

Katholisch-theologische Fakultät
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Magisterarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
Magister Theologiae



Das hellenistische Hohelied

Eingereicht bei: Prof. Dr. Hans Rechenmacher
Professur für biblische Einleitung und biblische Hilfswissenschaften

Walter, Sebastian
1591369
Katholische Theologie, 10
Ottostr. 1, 97070 Würzburg
30.11.2018

Inhaltsverzeichnis

I. Zum Plan der Arbeit.....	3
II. Das Hohelied und seine Parallelen in der griechischen Literatur.....	7
1. Hld 1,2-4.12-14; 3,6; 4,10-11.13-14; 4,16-5,1; 5,13: Mr. Parfum und der Alkohol.....	7
2. Hld 1,5-6; 2,1-3; 4,12-5,1; 7,8-10; 8,11-12: Herr und Frau Garten	8
3. Hld 1,9-11; 4,9: Frau Pferd	14
4. Hld 2,1-2.16; 4,5; 5,13; 6,2-3; 7,2: „Lilie“ vs. „Lotos“	19
5. Hld 2,5.7; 3,5; 5,8; 8,4: Zur Liebeskrankheit und dem Anreizen der Liebe	22
6. Hld 2,9-17; 3,1-4; 4,8; 5,2-4.5-7: Von Türklagen, Bettklagen und Stadtwächtern.....	25
7. Hld 2,15: Die Füchse im Weingarten.....	30
8.: Hld 3,6-11: Hochzeitsbetten im hellenistischen Israel.....	31
1. Griechische und israelitische Hochzeitsbräuche	32
2. Die Betten von Holofernes und Aseneth.....	36
3. Das „Bett des Salomo“ in Hld 3,6-11	39
9. Hld 4,8: Der Berglöwe	42
10. Hld 4,11: Der Honigmund.....	43
11. Hld 5,9-7,14: Hochzeitsgedichtmotive in den Beschreibungsliedern	43
1. Einführendes zu griechischen Hochzeitsgedichten	43
2. Hld 6,10: Frau Mond	47
3. Hld 3,6: Madame Weihrauch	48
4. Hld 5,10-15; 7,2-3.8-9: Herr Statue und Frau Baum	49
12. Hld 8,6: Die Liebesflammen	53
III: Statt eines Schlusses: Zur Struktur des Hohelieds	55
IV. Anhang: Übersetzung.....	60
1. Hld 1,2-8: Drei unkeusche Lieder	60
2. Hld 1,9-11: Ein Schmucklied	62
3. Hld 1,12-2,7: Drei beschreibende Lieder und eine Beschwörung	62
4. Hld 2,8-3,5: Türklage, Bettklage und Liebesjagd	64
5. Hld 3,6-5,1: Drei Hochzeitslieder	65
6. Hld 5,2-8: Türklage, Bettklage und Liebesjagd	70
7. Hld 5,9-7,14: Drei Beschreibungslieder und eine Beschwörung.....	71
8. Hld 8,5-7b: Ein Schmucklied	78
9. Hld 8,7d-14: Drei keusche Lieder	79
V. Literaturverzeichnis.....	82
1. Griechische und lateinische Quellen	82

2. Sekundärliteratur	85
----------------------------	----

I. Zum Plan der Arbeit

Das Hohelied wird jüngst immer häufiger in die hellenistische Zeit datiert.¹ Aus dieser Datierung wird jedoch meist merkwürdig wenig Nutzen gezogen: selbst Autoren, die ausführlicher auf Parallelen zwischen dem Hld und griechischer Literatur eingehen,² begnügen sich dabei meist mit einem Aufweis dieser Parallelen, ohne daraus dann auch Rückschlüsse über die Bedeutung der so parallelisierten Stellen zu ziehen. Darüber hinaus beschränkt man sich hierbei i.d.R. auf die Bezüge des Hohelieds zu den Idyllen Theokrits und spielt gelegentlich noch Verweise auf ähnliche griechische Formulierungen ein, auf die bereits die noch klassisch gebildeten Exegeten des 19. Jh. wie Ginsburg 1857, Graetz 1871, Rosenmüller 1830 u.a. und z.T. sogar schon Lessing im 18. Jh. und Hugo Grotius im 17. Jh. hingewiesen haben. Besonders überraschend ist, dass dabei Textkorpora wie die griechischen Liebeszauber, Hochzeitsgedichte, die so oft um die Themen Liebe und Erotik kreisenden Dramen von Euripides und Aristophanes und selbst der große Korpus von häufig ebenfalls aus hellenistischer Zeit stammenden erotischen Epigrammen in der Anthologia Graeca (i.W.: „AG“), auf deren Nähe zum Hld schon Hyde 1924 und Schmidt 1911, S. 229 hingewiesen haben und die beim Thema des Hld als Vergleichstexte doch so nahe liegen, in der Regel unberücksichtigt bleiben.

Ich bin der Überzeugung, dass besagte Parallelen in der griechischen Literatur teils sogar recht weitreichende Rückschlüsse über die Bedeutung einzelner Abschnitte und sogar des Hohelieds im Ganzen nahelegen. Einige davon aufzuzeigen, soll das Ziel dieser Arbeit sein.

Dieses spezielle Ziel gibt die Struktur der Arbeit vor: Im Folgenden will ich mich sukzessive durch das Hohelied arbeiten, dabei peu à peu einzelne Motive herausgreifen, von denen ich glaube, dass sie sich durch griechische Parallelen besser verstehen lassen, und von dort aus die Abschnitte, in denen sie sich finden, zu erhellen versuchen.

Zwei Worte noch zur Arbeit selbst. Erstens: Sie ist eine Spezialuntersuchung; ich werde daher darauf verzichten müssen, einführend noch gesondert auf Einleitungsfragen u.Ä. einzugehen. Für einen Überblick über die ältere Forschung sei hierfür verwiesen auf die schön knappe und dennoch ausgewogene Zusammenfassung in der Einleitung von Gray. Einen vergleichbaren Text für die neuere Forschung zu nennen, ist ungleich problematischer: Das Hohelied hat

¹ Neuere prominente Vertreter dieser Datierung sind beispielsweise: Barbiero 2011; Elgvin 2018; Garbini 1992; Gerhards 2010; Heinevetter 1988; Müller 1992; Peetz 2015; Zakovitch 2004.

² Z.B. Burton 2005; Dornseiff-Greifswald 1936; Hagedorn 2003; Hagedorn 2005; Hopf 2017; Hunter 2005; Hyde 1924; Seiple 1903.

Exegeten im 20. und 21. Jahrhundert zu so vielen und so verschiedenen Deutungen veranlasst, dass selbst Darstellungen auch nur der grundlegenden Einleitungsfragen in Einleitungen in das Alte Testament und in Hld-Kommentaren notwendig einseitig und unterkomplex bleiben müssen. Als sinnvollster Einstieg erscheint mir daher tatsächlich der vor Kurzem erschienene Aufsatz „Unity, Date, Authorship and the ‚Wisdom‘ of the Song of Songs“ von Exum, in dem v.a. die *Problematik* dieser Einleitungsfragen aufgezeigt werden.

In dieser Arbeit vorausgesetzt werden sollen aufgrund dieser Problematik daher nur: 1) Der Text oder die Texte des Hld sind in die hellenistische Zeit zu datieren und daher (auch) vor dem Hintergrund griechischer Texte und jüdischer Texte aus hellenistischer Zeit und der soziokulturellen Bedingungen dieser Epoche zu lesen – dies ist die leitende Arbeitshypothese. 2) Unabhängig davon, ob das Hld ein einheitliches und/oder zusammenhängendes Werk ist oder nicht, besteht es offensichtlich aus mehreren einzelnen Abschnitten, von denen einige aber enger zusammengehören als andere (am deutlichsten erkennbar etwa im Falle der *zwei* Abschnitte Hld 2,8-17 und 3,1-5, die ihre Entsprechung im *einen* Abschnitt Hld 5,2-8 haben). 3) Problemlos identifizierbar sind eine männliche und eine weibliche Stimme. „Mann“ und „Frau“ sind dabei offenbar nicht das ganze Hld hindurch jeweils die selben Figuren zur selben Zeit in der selben Situation – der Mann etwa kann mal König sein, mal Hirte, die Frau mal in einem Haus in den Weingärten, mal auf dem Marktplatz einer Stadt; mal ist die Frau „geschwärzt“ durch die Sonne, mal hat sie einen „Hals wie einen Elfenbeinturm“. Dennoch gibt es in keinem Abschnitt mehr als einen sprechenden Mann und eine sprechende Frau. In der Üs. habe ich die jeweiligen Redeteile daher abstrakt „Mann“ und „Frau“ zugeordnet, ohne damit etwas über ihre Identität aussagen zu wollen. Neben Mann und Frau gibt es als weitere „Personengruppe“ außerdem die „Töchter Jerusalems“, die sich im ganzen Hohelied finden, unabhängig von der Identität und Situation von Mann und Frau (in Hld 2,7 können sie daher in einer Situation angesprochen werden, die offenbar den Zeitpunkt nach einem Liebesakt auf freiem Feld darstellen soll; im übernächsten Abschnitt in 3,5 dagegen nachts in der Stadtmitte). Zweitens: Wo nicht anders angegeben, sind alle Übersetzungen von mir selbst. Um aber die Arbeit möglichst angenehm lesbar zu machen, habe ich die Diskussion von Hld-Übersetzungsfragen größtenteils ausgespart und hänge stattdessen am Ende eine vollständige Übersetzung an. Auf Übersetzungs- und Textstrukturierungsfragen, die für die Arbeit relevant sind, gehe ich dort näher ein; sind sie für die Arbeit nicht direkt relevant, werde ich sie nur kommentieren, wenn ich mich einer anderen als (einer) der Standarddeutung(en) angeschlossen habe.

