel im AT stammen freilich aus kultischen Kontexten – «Sühne» ist ein theologisch hoch besetzter Terminus. Daher hat sich die Forschung auf diesen Aspekt konzentriert (vgl. die umfassende Untersuchung der Etymologie der Wurzel durch B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, WMANT 55, Neukirchen 1982, 27-102). [Der einzige Beleg im Qal (Gen 6,14) wird als eine Denominalbildung von כפר «Pech» gesehen]. Demgegenüber wird der säkulare Terminus כפר «Lösegeld» von כפר abgeleitet, ähnlich die erwähnte – theologische – Assoziation der Rabbinen, die כפר als «Sühneblut» verstanden haben (dazu s.o. bei Anm. 57). Geht man also davon aus, dass כפר hier nicht – wie in Hld 4,13, wo das hier vorangestellte אשכל bezeichnenderweise fehlt – mit «Zypernblume» bzw. den Hennastrauch übersetzt werden sollte, sondern von כפר abzuleiten ist. Dann liegt es nahe, an ein Heilmittel zu denken, da ja auch andernorts belegt ist, dass כפר auch «gut machen» heißen kann.
- 72 Eine – unter grammatikalischen Gesichtspunkten fragwürdige, aber in dichterischer (Liebes-) Sprache immerhin denkbare – Alternativlösung wäre, nicht von einer Constructus-Verbindung zwischen אשכל und כפר auszugehen, sondern die Kombination figurativ in dem Sinne zu deuten, dass auf zwei Öle angespielt ist, die zusammen die Basis eines

Wie auch immer man sich in Bezug auf die beiden eben vorgestellten Deutungsmöglichkeiten entscheidet – ich halte es zumindest für möglich, hier mit einem besonders raffinierten Spiel mit Wahrnehmungsmöglichkeiten einer bereits von Origenes als ambig eingestuften Aussage zu rechnen⁷³. In jedem Fall ist nicht zu übersehen, dass die *prima vista* mögliche und bis heute übliche Interpretation von **עֵין גְּדִי בְּכַרְמֵי** als «in den Weinbergen von En-Gedi» in die Irre führt. Eventuell ist eine solche Irreführung sogar Teil der Strategie der Sprecherin (*der Autorin?*). Will man indes dem Gemeinten nahekommen ohne allzu direkt zu werden, dem Gemeinten, das unter Beachtung des Parallelismus membrorum unschwer zu errahnen ist, sollte man (wie auch Müller) davon ausgehen, dass **כַּרְם** hier (wie sonst überall im Hohelied) als Metapher für den weiblichen Genitalbereich (bzw. im Sinne eines «pars pro toto» für eine Frau) gebraucht ist, dann freilich – anders als Müller – die fünf Konsonanten **בְּכַרְמֵי** mit «in *meinem* Weinberg» übersetzen. Das wäre alles andere als willkürlich, denn **כַּרְמֵי** ist ja bereits in Hld 1,6 in diesem Sinne verwendet: Die erotische Dimension der drei Verse bedingt zusammen mit dem, was bisher zur Problematik der Übersetzung «in den Weinbergen Engedis» gesagt wurde, dass man die Fügung **כַּרְמֵי** nicht als pl.cs., sondern bei genauerem Hinsehen sinnvoll nur als suffigierten Sg. von **כַּרְם** deuten kann. Was die letzten beiden Worte betrifft, muss **עֵין גְּדִי** dann als Apposition verstanden werden. Das legt sich jedenfalls nahe, wenn man die Verwendung von **עֵין** in eindeutig erklärten Metaphern andernorts im Hohelied mit in Betracht zieht (vgl. Hld 4,12.15). Dort sind die – mit **עֵין** nahe verwandten – Termini **מַעֵין חַתּוּם** «versiegelter Quell» bzw. **מַעֵין גַּנִּים** «Gartenquell» als Code-Wörter für die Vagina verwendet, und zwar um das alleinige Zugangsrecht des Sprechers zu diesem Teil des Körpers der Geliebten auszudrücken⁷⁴. Der Ausdruck **עֵין גְּדִי** sollte dann – in

besonders wertvollen Parfüms bilden; vgl. dazu das Plinius-Zitat in Anm. 57. Dann läge in Hld 1,13-14 ein synonymmer Parallelismus membrorum vor! Näheres dazu s.u.

73 S.o. bei Anm. 50.

74 Vgl. dazu u.a. J. Levy (Anm. 30), 189: «Zuweilen auch: die weibliche Scham». Er erwähnt freilich zuvor als «übertragene» Bedeutung «das männliche Glied» und zitiert später u.a. «Levit. r. s. 32, 176^c ... «ein versiegelter Quell» (HL. 4,12), darunter sind die (keuschen) Männlichen zu verstehen», eine – zeitbedingt – wohl durch Chauvinismus und Prüderie bedingte Deutung, die den Text auf den Kopf stellt: Angesprochen ist ja eindeutig die Frau. Etwas anders T. Seidl, Ein verschlossener Garten, 54f., der Levy offenbar nicht konsultiert hat: Aus seiner Sicht steht nur «Kanal» für die weibliche Scham, während «Quelle» nach ihm «zur Bezeichnung der Autarkie und Selbstbestimmtheit des Gartens» dient. Letz-

nahezu der gleichen Weise, wie er heute für eine der beiden Quellen in Engedi verwendet wird – nicht als vermeintlicher Ortsname unübersetzt bleiben, sondern mit «Quelle *meines* Böckleins» übersetzt werden. (Darauf, dass vielleicht ein Verwirrspiel mit dem Ortsnamen beabsichtigt ist, kann man ja in einer Fussnote verweisen). In Bezug auf die *heutige Quelle* wird – wie diversen Reiseführern zu entnehmen ist – das ם am Ende von םגך natürlich nicht als Pronomen possessivum interpretiert, sondern als Teil des alten Lexems gesehen, so dass man «Böckleinquelle» übersetzen muss. Das ändert aber nichts daran, dass das ם im Redekontext von Hld 1,14 durchaus für das Pronomen possessivum der 1. Pers. sg. stehen kann. Diese Deutung ist ebenso wenig willkürlich wie einige weiter oben gemachte Deutungsvorschläge, denn der Geliebte wird andernorts im Hohelied mehrfach mit Böcklein verglichen, wenn auch in Hld 2,9.17; 8,14 – situationsbedingt – auf konkrete, gattungsmässig präzise benannte «springlebendige» Capriden angespielt ist.