Ein Letztes: Die Struktur der Arbeit bringt mit sich, dass in den einzelnen Kapiteln jeweils nur fragmentarisch auf die Gesamtbedeutung des Hoheliedes eingegangen werden kann. Die meines Erachtens wichtigste Implikation, die meine Spezialperspektive mit sich bringt, will ich daher gerne hier schon vorausschicken, obwohl ich auch im abschließenden Kapitel noch einmal kurz darauf eingehen werde:

In der neueren Exegese ist eine Deutung des Hohelieds besonders verbreitet, die ursprünglich offenbar auf Phipps 1974 zurückgeht und die Carr 2000, S. 233f. gut und etwas ironisch überzeichnend zusammengefasst hat wie folgt:

„Vor langer Zeit verfasste ein Dichter in Israel leidenschaftliche Poesie über die menschliche Liebe, die nun im Hohelied zu finden ist. Auf irgendeine Weise fand diese Poesie Eingang in die hebräische Schrift. In den frühen Jahrhunderten nach Christus lasen Juden und dann auch Christen, die sich mit diesen erotischen Texten im Herzen des Kanons konfrontiert sahen, diese neu als ein Lied über die Liebe zwischen Gott und seinem Volk. Diese Fehllesung wurde dann über die Jahrhunderte hinweg in verschiedensten grotesken Ausfaltungen tradiert; wer das Hohelied dagegen in seiner tatsächlichen Bedeutung auffasste, wurde brutal verfolgt. Erst seit Kurzem wurde das Hohelied befreit aus dem dunklen Zeitalter seiner Fehlinterpretation: Mithilfe der Methoden biblischer Exegese deckten Wissenschaftler das ursprüngliche Thema des Hoheliedes – die menschliche Liebe – wieder auf und demaskierten die repressiven Interpretationen der Vergangenheiten als die Fehlinterpretationen, die sie waren.“

Tatsächlich findet sich diese Auslegungslinie jüngst immer häufiger in der Hld-Exegese. Um nur einige Beispiele allein aus dem letzten Jahr für eine solche „korrekte“ Interpretation anzuführen: Fast exakt und ganz unironisch Carrs Beschreibung entsprechend liest Marchetti 2018, S. 21 das Hohelied als „im jüdischen und christlichen Schriftkanon singuläre unbeschämte Erkundung sinnlicher menschlicher Liebe. Doch diese Interpretation wurde Jahrhunderte lang unterdrückt und das Hohelied stattdessen allegorisch ausgelegt.“ Für Williamson 2018, S. 1f. ist daher das Hohelied der Liebe auch heute das notwendige Gegengewicht gegen die immer noch repressive Sexualmoral der Kirche, denn „er glaubt gerne, das Hohelied sei genau deshalb das Heiligste des Heiligen [wie Rabbi Akiba sagt], weil es uns einlädt, die inhärente Güte der menschlichen Sexualität [und] die ungehemmte Freude an der sexuellen Leidenschaft zu feiern [...]“. Für Anderson 2018, S. 91f. ist darüber hinaus die „Unbeschämtheit“ in der Darstellung des sexuellen Begehrens einer Frau ein Mittel, um ideologiekritisch gegen das „traditionelle Genderparadigma“ anzuschreiben. Barton 2018 kombiniert beide Deutungen und für Walsh 2018, S. 272-4 gehört zu den vielfältigen Anliegen des Hohelieds, den Leser erstens durch seinen unerwarteten Erotizismus aufzurütteln, zweitens die Genderrollen, wie sie z.B. in Gen 2-3 ihren Niederschlag gefunden haben, auf den Kopf zu stellen, und schließlich drittens, einen biblischen Beitrag zu den Themen Biodiversität und

Ökologie zu bringen. Wenig überraschend, dass eine solche Botschaft früheren Exegeten verborgen bleiben musste und erst im 20. und 21. Jahrhundert „wiederentdeckt“ werden konnte.

Was indes den meisten dieser Ausleger nicht aufzufallen scheint, ist, dass diese beiden Tendenzen in der Hld-Exegese – die Datierung der Verfassung *und v.a.* der Kanonisierung in die hellenistische Zeit und die Ausdeutung als ideologiekritisch-libertinistischer Text – nicht gut vereinbar sind. U.a. als Reaktion auf die fortschreitende Erosion von Geschlechterhierarchien in Griechenland (vgl. dazu z.B. Blundell 1995, S. 199) wurde die hellenistische israelitische Kultur in Fragen der Sexualität und Geschlechterrollen sogar immer repressiver: Frauen wurden immer mehr gesehen als leichter verführbar als Männer, wurden auch unabhängig davon noch stärker dem Mann untergeordnet als zuvor, sollten daher idealiter nicht einmal mehr ihr Haus verlassen, nicht in Sichtweite oder gar Kontakt mit Männern kommen, mussten sich beim Verlassen des Hauses daher gar verschleiern usw. (s. dazu u. und vgl. z.B. Ilan 2006, S. 122-134). Es ist gut vorstellbar, dass gerade diese Entwicklungen Anlass gaben zum Verfassen eines „Gegentextes“, der gegen einzelne dieser Tendenzen anschreibt – wie ja etwa das Rutbuch vermutlich u.a. gegen die Verschärfung der Mischehenverbote im Ezra/Nehemia-Buch geschrieben wurde oder das Juditbuch mit einigen Aspekten der Geschlechterrollen von Frau und Mann spielt –, sehr schwer vorstellbar ist es aber, dass ein derart offensichtlich libertinistischer Text, der überwiegend aus der Perspektive einer Frau geschrieben ist, die sämtliche der genannten Tabus mehrfach und deutlichst bricht, dann sogar von entweder nicht sehr verständigen oder über die Maßen ideologiekritischen Sammlern kanonisiert worden sein soll.

Und in der Tat: Lässt man sich bei der Hld-Lektüre leiten von den Maßgaben, dass es ein in der hellenistischen Zeit entstandener Text ist, dessen Interpretation daher ausgehen muss von verwandten Themen und Topoi auch in griechischen und zur hellenistischen Zeit entstandenen jüdischen Texten, erscheinen viele Hld-Passagen in einem deutlich anderem Licht: in einem Licht nämlich, in dem besonders die außereheliche Liebe und Sexualität durchaus nicht so positiv zu sehen ist, wie Anderson, Barton, Marchetti, Walsh, Williamson & Co. dies wollen, sondern stellenweise geradezu negativ: als gefährlich, schmerzlich und krankhaft.

Machen wir uns dennoch ans Werk! –

II. Das Hohelied und seine Parallelen in der griechischen Literatur

1. Hld 1,2-4.12-14; 3,6; 4,10-11.13-14; 4,16-5,1; 5,13: Mr. Parfum und der Alkohol

Die Rede von den „Ölen“ des/der Geliebten in Hld 1,3; 4,10 wird oft metaphorisch als der Eigengeruch der beiden verstanden; Bloch/Bloch übersetzen daher z.B. statt mit „der Geruch deiner Öle ist gut“ mit „Du duftest gut“; Falk mit „for your scent and sweet name – for all this they love you.“ Die häufige Rede von „Ölen“ und „Parfums“ im Hld lässt sich aber besser aus der griechischen Literatur erklären, wo der/die parfümierte Geliebte ein geläufiges Motiv ist. Athenaeus etwa überliefert in *Deipnosophistae* XV 37 ein Fragment von Archilochus (7. Jh. v. Chr.), nach dem eine Frau „so sehr parfümiert an Haupt und Brust ist, dass selbst ein Greis sich in sie verlieben muss“. Auch in Plautus (3.-2. Jh. v. Chr.) Komödie „Casina“ erkennt eine Ehefrau am parfümierten Kopf ihres Mannes, dass dieser wieder auf Frauenjagd war (237f.); ebenso in Meleagers (1. Jh. v. Chr.) Epigramm AG V 175. In Aristophanes „Ekklesiazusen“ dagegen ist gerade der nicht parfümierte Kopf Beweis dafür, dass Praxagora *nicht* von einem Geliebten kommt (522-5), worauf Blepyrus ausruft: „Kann denn eine Frau keinen Sex mehr haben, ohne parfümiert zu sein!?“ Parfums wurden also offenbar als aphrodisierend wahrgenommen und deshalb üblicherweise auch beim Geschlechtsverkehr angewandt. In seiner „Lysistrata“ lässt Aristophanes daher ein Ehepaar zehn Zeilen lang über das richtige Parfum für den Geschlechtsverkehr diskutieren (938-947). Zum Gebrauch von Parfum beim Geschlechtsverkehr im Bett vgl. dann noch Theophrast, *De Odoribus* 58, wo erläutert wird, dass in dieser Situation das Parfum oft erst noch mit Wein vermischt wurde, bevor es auf die Bettstatt aufgetragen wurde.

Ein ähnlicher Brauch ist auch schon überliefert in Spr 7,17, wo die Sprecherin erklärt, ihr Bett mit Myrrhe, Aloe und Zimt parfümiert zu haben, um in V. 18 ihren Liebhaber aufzufordern: „Komm, lass uns uns an Liebkosungen berauschen bis zum Morgen!“ Das Parfümgemisch, auf das hier offenbar angespielt wird, nannte man früher „das Ägyptische“: Hergestellt wurde es, indem man Zimt, Myrrhe und andere Zutaten in Wein löste, um so den Geruch des Parfums süßer zu machen (vgl. ebd. 28.30.44).

Bei der Parfümierung galt offenbar: Je stärker parfümiert, desto besser. In AG V 118 setzt daher Marcus Argentarius auf die ohnehin starke Parfümierung von Isias „noch einen drauf“: „Oh dufthauchende Isias! Wenn dein Mund auch zehnfach nach Parfum riecht: Erhebe dich und nimm [auch noch diesen] Kranz in deine freundlichen Hände!“, und in AG V 199 heißt es:

Wein und verräterisches Zutrinken warf Agaonike nieder
Und die süße Liebe des Nikagoras.
Der Aphrodite hat sie dieses sämtlich noch von Parfum Triefende geweiht,
die feuchte Beute ihres jungfräulichen Begehrens:
Sandalen, Kettchen, Büstenhalter, Gürtel...

Ähnlich stark ist offenbar auch der Geliebte parfümiert, für den „ausgegossenes Öl“ so charakteristisch ist, dass es zu seinem Namen wird: Er ist „Mr. Ausgegossenes-Salböl“ (1,3). Wenn in Hld 1,2f.; 4,10f. also in einem Atemzug die „Liebkosungen“ des Angesprochenen, Wein und Parfum genannt werden, soll damit beim idealen Leser klar die Assoziation von Geschlechtsverkehr geweckt werden, wofür das Wort דְּהִיִּים ohnehin auch allein stehen kann. Von hier erklärt sich außerdem, warum in V. 13 gerade der „zwischen den Brüsten“ der Frau liegende Geliebte mit Parfum verglichen wird,³ warum nach Hld 4,14 die Geliebte gerade in ihrer Hochzeitsnacht mit Duftpflanzen gleichgesetzt wird und warum die Liebende in Hld 5,13 mit Parfümeriebegriffen von ihrem Geliebten schwärmt.

2. Hld 1,5-6; 2,1-3; 4,12-5,1; 7,8-10; 8,11-12: Herr und Frau Garten

Wer oder was mit dem jeweils zweiten Weingarten in Hld 1,5f.; 8,11f. gemeint ist, ist in der Hld-Exegese umstritten. In 1,6 etwa ist er für Assis 2009, S. 42 und Stickel 1888, S. 35 eine Metapher für das Aussehen der Frau, für Ehrlich 1914, S. 3 und Gordis 1974, S. 79f. eine Metapher für ihren Geliebten, für Zöckler 1868, S. 32 eine Metapher für ihre Freiheit, für Fox 1985, S. 102 eine Metapher für ihre „weiblichen Bedürfnisse“ und ähnlich für Steinberg 2006, S. 361 eine Metapher für ihre eigenen Interessen. Die verbreitetste Deutung aber ist die des Wein-/Paradiesgartens als Metapher für den Körper der Frau und als solche für ihre Jungfräulichkeit, die sie nach 1,6 verloren hätte („meinen Weingarten, der mein ist, habe ich nicht bewacht“), in 4,12-5,1 am Verlieren ist (wofür das „Kommen in ihren Garten“ und das Essen von seinen Früchten steht) und nach 8,12 gerade nicht verloren hat („mein Weingarten, der mein ist, ist vor mir“). Das lässt sich belegen mit verwandten Bildern. Pope und Cooper 1972, S. 161 verweisen hierfür gut auf Parallelen in der sumerischen Lyrik.⁴ Indes ist es zur Erklärung dieser Motive gar nicht nötig, auf zeitlich und kulturell derart distante Texte zurückzugreifen: Entsprechendes findet sich auch in der griechischen Literatur, wo Frauen und Bettknaben immer wieder als Bäume, Blumen, Früchte oder Landschaften beschrieben werden. Wir werden später noch einmal Gelegenheit haben, näher auf die Baum- und Blumenmetaphern einzugehen; hier daher vorerst nur zu den Früchten und Landschaften:

³ Zur Weise der Parfümierung vgl. Pope 1977, S. 351: U.a. parfümierte man sich im Alten Orient, indem man Säckchen mit duftenden Substanzen um seinen Hals trug.

⁴ Vgl. ähnlich zur Frau als Garten einen sumerischen Liebeszauber bei Falkenstein 1964, S. 116.

Besonders gern gewählt wird der Vergleich mit Feigen und Trauben. In Aristophanes „Der Friede“ etwa hat der Weinbauer Trygaios („Winzer“) die Fruchtbarkeitsgöttin Opora („Sommerfrucht“) mit sich auf die Erde gebracht; das Stück endet mit ihrer Heirat und dem Hochzeitslied des Chorus:

Choros: Wir beten zu den Göttern
Dass sie den Hellenen Fülle geben!
Gerste mögen sie uns viel gewähren
Und ebenso viel Wein;
Feigen mögen wir essen können
Und unsere Frauen sollen [Frucht] tragen (τίκτειν)! ...
Semichoros: Was sollen wir mit ihr [der Braut] tun?
Was sollen wir mit ihr tun?
Semichoros: Wir ernten sie!
Wir ernten sie! ...
Semichoros: Lebt nun wohl,
Habt keine Sorgen, sondern
Erntet Feigen!
Hymen, Hymenaios, oh!
Hymen, Hymenaios, oh!
Semichoros: Er ist groß und dick,
Semichoros: Und sie eine süße Feige!
Trygaeos: So werdet ihr alle denken, wenn ihr verzehrt
Wein und Getränk in Fülle...
Choros: Hymen, Hymenaios, oh!
Hymen, Hymenaios, oh! (1320-43)

Ähnlich ist von Archilochus in Athenaeus „Gelehrtenmahl“ ein Fragment überliefert, in dem die Kurtisane Plangon oder „Pasiphile“ („Freundin aller“) als Feigenbaum erscheint: „Wie der Feigenbaum auf seinem Felsen viele Krähen nährt, so ist Empfängerin Fremder Pasiphile!“ (Ath 13 594c). Dies entspricht genau den Bildern in einem Epigramm von Leonidas von Tarent (3. Jh. v. Chr.):

Wenn du dem Obstfreund Demokritos begegnest,
Mensch, verkünde diesem das leichte Wort:
Ich, der weißfrüchtige und zeitige Feigenbaum,
Trag ihm jetzt als Feigen [noch] unberührte Gebäcke.
Doch spute er sich, ich bin nicht standfest; wenn
Vom unversehrten Zweig er zu pflücken begehrt!⁵ (AG IX 563)

Der zitierten Aristophanes-stelle entspricht auch sehr ein Epigramm von Strato (3. Jh. n. Chr.), in dem Jünglinge als „Feigen“ und ihre „Entjungferung“ als deren „Gefressen-werden“ beschrieben werden (AG XII 185); ähnlich derselbe in AG XII 204, in dem zwei Jungen miteinander verglichen werden: „Sosiades, der Schöne, und Diokles, der Bärtige (=Unschöne)

⁵ Zum Epigramm vgl. Buchheit 1960, S. 210-218.

– wer würde die Rose mit Dornengestrüpp vergleichen, wer Feigen mit Pilzen?“ (AG XII 204). Ähnliches gibt es häufig von der Traube. Im frg. 119 von Alkaios etwa wird bedauert, dass bei einer älteren Frau „die Zeit der Reife vergangen“ und „die Frucht schon lange geerntet ist“ (=die Frau bereits entjungfert wurde), da es leider der Regelfall ist, dass Frauen schon kurz nach ihrer Geschlechtsreife die Jungfräulichkeit geraubt wird:

Die Zeit der Reife, sieh doch, sie ist vorbei
für dich: die Frucht ist lange geerntet schon.
Das junge Reis, das schöne, hofft man,
trägt bald in Fülle die dunklen Beeren.

Vergebens: solchen Rebstockes Früchte sucht
des Winzers Aug‘ zumeist, und ich fürchte sehr,
er schneidet ab, bevor der Reife
Süße ihr ward, die noch grüne Traube! (9-16)⁶

Die Trauben finden sich auch noch mal bei Honestus (2. Jh. n. Chr.), der von sich weist, mit „[noch] sauren Trauben“ oder „Rosinen“ Vorlieb nehmen zu wollen – eine Frau müsse das *richtige* Alter haben (AG V 20; ebenso im anonymen AG V 304) –, bei Dioscorides (3. Jh. v. Chr.), der die sexuelle Unreife einer Frau damit beschreibt, dass ihre Sommerblume noch nicht aufgeblüht sei und ihre jungfräuliche Anmut ihre Traubenrebe noch nicht gerötet habe (AG V 124), und bei Plutarch, der mahnt: „[Wer nicht geduldig mit seiner jungen Braut ist, gleicht dem,] der wegen der unreifen Traube die [reife] Traubenrebe anderen überlässt“ (Moralia 138E). Vgl. ähnlich AG XII 205, wo das Bild der unreifen Traube auf einen zwölfjährigen Jungen angewandt wird. Ähnlich berichtet Himerius von Sappho, sie habe häufig Bräute mit Äpfeln verglichen, „die so beliebt sind bei jenen, die begehren, sie vor der rechten Zeit zu pflücken“ (Or 9.16; Üs. nach Penella 2007). Vermutlich findet sich dieses Motiv in einem Fragment eines sapphischen Gedichts:

Wie der Süßapfel errötet am Ende des Zweigs,
ganz am Ende, übersehen bei der Apfelernte,
nein, nicht übersehen, sondern sie konnten ihn nicht erreichen ... (frg. 105b; Üs. nach Treu 1963, S. 8f.)

Die Frucht muss bei diesem Bild aber nicht näher spezifiziert sein. In Pindars Phytischer Ode 9 z.B. steht die Frucht i.A. für die Heirat: Obwohl ihr Vater Antaios sie für eine bessere Ehe „kultiviert“ (φυτεύω), wollen viele Freier die „blühende Frucht der goldgekrönten Hebe abpflücken“ (108-12). Ähnliche Sorgen hat König Danaos, der sich in Aischylos „Bittflehenden“ um die Jungfräulichkeit seiner Töchter sorgt wie folgt:

Danaos: Ihr aber, so rate ich, macht mir keine Schande,
Habt nun ein Alter, da Männer euch (gerne) anschauen.

⁶ Üs. nach Treu 1963, S. 68f. Zum Gedicht vgl. auch Müller 1998.

Die zarte Frucht ist schwer bewahrt,
Tiere zerstören sie, warum also nicht auch Männer? (996-9)

Vgl. dazu nur Hld 7,8f., wo der Liebende die Trauben der Geliebten ernten will, die dort klar ein Bild für ihre Brüste sind, Hld 2,3, wo der Geliebte ein Apfelbaum ist und die Liebende seine Früchte verspeisen möchte, und Hld 4,16f., wo der Geliebte die „köstlichen Früchte“ der Liebenden verspeisen soll. Zu Hld 2,2f. vgl. übrigens außerdem Folgendes:

Hld 2,2: Wie eine Lilie unter Disteln, so ist meine Freundin unter den Töchtern!

Hld 2,3: Wie ein Apfelbaum unter Waldbäumen, so ist mein Geliebter unter den Söhnen!

AG XII 58: So sehr scheint Empedokles, wie unter den anderen Frühlingsblumen die Rose glänzt!

AG XII 195: [Es gibt viele blumengleiche Jungen.] Und hoch über diesen blüht Milesius, wie eine Rose scheint mit [ihrer] duftenden Blüte!

Sappho, frg. 96 LP: Nun aber ist Lydia unter den Frauen sichtbar, wie nach der Sonne Untergang der rosenfingrige Mond alle Sterne übertrifft.

AG XII 178: So sehr schien Theudis unter den anderen, wie die Sonne die Sterne überscheint.

Seneca, Medea 93f.: [...] Ihre Gestalt überstrahlt die von allen – so vergeht vor der Sonne der Glanz der Sterne [...]!“

Nah verwandt ist das Bild der Frau oder ihres Unterleibs als Landschaft. In Aristophanes Lysistrate etwa bewundern Lysistrate und Kalonike den Schritt der Boioterin Lampito:

Lysistrata: Welch schöne Steppe hast du da!

Kalonike: Oh ja! Ansehnlich das Flohkraut: Schön gejätet! (88f.)

und in Euripides „Zyklop“ ruft Silenus aus:

Silenos: Wer sich am Trinken nicht erfreut, ist wahnsinnig:

[Betrunken nämlich] kann man dies hier [i.e. den Penis] senkrecht aufrichten,

Eine Brust packen und bereitet

Berühren mit der Hand die Wiese! (168-171)

Mit dem selben Begriff wird wahrscheinlich in Weish 2,7-9 der weibliche Unterleib bezeichnet: „Keine Blume des Frühlings darf uns entgehen. Bekränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken; keine Wiese bleibe unberührt von unserem ausgelassenen Treiben!“⁷ Sehr nah ist der ebenfalls aus der hellenistischen Zeit stammende Text Sir 26,20, in dem sicher (s. den Kontext) eine Frau als „Feld“ bezeichnet wird („Suche aus allen Feldern das fruchtbarste Land; dort säe deinen Samen aus!“).