Zu Deutsch, resp. paraphrasiert zusammengefasst: Sofern man die zu Beginn der Schlussüberlegungen zu V. 14 erwähnte (und mit dem Lösungsvorschlag in Anm. 67 korrespondierende) Interpretation bevorzugen möchte, ist der Geliebte für die Sprecherin ein sexuell aussergewöhnlich anregender Mann, der für sie Aphrodisiaka wie Myrrhenbeutel oder Henna-Öl (bzw. Omphacium als Parfüm), die Frauen üblicherweise benutzen, überflüssig macht. Entscheidet man sich dagegen für die zweite Möglichkeit, wird der Geliebte nicht nur als sexuell anregend, sondern als so etwas wie ein Heilmittel gerühmt, vor allem wenn er sich *im* «Weinberg» der Geliebten, der (Lust-) Quelle ihres «Böckleins» aufhält. Im Falle der erstgenannten Erklärungsmöglichkeit läge in VV. 13-14 ein synthetischer Parallelismus membrorum vor – im letztgenannten Fall wären die VV. 13-14 ein gutes Beispiel für einen klimaktischen Parallelismus membrorum.

Viele Leserinnen und Leser dürften die letzten Ausführungen für die Ausgeburt einer ungezügelten Phantasie des Schreibers halten. Unstrittig ist freilich der Ausgangspunkt meiner Überlegungen, dass eine ambige Aussage vorliegt, was ja bereits Origenes konstatiert hat. Vielleicht können von daher zumindest einige unter den eben indirekt Angesprochenen dem Schreiber dieser Zeilen darin folgen, dass der Verfasser der Passage (die *Autorin?*) bewusst eine viel-

tere Aussage gibt die Intention von Hld 4,12 korrekt wieder, nur hat diese nichts mit der Bedeutung von םעײן zu tun, sondern ist durch das Attribut םתום ausgedrückt.

deutige, ambige Aussage formuliert hat, um die Phantasie der Leserinnen und Leser anzuregen: Sie sollen selbst entscheiden, welcher möglichen Assoziation sie folgen wollen. Entscheidend für den Verfasser (die *Autorin?*) war auf alle Fälle, dass «die Richtung *stimmt*», und diese ist ja bereits in den vorangehenden Versen klar *bestimmt*.

Klar ist aber auch, dass dem Text Unrecht getan wird, wenn er politisch-touristisch ausgeschlachtet wird.

Abstract

Der Aufsatz befasst sich mit einer Passage im Hld, die Exegeten des 19.–21. Jhs. zu höchst unterschiedlichen, z.T. recht phantasievollen Deutungen angeregt hat. Unbeschadet dessen hat Hld 1,12-14 (zusammen mit Hld 7,1) dem heutigen Ort Engedi eine wichtige Position in der Tourismusindustrie des Staates Israel verschafft: Ein Ausflug nach Engedi mit einer Wanderung zur Shulamit-Quelle ist ein Highlight bei Besuchen im Heiligen Land.

Im ersten Abschnitt werden drei Prämissen vorgestellt und begründet, von denen die danach folgende Exegese ausgeht: 1) Um dem Sinn von Versen aus dem Hld auch nur nahezukommen, muss man vom Konsonantentext ausgehen. 2) Konsonantentexte sind naturgemäss ambig, bei einer Sammlung von Liebesdichtungen gilt das erst recht. 3) Die allegorische Deutung des Hlds ist (nur) als historisches Faktum ernst zu nehmen. – Im zweiten Abschnitt wird diskutiert, ob bzw. inwieweit Hld 1,12-14 als Teil einer grösseren Einheit verstanden werden könn(t)e. Eine literarische Verbindung zu Hld 1,9-11 lässt sich nicht feststellen, zu den unmittelbar folgenden Versen 15-17 besteht aber immerhin auf der semantischen Ebene eine gewisse Verbindung. – Im dritten Abschnitt werden Einzelheiten zu Lexemen und Fügungen unter philologischen Aspekten diskutiert und festgestellt, dass unter Einbeziehung botanischer Fakten die gängige Deutung von Hld 1,14 keinen Sinn ergibt. – Dementsprechend folgt im vierten Abschnitt eine Art Exkurs zu der Frage, ob es in Engedi am Toten Meer jemals Weinberge gegeben hat, was nach der einschlägigen antiken Literatur klar verneint werden kann. – Im fünften Abschnitt werden Schlussfolgerungen gezogen: Die Lexeme im letzten Teilsatz der Einheit werden auf mögliche, bisher nicht wahrgenommene Ambiguitäten hin überprüft. Auf diesem Wege lässt sich wahrscheinlich machen, dass die junge Frau hier (nicht anders als in Hld 1,6) schlicht von sich und ihrem «Weinberg», der «Quelle» ihres «Böckleins» spricht. Obwohl längst bekannt ist, dass alle drei Begriffe erotisch besetzt sind, wurde dieses Wissen bislang nicht auf Hld 1,14 bezogen.

Rüdiger Bartelmus, Kiel