Das Zeugen ehelicher Nachkommenschaft nennt man daher „Säen“ und „Pflügen“, vgl. Platon, Kratylos 406b: „Artemis [scheint ihren Namen erhalten zu haben] wegen ihrer Liebe zur

⁷ Vgl. zur Stelle Schmitt 1986, S. 46f.; zum Wort Hübner 1985, S. 2*. Zur Gleichsetzung von Frauen mit Blumen s.u. Selbst die Rosengirlande, die man in Griechenland häufig bei Weingelagen auf dem Kopf trug, muss nicht wörtlich zu verstehen sein; in einem Epigramm von Strato in AG XII 8 etwa scheint der Witz zu sein, dass „Rosengirlande“ sowohl wörtlich als auch als Bild für einen Jungen genommen werden kann („Für wie viel würdest du mir deine Girlanden verkaufen?“ – Er wurde röter als seine Rosen und sagte, seinen Kopf senkend: ‚Geh, bevor mein Vater dich noch sieht!‘“); ähnlich in Meleagers AG V 143, wo Heliodoras Schönheit damit gepriesen wird, dass sie „die Girlande ihrer Girlande sei“: „Die Blumen vertrocknen, die Heliodoras Haupt krönen, doch sie überstrahlt als Krone die Krone!“

Jungfräulichkeit, ... oder vielleicht hasst sie das Pflügen von Mann und Frau?"; Menander, Perikeiromene 894f.: „Ich gebe dir diese [meine Tochter] zum Pflügen legitimer Kinder!"; Lukian, Timon 17: „Wenn einer eine Frau in sein Haus nimmt zum Pflügen legitimer Kinder..."; v.a. Plutarch, Moralia 144B:

Die heiligste von allen [Saatzeiten] ist das eheliche Säen und Pflügen, um Kinder zu zeugen. Treffend nennt Sophokles die Aphrodite die „gute Frucht tragende Kytherea“. [... Mann und Frau sollten daher außerehelichen Verkehr unterlassen] und nicht säen, wo sie nicht wollen, dass ihnen etwas wächst, sondern dadurch beschämt würden und es verbergen müssten, wenn Frucht entsteht.⁸

In Euripides Ion ist das Zeugen von Kindern in einer unrechtmäßigen Ehe deshalb ein „unrechtes Pflügen“: „[Seht,] wie wir mit Frömmigkeit das unrechte Pflügen von Männern besiegen! [...Unrecht ist es nämlich,] wenn du keinen gemeinsamen Nachwuchs für das Haus pflanzt mit der Hausherrin!“ (1090-103)

In die lat. Dichtung hat dies Eingang gefunden als das Motiv des *hortus puella*, des Mädchens als Garten – etwa in der Anthologia Latina, Epigramm 885: „Der Garten der Hesperiden, oh Sabelle, ist gepflegt, / unser noch gepflegterer Garten aber sind die Mädchen.“

Besonders nah am Bild des Weingartens in Hld 1,6; 4,6; 8,12 ist frg. 122 von Anakreon, in dem eine leichte Frau als „allen-gegebener, viel-besungener, menschen-betretener Apfel-garten“ bezeichnet wird, und das vor einigen Jahren gefundene frg. 196W von Archilochus, in dem der Sprecher ein junges Mädchen statt dessen älterer Schwester Neobule verführt:⁹

...Das Begehren lässt mich sehr brennen.
Unter deiner Mauer [hindurch] und durch deine Pforte will ich als Erster eilen!
Verüble mir das nicht, Freundin: Ich werde landen in deinem größern
Garten. Dies aber wisse: Neobule
Mag ein anderer haben. Überreif ist sie geworden,
Vergangen sind Blüte der Jungfräulichkeit
Und die Anmut, die ihr früher eigneten. (13-19)

Von hier aus zunächst zu Hld 1,6, dessen logische Abfolge dann offensichtlich ist:

6e: Ich habe meine Jungfräulichkeit nicht bewahrt → 6c: Darum zürnten mir meine Brüder → 6d: Darum machten sie mich zur Hüterin des Weingartens → 6b: Darum konnte mich die Sonne verbrennen → 6aβ: Darum bin ich nun gebräunt → 6aα: Darum „schauen“ die Töchter Jerusalems auf mich.

Gesetzt, das hier Geschilderte steht im Einklang mit biblischer und nachbiblischer Gesetzgebung, lässt sich daraus die Situation der Liebenden rekonstruieren, was m.W. bisher noch gar nicht getan worden ist: Nach biblischer und nachbiblischer Gesetzgebung waren ein

⁸ Vgl. dazu ähnlich Dougherty 1993, S. 62-5.

⁹ Und dazu vgl. Marcovich 1975, S. 5-14; Merkelbach/West 1974, S. 97-113.

Mann und eine unverheiratete Frau nach vorehelichem Geschlechtsverkehr zur Heirat verpflichtet; s. Ex 22,15f.; Dtn 22,28f.; m.Kid i 1 u.ö.¹⁰ Ausnahme ist die, dass im Falle einer „Verführung“ (im Gegensatz zu einer „Vergewaltigung“) der Vater und/oder die Brüder der Verführten durchaus gegen diese Heirat sind (s. Ex 22,16). Wie eine solche Verführung gerade zu hellenistischer Zeit zu bewerten war, dürfte schon in der Einleitung deutlich geworden sein; die entsprechende Bewertung spricht dann hier auch aus der Reaktion ihrer Brüder. Häufig dürfte ein solches Heiratsverbot nicht vorgekommen sein, da dadurch die Verheiratung der Frau sehr viel schwieriger geworden sein muss. Diese Situation haben wir uns hier aber offenbar vorzustellen: Dass die Liebende sich verführen lassen hat, hat ihre Brüder so sehr erzürnt, dass sie die Heirat zwischen Verführer und Verführter untersagt, sie als Wächtern in die Weingärten der Familie verbannt¹¹ und so zu einem Single-Dasein verdammt haben. Dort lebt sie nun mit diesem schweren Schicksal in Schande, und auch dafür steht wohl symbolisch ihre „Schwärze“; verständlich ist also ihre Bitte an die Jerusalemerinnen, sie nicht anzusehen. Durchaus möglich sogar, dass aus der Bitte, sie nicht anzusehen, nicht Scham spricht, sondern die Aufforderung, es „nicht so zu machen wie sie“ – s. u. zu vier weiteren Abschnitten im Hld, in denen die Liebe und ihre Folgen negativ dargestellt wird und die „Töchter Jerusalems“ daher vor der Liebe gewarnt werden. „Nehmt euch kein Beispiel an mir, da ich ja schwarz bin...“

Gleich im zweiten Abschnitt des Hld erscheint also die außereheliche Liebe als etwas Verwerfliches, das schmerzhaft Folgen nach sich zieht.

Das selbe Bild findet sich in Hld 8,11f. Auch dort ist „Weingarten“ einmal (in V. 11) wörtlich, einmal (in V. 12) metaphorisch als Ausdruck für die Jungfräulichkeit des Mädchens aufzufassen. Die Aussage „mein Weingarten, der mein ist, ist vor mir“ (V. 12) wäre dann entweder, wenn, wie ich glaube, die Frau den Satz spricht (s. dazu Kap. III), zu verstehen als „[Im Gegensatz zu Hld 1,5f.] habe ich meine Jungfräulichkeit gehütet“ (und habe es nicht gemacht wie Salomo, der seinen Weingarten weggegeben hat), oder, wenn der Mann den Satz spricht, als „[Wie in Hld 1,5f. gesagt, hat die Frau ihre Jungfräulichkeit nicht gehütet, sondern an mich verloren – und] ich kümmere mich jetzt um die Frau und ihre Geschlechtlichkeit.“

Hld 4,12-5,1 ist dann beinahe selbsterklärend: Zu Beginn ist die Geliebte noch ein „verschlossener Garten“ und „versiegelter Quell“ (V. 12). In V. 16 aber lädt die Frau ihren Geliebten ein, „in ihren Garten zu kommen“ und „von seinen Früchten zu essen“, was dieser

¹⁰ Dazu vgl. auch Satlow 2001, S. 124-126.

¹¹ Wie ähnlich der Angesprochene in P. Anastasi I 24.2 zur Erntezeit ein „kleines Mädchen, das die Gärten bewacht“, findet.

dann nach 5,1 auch tut: „Ich bin in meinen Garten gekommen, ich habe meine Myrrhe mit meinem Balsam gesammelt, ich habe meinen Honigseim mit meinem Honig gegessen, ich habe meinen Wein mit meiner Milch getrunken!“ – was er übrigens wahrscheinlich deshalb tun kann, weil sie ein Garten ist, darin „Milch und Honig fließen“ (so auch Barbiero 2011, S. 212).

All dies ist nicht neu; dass hier mit der Gartenmetapher die Frau und ihre Jungfräulichkeit gemeint sind, ist wie gesagt die Mehrheitsmeinung in der Exegese. Die Parallelen in der griechischen Liebeslyrik sind aber als Kotexte wahrscheinlicher als die sumerischen Parallelen, da sie zeitlich und kulturell sehr viel näher an der vermutlichen Abfassungszeit des Hld liegen.

3. Hld 1,9-11; 4,9: Frau Pferd

Hld 1,9-11 wird in der Regel als „Bewunderungslied“ verstanden: Weil dem Sänger die Wangen der Geliebten zwischen den תַּרְיִם und ihr Nacken unter den Edelsteinen so gut gefallen (V.10), „vergleicht“ er sie mit einer Stute an den Wagen Pharaos (V. 9) und verspricht, ihr *weitere* תַּרְיִם anfertigen zu lassen, goldene nämlich, die mit Silber granuliert sind. Gegen diese Deutung müssen gleich zwei Einwände auf der Ebene der Wortbedeutungen gemacht werden.

Der Deutung als „vergleichen“ zugrunde liegt das Piel von דָּמָה, da auch in allen neueren Lexika als Bed. des Piel ebenso wie des Qal „vergleichen“ gelistet wird. Das ist wohl falsch: Vergleichbare Stellen, in denen das Verb mit ähnlicher Bed. im Piel verwendet wird, sind nur Jes 40,18.25 und 46,5.¹² An beiden Stellen geht es aber recht sicher nicht um ein „Vergleichen“, sondern um eine unmögliche und unzulässige *Gleichmacherei* Gottes mit Götzenbildern: Wegweisend für die Bed. ist Jes 46,5, wo das Verb einmal im Piel und einmal im Qal steht. Der letzte Satz wird von den meisten Üss. (z.B. Elb, EÜ, Her, Lut, Men, Sl, Zür ...) als Resultat der ersten drei verstanden: „Wem wollt ihr mich תִּדְמֶינִי (דָּמָה Piel) und gleichstellen (שׁוּהָ Hifil) und ähnlich machen (מִשַׁל Hifil), sodass wir vergleichbar wären (דָּמָה Qal)!?“ Schon die Parallelität von דָּמָה Piel mit den beiden Hifil-Verben (in diesem Stamm einmal ein Hapax, einmal ein Dis legomenon dieser geläufigen Worte!) und dann eben die gleichzeitige Verwendung des Worts im Piel und im Qal legen nahe, dass die drei ersten Verben sich hier in ihrer resultativen und kausativen Aktionsart treffen sollen, das vierte Verb aber das Resultat der durch die ersten drei Verben bezeichneten Handlungen ausdrücken soll. Ähnlich Jes 40,18-25: In Vv. 19-24 ist die Rede von der Unvergleichlichkeit von bloß gemachten Statuen und dem großen Gott; gerahmt wird dieser Abschnitt von den beiden Fragen „Wem תִּדְמֶינִי (אֵל־מִי) Gott,

¹² Klg 2,13 scheint mir das Wort klar dieselbe Sonderbed. („in Gleichnissen reden“) wie in Hos 12,11 zu haben: „Was kann ich dir nur erzählen, damit es dir besser geht...?“

und welche Gleichheit wollt ihm zur Seite stellen (עַרְךָ Qal)!?“ (V. 18) und „wem (אֶל־מִי) תִּדְמֶינִי, sodass ich [ihm] gleiche (שׁוּהָ Qal)!?“ (V. 25). Beide Male legt schon die Präposition אֶל, mit der das Wort im Qal nur in Ez 31 konstruiert wird (s. Vv. 2.8(bis).18), und dann auch wieder die selbe Piel-Qal-Abfolge wie in Jes 46,5 nahe, dass der Piel dem Wort hier resultative Aktionsart gibt.

Dies stimmt auch zusammen mit der Bed. des Verbs im Hithpael, dem reflexiven Gegenstück des Piel: Auch דָּמָה Hithpael heißt deutlich und auch nach den geläufigen Lexika nicht „sich vergleichen“, sondern „sich gleich *machen*, sich *gleichstellen*“ – s. Jes 14,14 vom anmaßenden Menschen: „[Über die Sterne Gottes will ich meinen Thron setzen;] ich will hinaufsteigen in die Höhe der Wolken, mich dem Höchsten אֶדְמָה!“

Diese resultative Bed. – „gleich / vergleichbar *machen*“ – passt auch besser zu Hld 1,9. Vergleichspunkt der geschmückten Wangen und der Pferde ist ja deutlich das Zaumzeug dieser Pferde. Mit den gezäumten Pferden kann die Frau nur verglichen werden, wenn sie geschmückt ist; den Schmuck aber will der Sprecher ihr nach V. 11 erst noch anfertigen lassen; die Rede ist auch hier also eher von einem Gleich-*machen* i.S.v. „Schmuck herstellen lassen, so dass du vergleichbar bist“ als einem „vergleichen“. Zu Hld 1,9 gibt daher auch ZLH S. 175 als Bed. „*aequalem fecit* alqm“ („jmdm gleich *machen*“) an, zu Jes 40,18.25 König, S. 70 („gleichstellen“).

Bei der Deutung des sonst nur noch in Est 2,12.15¹³ belegten Wortes תָּרִים lässt man sich i.d.R. vom akk. Kognat *tāru* („sich umwenden“) und heb. תּוּר („umhergehen“) leiten, setzt das „umhergehen“ stillschweigend in Orientierung an der akk. Bed. gleich mit „um etwas herumgehen“,¹⁴ schließt dann von hier entweder auf runde Schmuckstücke oder Schmuckstücke, die um etwas herumgehen, und hält die תָּרִים für Kettchen, runde Ohringe oder Spangen, die irgendwie die Wangen bedecken.

Auch hier aber: Selbst nach dieser Deutung der Vokabel ist klar, dass der Vergleichspunkt zwischen den geschmückten Wangen der Geliebten und den Stuten vor den Wagen Pharaos das Zaumzeug dieser Stuten ist. Hierfür gibt es nahe Parallelen in der gr. Literatur, die die Bedeutung des Liedes in ein sehr anderes Licht setzen: häufig wird dort nämlich die Geliebte metaphorisch als „Pferd“ beschrieben und die Heirat mit ihr oder die Leistung, sie dazu zu bringen, sich in jemanden zu verlieben, als das „Zäumen“ dieses Pferdes. Das bekannteste

¹³ wo es offenbar die Sonderbedeutung „Reihe“ hat: Und wenn/als der תָּר, zum König Artaxerxes zu kommen, an das jeweilige Mädchen/an Ester kam, ...“ Sir 43,9.18; 51,14 ist תּוּרֵי NF von תָּר.

¹⁴ Die Angabe der Grundbed. als „herumgehen“ in Ges¹⁸ ist irreführend; blickt man näher auf die Stellen und die einzelnen Übersetzungsvorschläge von Ges, ist klar, dass „herumgehen“ dort nicht als Kreisbewegung, sondern als „Mäandern“ verstanden werden soll.

Beispiel dafür ist sicher das Gedicht über das „thrakische Fohlen“ von Anacreon, hier in der schönen Übersetzung von Mörike:

Thrakisch Füllen, warum wirfst du doch
auf mich so schräge Blicke?
Grausam fliehst du mich, du traust
mir wohl des Klugen wenig zu?

Aber wisse nur, ich wollte
dich aufs allerbeste zäumen,
Und dich fest im Zügel haltend lenken
um das Ziel der Bahn.

Jetzt noch weidest du im Grünen,
spielst umher in leichten Sprüngen,
Denn es mangelt noch ein Reiter,
der der Schule kundig ist.

Weitere Beispiele: Im „Hippolytus“ von Euripides wird Phaedra beschrieben als

das Fohlen aus Oichalia, noch nicht gebunden an ein Hochzeitsbett, noch ohne Ehemann, noch unverheiratet: Vom Hause [ihres Vaters] Eurytios fort, wie eine leichtfüßige Naiade, wie einen heißblütigen Bacchus, band sie Aphrodite ... und übergab sie Alkmenes Sohn. (545-54)

Der Name des Hippolytus selbst, der „der Liebe Freuden verschmäht“ (13), bedeutet „Pferdelöser“. Ähnlich stiehlt sich in Anacreons frg. 346 ein Mädchen aus der Sicherheit des Elternhauses auf eine sicher symbolische Hyazinthenwiese, „wo Aphrodite Stuten Zügel anlegte“; im frg. 360 bezeichnet Anacreon den Jungen, den er liebt, als „Wagenlenker meiner Seele“. Im frg. 287 von Ibycus zittert der Sprecher, als der Gott Eros es auf ihn abgesehen hat, „wie ein altes Rennpferd, das das Joch kennt, und unwillig einmal mehr zum schnellen Wagenrennen geht.“ Eine schöne Variante des Bildes findet sich in einem Epigramm von Rufinus: „Dir gab mich Eros, der Geber süßer Geschenke, oh Boopis: einen Stier, der sich freiwillig dem Begehren unterjochte...!“ (AG V 22; die selbe Variante in AG XII 149 von Kallimachos); eine weitere Variante, bei der die Seele wohl als Schmetterling vorgestellt wird, bei Meleager: „Hab ich dir nicht zugerufen, Psyche: ‚Bei Aphrodite, du wirst gefangen werden!?’ ... Hab ichs nicht gerufen? – Gefangen hat dich die Falle. Was ächzt du umsonst in den Banden? Eros selbst hat deine Flügel gebunden.“ (AG XII 132), und eine weitere Variante in einem Epigramm von Strato: „Einen Haken hast du gemacht, hast mich als Fisch gefangen, Kind!“ (AG XII 241).

Sehr rein findet sich dieses Motiv auch noch in der lat. Literatur, vgl. bes. Ovids Amores, wo abgewogen wird, wie man mit den Foltern des „Tyrannen Amor“ umgehen soll:

Geht er willig im Pflug, hat weniger Schläge der Ochse,
Als wenn er störrig und jung weigert im Anfang das Joch;
Sperrt sich das Pferd, so reißt ihm am Maul die schärfere Trense,
Wenig verspürt es den Zaum, folgt es dem leisesten Zug:

Den Widerstrebenden packt und bedrängt ingrimiger Amor,
 Als wer willig und frei sich als sein Sklave bekennt.
 Sieh, ich gebe es zu: dein neuer Gefangener, Cupido!
 Hebe die Hände besiegt, Herr und Gebieter, empor! ...
 Sieh und dann führt man sie auf, die gefangenen Männer und Mädchen,
 Endloser Zug! Deines Siegs Zeuge und stolzer Triumph.
 Auch ich selbst bin dabei als neueste Beute, die Wunde
 Frisch noch, und Fessel und Strick trag ich ergebenen Sinns. (I 2,13-20.27-30; Üs. nach
 Marg/Harder 1984)

Sehr gut hat Gehring 2013, S. 220f. darauf hingewiesen, dass sich das Bild auch in die Lexik niedergeschlagen hat: Das aramäische 𐤊𐤍 – ein Lehnwort aus dem Griechischen – bezeichnet sowohl das Bespannen von Wagen mit Pferden als auch das Eheband; verwandt ist es mit dem griechischen συζεύσσει („zusammenjochen“), das ebenfalls für „mit dem Eheband verbunden sein“ verwendet wird (übrigens auch im NT: Mt 19,6; Mk 10,9; ähnlich dann ws. 2 Kor 6,14). Vgl. ebenso lat. *jugum* („Joch“), *conjugum* („Ehe“). Ein sehr schönes Beispiel findet sich noch in einem Hochzeitsgedicht aus dem 6. Jh. von Venantius Fortunatus auf Sigibert und Brunichild: „Sigibert [...] übergibt sich nun den lieben Banden, [...], er wendet sich dem Joch zu, [...], legt sich selbst die Zügel an [...].“ (Üs. nach George 1995, S. 27)

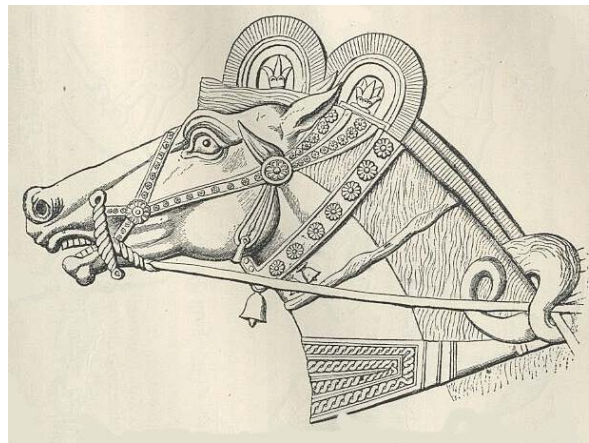
Die Parallelen werden noch auffälliger, wenn man bedenkt, dass auch die Ägypter natürlich nicht Stuten, sondern Hengste vor ihre Wagen spannten,¹⁵ und noch näher, wenn wir uns noch mal dem Wort 𐤍𐤕 zuwenden. Neben der Verbindung mit akk. *tāru* nämlich wird es gelegentlich auch verbunden mit akk. *turru(m)* („Band, Knoten“) und einem ugaritischen *tr*, dessen Bed. unsicher ist, das sich aber drei Mal im Zhg. mit Pferden und Pferdewägen findet: In der Dokumentation UT 1121 über den Zugang von Kampfwagen in den Königspalast heißt es: „Acht Wagen, die in den Königspalast eingingen mitsamt ihren Rädern, mitsamt ihren Pfeilen (und) mitsamt *trhn*“ (1-5), in UT 1122.1-7 wird aufgelistet: „Drei mit Gold bedeckte Wägen und zwei mit Gold bedeckte *trm*, zwei königliche Wägen, die nicht bedeckt sind [... *t]rhm*“, und in der Preisliste UT 1127.6f. wird aufgezählt: „Ein Paar Stuten zu 70, dreihundert *trm* zu 10“ (1127.6f.). Del Olmo Lete/Sanmartín 876 deuten klassisch als „Lenkstange“,¹⁶ Pope 1977, S. 343f. (indem er merkwürdigerweise die Pferdewagenkontexte, die er selbst ins Spiel gebracht hat, ignoriert) mit „bangles“ und Dietrich/Loretz in TUAT I 218 mit „Beschläge“ (was aber höchstens bei dieser ersten Stelle wirklich funktioniert). Bei einer vierten Stelle mit *tr*, KTU 1.16 III 2, übersetzen Dietrich/Loretz 1978, S. 424f. das „*tr* von Erde und Himmel“ außerdem

¹⁵ Vgl. Pope 1970, S. 59.

¹⁶ Dagegen richtig schon Pope 1977, S. 343f.: „The suggestion that the term designates the device that turns a chariot seems dubious since the chariot pole was a single shaft and the chariot turned with the pole according to the movement of the attached horses.“ Für eine Darstellung eines Pferdewagens mit gut sichtbarer Stange s.u.

als „Band“. Berücksichtigt man auch diese Stelle, ist dieser letzte Vorschlag der einzige, der an allen vier Stellen passt, und stimmt gut zusammen mit akk. *ṭurr(m)*.

Ist die Verbindung von heb. תור mit ug. *tr* und akk. *ṭurr(m)* nicht verfehlt, handelt es sich dabei also um etwas, das nach ug. *tr* wie auch an unserer Stelle mit Pferden und Pferdewägen zusammenhängt, nach akk. *ṭurru(m)* und wahrscheinlich ebenfalls ug. *tr* mit „Bändern“ oder „Knoten“ verwandt ist (vgl. auch aram. תורא „Schnur, Band“) und das an unserer Stelle Wangen bedeckt – also um „Zügel, Zaumzeug“. So übrigens bereits Ibn Ezra (vgl. Mathews 1874, S. 4f. (heb.); S. 3 (dt.)). Zur Art der Zügel s.u. die Darstellung des verzierten Zaumzeugs eines assyrischen Wagenpferdes¹⁷ und vgl. die „goldgezäumten“ Pferde von Ares und Athene in Homer, Il 5,358.363.720 u.ö., die goldenen Zügel in JosAs 5,5; außerdem PBS 2/2 54:8, wo zwei Paar Zügel mit *dardarah*-Verzierungen aus Bronze und STT 366:8, wo Zügel goldfarbig verziert sind (apud CAD XVIII 48.347) u.ö.



Man kann also die etymologische Gruppe bilden: Aram. תורא („Schnur, Band, Kette, Reihe“), akk. *ṭurru(m)* („Band, Knoten“), ug. *tr* („Band, Zügel“), heb. תור („(Band), Zügel, Reihe“). Der Sprecher will dann seine Geliebte Stuten vor dem Wagen Pharaos „vergleichbar machen“ (V. 9), nämlich indem er ihr *Zügel* anlegt – sie also entweder heiratet oder dazu bringt, sich in ihn zu verlieben. Wie gut gefielen ihm doch ihre „Wangen“ hinter solchem Zaumzeug (V. 10)! Ja, solches will er ihr gleich anfertigen lassen (V. 11)! Das Vorhaben des Liebenden entspricht also sehr nah dem Versprechen (oder der Drohung?) des Sprechers in Anakreons Gedicht: „Ich wollte dich aufs allerbeste zäumen!“

Das Bild ist nicht typisch griechisch und muss nicht über die griechische Kultur in die israelitische gewandert sein: Schon in Hos 11,4 zieht Gott sein Volk „mit *Seilen der Liebe*“,

¹⁷ Relief: London, British Museum 136774. Zeichnung bei Rawlinson 1871, S. 417.

was dann umschrieben wird mit „das *Joch* um die *Wangen* binden“, womit sicher ebenfalls Zaumzeug gemeint ist, da auch Pferde und Rinder ein Joch i.d.R. nicht auf den Wangen tragen.

In Hld 4,9 ist der Geliebten selbiges gelungen. לבב ist hier wahrscheinlich mit Cohen 1924, S. 174f. nicht mit heb. לב („Herz“) in Verbindung zu bringen,¹⁸ sd. mit arab. *lbb* „binden“. So wird das Wort bereits erläutert in b.Schab 53b: „Was heißt לבובין [in m.Schab v 2]? Rabbi Huna sagte: תותרי. Woher weiß man, dass לבובין ein Begriff zur Bezeichnung von Nähe ist? Weil geschrieben steht: לבבתי, meine Schwester Braut [Hld 4,9].“ תותרי könnte man dabei in etwa übersetzen mit „verkuppelt“ (vom mhd. „koppeln“, d.i. „zwei Tiere mit einem Riemen aneinanderbinden“ – das Bild ist also auch der dt. Sprache nicht fremd). Zur Verwendung des Wortes im rab. Heb. s. noch j.Schab x 12d, zum Vers vgl. Spr 6,25: „Die Frau fange dich nicht mit ihren Augen!“¹⁹

4. Hld 2,1-2.16; 4,5; 5,13; 6,2-3; 7,2: „Lilie“ vs. „Lotos“

Im Gefolge von Keel wird seit Neuestem immer häufiger die שושנה nicht mehr verstanden als „Lilie“, sondern als „Lotusblume“.²⁰ Nur en passant, da diese Übersetzungsfrage nicht eigentlich zusammenhängt mit Bezügen zur griechischen Literatur, sei darauf hingewiesen, dass die Gründe hinter dieser Übersetzung verfehlt sind. Der Begriff findet sich im AT in vier verschiedenen Kontexten: (1) als Begriff für eine Pflanze (Hld 2,1f.16; 4,5; 5,13; 6,2f.; 7,2; Sir 50,8; Hos 14,6), (2) als Form der Säulenkapitelle im Tempel (1 Kön 7,19.22), (3) als Form des Randes des „ehernen Meeres“ (1 Kön 7,26; 2 Chr 4,5) und (4) als (wie so oft rätselhafter) Begriff im Titel von Ps 45; 60; 69; 80.

Gegen die Standardübersetzung „Lilie“ nun wird von Vertretern der „Lotos“-Deutung gern ins Feld geführt, dass nach Sir 50,8 die שושנה offenbar eine Wasserpflanze ist (ad 1), dass man in Israel viele Lotoskapitelle, aber keine Lilienkapitelle gefunden habe (ad 2) und dass ähnlich Gefäße in Lotos-, nicht aber in Lilienform gefunden worden seien (ad 3). Das ist wohl falsch: Ad 1: Gegen die Deutung der שושנה als Wasserpflanze vgl. nur Hld 6,2, wonach sie in Gärten wächst, den Midrasch zu Hld 2,1, wonach sie nicht nur im Tal, sondern auch auf Bergen zu finden ist (in der Tat ist in Palästina neben der Madonnenlilie bes. die Berglilie verbreitet), und m.Toh 3,7, wonach man sie außerdem auf Friedhöfen pflücken kann. Auch Sir 50,8 ist kein

¹⁸ Ohnehin ist das Herz in der heb. Anthropologie nicht eigentlich das Organ zur Empfindung von Emotionen und wäre daher recht unerwartet als Etymon für ein Wort wie „bezaubern“ o.Ä. Wenn überhaupt, sollte man sich bei der Herleitung der Bed. an Ijob 12,11 orientieren, wo das Wort im Nifal die Bed. „zur Einsicht gebracht werden“ hat, und dann hier das Piel als privatives Piel auffassen: „um den Verstand bringen“ (so richtig erwogen z.B. von Gerhards 2010, S. 250).

¹⁹ Zu עפעף als „Auge“ statt „Wimper“ oder „Lid“ vgl. Aistleitner, S. 308; Dahood 1969, S. 351f. und s. Ps 11,4; Spr 4,25; auch Ijob 3,9; 41,10 (gemeint sind an beiden Stellen wahrscheinlich die beiden Morgensterne Merkur und Venus); außerdem Ijob 16,16, wo das häufige Bild der „schwach gewordenen Augen“ variiert wird.

²⁰ Keel 1984, S. 63-78. So schon Loretz 1971, S. 13; mit „Lotos“ übersetzt auch schon Pope 1977, S. 2; nach Keel nun auch Schroer 1994, S. 670; Suderman 2005; Staubli 2016, S. 84; Štrba 2004.

Argument dafür, die *שושנה* für eine Wasserpflanze halten zu müssen; deutlich wird ja hier das Bild vom „direkt am Wasser wachsenden Baum“ aus Ps 1,3; Jes 44,4; Jer 17,8; Ez 17,8; 19,10; 47,12 nur auf die *שושנה* übertragen – Sir 50,8 ist damit sogar eher ein Argument dafür, dass für gewöhnlich die *שושנה* *nicht* am Wasser wächst.

Ad 2: Sehr viel verbreiteter als Lotoskapitelle waren in Israel die sog. „Volutenkapitelle“ oder auch „proto-äolischen Kapitelle“, weshalb Shiloh sie ursprünglich sogar „Israelite Capital“ taufen wollte.²¹ Diese werden seit Shiloh zwar meist aufgefasst als stilisierte Palmendarstellungen, früher verbreiteter war aber ihre Deutung als Lilien²² und es ist auch leicht zu sehen, warum man der abgebildeten Form an Lilien denken musste. Nach der Deutung als Lilien sind außerdem die beiden auf dem Bild unten links gut erkennbaren Kringel, die sich auf mehreren Volutenkapitellen finden, besser erklärlich als die bei Liliengewächsen so markanten Stempel; zudem sind z.B. auf dem auf dem Berg Garizim gefundenen Volutenkapitell (unten Mitte) die Kelchblätter erkennbar, die man auch vom ägyptischen Lilienkapitell kennt (z.B. beim rechts abgebildeten Kompositkapitell, das von oben nach unten aus Papyruskapitell, Lilienkapitell, Blauer Lotus-Kapitell und Tigerlotuskapitell besteht).



Madonnenlilie

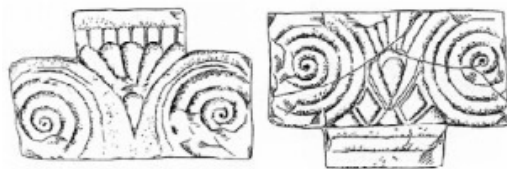


Berglilie



Volutenkapitell.

Grafik aus WiBiLex: Eisenzeit II



Volutenkapitell.

Grafik bei Kletter u.a. 2015, S. 57



Äg. Kompositkapitell.

Grafik bei Borchardt 1897, S. 19

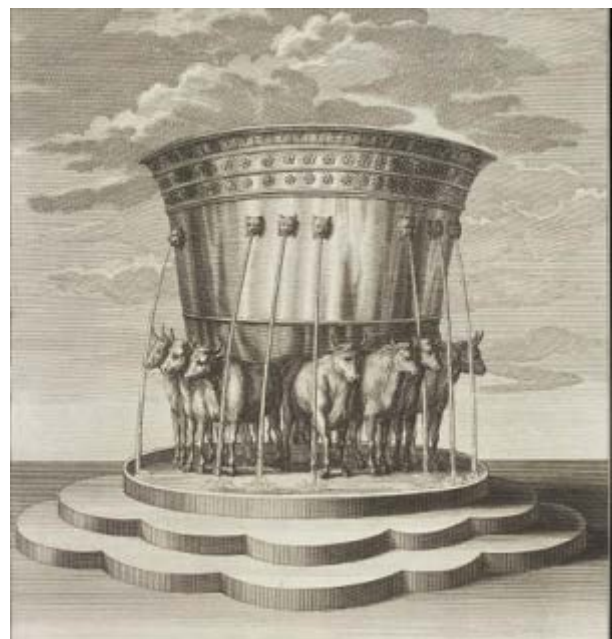
²¹ Shiloh 1979. Viele Abbildungen finden sich in Kendirci 2012.

²² Z.B. Bénédict 1921-2, S. 5; Borchard 1897, S. 18-20; Puchstein 1907, S. 11-17.40-41; ähnlich Evans 1901, S. 144-9: „Iriskapitell“. Die Deutung als Dattelpalme rührt v.a. her von der Identifikation der Kapitellform mit dem assyrischen „Baum des Lebens“, der oft als Dattelpalme dargestellt wurde (so z.B. kürzlich wieder Franklin 2011, S. 132f.) – was aber schon deshalb schwierig ist, weil die Assyrer selbst nicht mit Volutenkapitellen bauten (Kletter u.a. 2015, S. 60-64), so dass das assyrische „Baum des Lebens=Dattelpalme“-Motiv irgendwie außerhalb von Assyrien auf die Volutenkapitelle angewandt werden hätte müssen.

Ad 3: Argument ad 3 geht grob am Text vorbei, da 1 Kön 7,26; 2 Chr 4,5 überhaupt nicht von der Form des Gefäßes sprechen, sondern von der Form seines Rands. Eusebius überliefert in seiner „Praeparatio Evangelica“ einen Auszug aus dem Werk des jüdischen Historikers Eupolemos, in dem dieser näher beschreibt, wie man sich diesen שושנה-förmige Gefäßrand zu vorzustellen hat:

Er [Salomo] habe aber auch ein ehernes Becken, 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 5 Ellen hoch, gefertigt; oben an ihm habe er einen Rand angebracht, der gegenüber der Grundfläche um eine Elle nach außen überstand, zu dem Zweck, dass die Priester darauftreten, sich die Füße besprengen und die Hände eintauchen könnten. Auch habe er die Füße für das Becken gefertigt: zwölf [gegossene Stiere], mannshoch, und er habe sie mit dem Hinterteil unter dem Becken angebracht, rechts vom Altar. (PraepEv IX 34,20; Üs.: Walter 1976, S. 104)

Bei einem seiner Entwürfe hat der Kupferstecher Johann Georg Pintz dem ehernen Meer deshalb die Form eines griechischen Calyx-Kraters gegeben und dürfte damit ziemlich richtig gelegen haben: שושנה bedeutet im Mittelhebräischen offenbar auch „calyx-förmig“.²³ Noch näher an der Lilienform wären übrigens Gefäße mit Kleeblattmündung, wie sie im Alten Griechenland bisweilen ebenfalls im Gebrauch waren, doch wäre dies dann kein Rand zum „Darauftreten“ – nach der Beschreibung von Eupolemos müssen wir uns



Johann Georg Pintz: *Mare aeneum Lamii et Freyheri*. ETH-Bibliothek Zürich, Alte und Seltene Drucke, Rar5864_3_0087

diesen wohl eher abgeflacht vorstellen, wie man es v.a. von einigen ägyptischen Gefäßtypen kennt; s. z.B. rechts das Triumphgefäß von Pepi I.

Für die Lilie statt der Lotosblume spricht dann endgültig, dass diese anders als jene weder giftig noch psychoaktiv ist, was ihrem Verzehr (Hld 2,16; 4,5; 6,3) förderlicher sein dürfte.²⁴ Die Lilie stimmt außerdem gut zusammen mit der Betonung des Dufts in Hld 5,13; 6,3, da sie als besonders gut duftende Pflanze Basis des Lilienparfums („Susinon/Susinum“) war, für



Äg. Gefäß. Walters Art Museum 41.28

²³ Vgl. Štrba 2004, S. 482. Einen Beleg dafür habe ich allerdings nicht finden können.

²⁴ Grober 1984, S. 99f. denkt beim „Weiden in den Lotosblumen“ an die Lotophagen der Odyssee (9.91-6), die aber eine Verdichtung antiker Drogenkonsumenten sind – und dies ist im Hld sicher nicht gemeint.

das Dioscorides in De Materia Medica I, 62 sogar noch ein Rezept überliefert (s. die Üs. von Osbaldeston/Wood 2000, S. 59).²⁵

Ein Letztes: Ich denke, die Selbstbeschreibung der Liebenden als „Lilie in der Scharonebene“ und „Iris (?)“²⁶ in den Tälern“ ist weder ein Ausdruck des Stolzes über die eigene Schönheit noch ein Ausdruck von Bescheidenheit, sondern vermutlich will sie damit nur zum Ausdruck bringen, wie gut es ihr bei ihrem Geliebten geht: Beide Ortsbezeichnungen stehen für die fruchtbaren Gegenden Israels (s. Ps 65,13; Jes 35,2), wo also Lilien und Iriden besonders gut gedeihen konnten. Vgl. direkt danach Hld 2,3, wo die Liebende davon spricht, wie gut es ihr im Schatten geht, den ihr Geliebter als Baum spendet. „Scharonebene“ und „Täler“ wären dann Metaphern für den Geliebten, was gut zur Metapher des Geliebten als Landschaft passt, von der oben die Rede war. Erst der Liebende dreht der Geliebten geschickt das Wort im Mund um und transformiert es zu einem Kompliment.

5. Hld 2,5.7; 3,5; 5,8; 8,4: Zur Liebeskrankheit und dem Anreizen der Liebe

Die „Liebeskrankheit“ wird in der Hld-Exegese gerne metaphorisch aufgefasst, z.B. als „faint[ing] from the intensity of erotic yearning“ (Bloch/Bloch 1995, S. 151). Sowohl in der ägyptischen (vgl. Fox 1985, S. 109 und s. P.Chester Beatty 32,2; 37,7) als auch der sumerischen Liebeslyrik²⁷ ist die Liebeskrankheit jedoch durchaus als tatsächliche *Krankheit* zu verstehen. In der akkadischen Diagnostik wurden sogar Symptome zusammengetragen:

[Wenn sein Leib] kein Fieber hat, er keinen Appetit auf Essen und Trinken verspürt, Geschrei für ihn krankmachend ist, er immer wieder sagt: „Ich bin aufgeregt“, [und er immer] wieder in Betrübnis [gerät]: Er leidet an Liebeskrankheit. Für den Mann und die Frau ist es das gleiche.

...

Wenn er unruhig umherläuft/sich andauernd räuspert, der Mund ihn immer wieder befällt, er andauernd mit sich selbst spricht (und) immer wieder ohne Grund lacht: Er leidet an Liebeskrankheit, für den Mann und die Frau ist es das gleiche.

Wenn Trübsal ihn immer wieder befällt, er seine Kehle immer wieder zurückdreht, er Brot isst, Bier trinkt und es ihm nicht bekommt, er „Au, mein Bauch“ sagt und er sich abquält: Dieser Mann leidet an Liebeskrankheit, für den Mann und die Frau ist es das gleiche. (XVIII 8-9; XXII 6-9; Üs.: Heeßel 2000, S. 220)

²⁵ Auch aus der Lotusblume aber wurde im Alten Ägypten eventuell Parfum hergestellt; vgl. Byl 2012, S. 99.

²⁶ Heb. *הבצלת*, unsicheres Wort; sonst nur noch in Jes 35,1. LXX übersetzt dort mit *krinon*, dem selben Wort, mit dem sie in Hld 2,1 *שושנה* übersetzt (vgl. auch Tg: *akrinon*); Vul mit *lilium*. Darf man sich hieran orientieren, handelt es sich bei beiden offenbar um ähnliche Blumen, wohin ja auch weist, dass beide in Hld 2,1 im Parallelismus stehen. Vom Aussehen her bietet sich dann am ehesten die Iris an, die im Syr. und Arab. auch mit dem selben Wort bezeichnet wird wie die Lilie (*susan / sausan*). Zur „Iris“ passt auch die Etymologie: Das Wort leitet sich vermutlich her von Heb. *בצל* („Blumenzwiebel“, vgl. Löw 1924, S. 156) und die Iris ist bekannt dafür, dass aus ihrer zerquetschten Zwiebel in der Antike Parfum gewonnen wurde (ein Vorläufer der „Irisbutter“; vgl. z.B. Theophrast, De Odoribus 23). Etymologisch könnte man das Wort dann vielleicht sogar besser als auf eine Mischbildung aus *הצי* + *בצל* zurückführen auf eine Mischbildung aus *הבץ** (vgl. Aram., Syr., Mand. *habats*: „pressen, zerpressen, drücken“) + *בצל*; der heb. „Presswurz“ wäre also im Dt. die „Iris“.

²⁷ Vgl. George 2009, S. 56f.; auch Couto-Ferreira 2010, S. 35.

Wieder ist es aber gar nicht notwendig, auf derart distante Texte zurückzugreifen; auch in der gr. Literatur ist die Liebeskrankheit ein häufiges Motiv: V.a. unerwiderte Liebe²⁸ wurde als durchaus echte Krankheit mit tatsächlichen Symptomen gesehen.²⁹ Besonders schlimm an dieser Krankheit war, dass es gegen sie keine Medizin gab, „weder Pflaster noch Salbe“, wie es in Theokrits elfter Idylle heißt (1-2), keinen Machaon, der sie mit seiner Heilkunst kurieren könnte (AG V 225). Erst Ovid schafft Abhilfe und verfasst mit seinem „Heilmittel gegen die Liebe“ einen ganzen Therapieleitfaden. Auch in der griechischen und römischen Medizin wurden Symptome der Krankheit gesammelt, so von Galen, Soranus, Rufus von Ephesus und Paul von Aegina.³⁰ Drei Beispiele aus der Literatur:

Sappho: frg. 31 LP (von unerwideter Liebe):

Wenn ich dich erblicke, geschiehts mir einmal, daß ich verstumme.
Denn bewegungslos liegt die Zunge, feines
Feuer hat im Nu meine Haut durchrieselt,
mit den Augen sehe ich nichts, ein Dröhnen braust in den Ohren,
und der Schweiß bricht aus, mich befällt ein Zittern
aller Glieder, bleicher als dürre Gräser
bin ich, dem Gestorbensein kaum mehr ferne schein ich mir selber. (Üs.: Treu 1955)

Theokrit: Idylle II (von unerwideter Liebe):

Sieh, o Göttin Selene, woher mir die Liebe gekommen!
Weh! Und im Hinschau'n gleich, wie durchzückt' es mich! Jählings erkrankte
Tief im Grunde mein Herz; auch verfiel mir die Schöne mit Einmal.
Nimmer gedacht' ich des Fests, und wie ich nach Hause gekommen,
Weiß ich nicht; so verstörte den Sinn ein brennendes Fieber.
Und ich lag zehn Tage zu Bett, zehn Nächte verseufzt' ich.
Sieh, o Göttin Selene, woher mir die Liebe gekommen!
Schon, ach! War mir die Farbe so gelb wie Thapsos geworden,
Und mir schwanden die Haare vom Haupt; die ganze Gestalt nur
Haut noch und Bein! Wen frug ich um Hilfe nicht? ...
Ganz kalt ward ich zumal wie der Schnee, und herab von der Stirn
Rann mir in Tropfen der Schweiß wie rieselnder Tau in der Frühe;
Kein Wort bracht ich hervor, auch nicht so viel wie im Schläfe
Wimmert ein Kindchen und lallt, nach der lieben Mutter verlangend,
Und ganz wurde der blühende Leib mir starr wie ein WachsBild. (81-90.106-110; Üs.:
Mörike/Notter 1885)

Euripides, Hippolytus (über die verheiratete und dennoch verliebte Phaidra):

In der Kammer liege sie krank, gefesselt
an das Siechbett; über dem blonden Haupte
liege tief beschattend der dicke Schleier,
und sie verschmähe
standhaft jede nährenden Gottesgabe,
schon drei Tage Speise noch Trank berührend;
niemand kenne des Leidens Grund. So strebt sie

²⁸ Vgl. Winkler 1990, S. 82f.

²⁹ Vgl. zu dieser faszinierenden Idee Biesterfeld/Gutas 1984; Crohns 1905; Toohey 1992; Toohey 2004, bes. S. 59-103.

³⁰ Vgl. Pachoumi 2012, S. 76f.

stumm dem schrecklichen Ende zu. (133-140; vgl. auch 38-40; 173; 272-7; 475-481; 525-32; Üs.: Wilamowitz-Moellendorf 1901)

Vergleichbare Stellen finden sich in der Literatur noch sehr häufig; als letztes Beispiel ein Tatsachenbericht: Plutarch, Demetrius 38 erzählt von Antiochos Liebe zu einer bereits verheirateten Frau. Weil er also „nach verbotenen Früchten verlangte“, bemüht er sich, seine Leidenschaft zu bekämpfen und am Ende, sich selbst durch Nahrungsentzug zu suizidieren (wie dies auch Phaidra am Ende des Hippolytus tut). Der weise Arzt Erasitratos jedoch erkennt an seinen Symptomen (die genau dem entsprechen, „wovon Sappho spricht“: Versagen der Stimme, rote Gesichtsfarbe, verschleierter Blick, heftige Schweißausbrüche, unregelmäßiges Herzklopfen, Benommenheit und Blässe) sein wahres Leiden: Liebeskrankheit.

Das einzige Heilmittel gegen diese Krankheit ist die Erfüllung der Liebe. Dem entspricht die Struktur griechischer Liebeszauber: Dort nämlich soll der Verfluchte i.d.R. so lange Qualen leiden, bis er sich zum Wirkenden des Zaubers begibt, was seine Qualen dann beenden würde – z.B. im Trennungszauber O2:

Brenne, entflamme die Natur der Allûs, ihren weiblichen Körper, ihre Glieder, bis sie verläßt das Haus des Apollônios. Streck aufs Lager die Allûs mit Fieber, mit unaufhörlicher Krankheit der Hungerlosigkeit, die Allûs, der Unsinnigkeit, die Allûs!,

oder in PGM XVI:

Ich beschwöre dich, Totendämon [...], laß vergehn und hinschmelzen den Sarapiôn aus Liebe zu Dioskorûs, die Tikôi geboren; brenne sein Herz, laß es schmelzen und sein Blut laß vertrocknen durch Liebe, Verlangen, Schmerz um meinetwillen, bis Sarapiôn, den Pasamêtra geboren, kommt zu Dioskorûs, die Tikôi geboren, und alle meine Wünsche erfüllt und mich unablässig liebt, bis er in den Hadês gelangt.

Letzterer Zauber gehört zur Klasse der „Agogai“, einem Zaubertyp, dessen Zweck es ist, den/die Bezauberte(n) jemandem zuzuführen. Ein besonders grausames Beispiel ist PGM XIX:

Ja, Herr Dämon, führ herbei, brenne, vernichte, entflamme, umfinstere sie, daß sie brennt, in Flammen gerät, stoß in Foltern die Seele, das Herz der Karôsa, Tochter der Thelô, bis sie aus dem Haus rennt und kommt zu Apalôs, Sohn Theonillas, aus Verlangen und Liebe zu dieser Stunde, gleich gleich, schnell schnell!
(Üs. jeweils: Preisendanz 1931)

Weitere deutliche Beispiele finden sich in PGM IV, XII, XVII, XXXVI; SM 48; 50. In der Bibel ist von Liebeskrankheit nur noch die Rede in 2 Sam 13,2, wo sich Amnon nach der als seiner Nichte für ihn unerreichbaren Tamar verzehrt und diese Liebeskrankheit ebenfalls mit deutlichen Krankheitssymptomen einhergeht (V. 4: Man sieht Amnon seine Liebeskrankheit direkt an, weil er so „abgezehrt“ ist).

Dazu passt in Hld 2,5-7, dass die Liebende es nötig hat, „gestützt und gestärkt“ zu werden: Die Liebende ist tatsächlich *krank*. Das heißt dann aber: Wovon 2,5-7 sprechen, ist nichts Schönes

und Gutes, sondern etwas *Krankhaftes*. Dies stimmt dann auch zusammen mit der Mahnung an die Töchter Jerusalems, die Liebe „nicht anzureizen, eh es ihr gefällt“ (V. 7). Zu 2,5-7 s. noch einmal im letzten Kapitel zur Struktur des Hld.

Ähnlich verkoppelt sind die beiden Mahnungen in Hld 5,8, wo sie zu einer einzigen Mahnung zusammengezogen werden: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems: Wenn ihr meinen Geliebten findet, was sollt ihr ihm berichten? Dass ich krank bin vor Liebe!“ Die Beschwörung folgt auf den Teilabschnitt 5,6f. von 5,2-8, wo die Liebende sich genau wie in den gr. Agogai auf eine nächtliche Jagd nach ihrem abwesenden Geliebten begibt, deshalb von den Wächtern verprügelt wird. Auch hier erscheint also die Liebe als etwas, das mindestens negative Folgen hat. Wie in Hld 2,7 wird auch in 3,5 noch einmal vor dem „Anreizen“ der Liebe gewarnt; hier nach einem Abschnitt, der sehr genau dem in Hld 5,6-8 entspricht, da auch hier die Liebende wieder des Nachts nach ihrem abwesenden Geliebten jagt (zu beiden Abschnitten s.u.). Wieder schließt der Abschnitt mit der Beschwörung: „Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe, eh es ihr gefällt!“ Besagter Refrain findet sich noch ein letztes Mal im Hld, nämlich in 8,4; diesmal folgend auf eine Klage über eine unmögliche Ehe. Und wieder: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems: Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe, eh es ihr gefällt!“ An die „Töchter Jerusalems“ wendet sich die Sprecherin noch einmal im Vers Hld 1,5, von dem oben schon die Rede war, und auch hier ist die Liebe klar etwas, das negative Folgen nach sich zieht.

Es sind dies gleich fünf Abschnitte – sämtlich markiert durch die direkte Anrede an die „Töchter Jerusalems“ –, in denen sehr deutlich die Liebe als etwas erscheint, das nicht erstrebenswert ist, sondern qualvoll ist und/oder unangenehme Folgen hat. Dass sich auch diese Seite der Liebe im Hld findet, ist bisher nur selten gesehen worden,³¹ sollte aber gerade in einer Schrift des hellenistischen Judentums nicht überraschen, wo sich die Warnung vor der außerehelichen Liebe („Hurerei“) zu einem Standardtopos entwickelt – s. Spr 5-7; Sir 9,1-9; 26,10-12; 42,9-14; PsSal 4,5; 16,7f.; TestR 1,6f.; 3,10-15; 4,6f.; 5-6,4; TestSim 5,3; TestJud 14-15; 18,2-6; TestJos 9-10,4. Wir werden im letzten Kapitel noch einmal kurz darauf zurückkommen.

6. Hld 2,9-17; 3,1-4; 4,8; 5,2-4.5-7: Von Türklagen, Bettklagen und Stadtwächtern

Dass traditionsgeschichtlich hinter Hld 5,2-4 die griechische (und ägyptische) Gattung des Paraklausithyron („[Lied] vor verschlossener Tür“) steht, ist schon vielfach bemerkt worden. Seltener bemerkt wurde allerdings, dass dies ebenso sehr für Hld 2,9-17 und auch für 4,8 gilt, und überhaupt nicht, dass ähnlich hinter Hld 3,1; 5,5f. eine weitere Gattung des griechischen

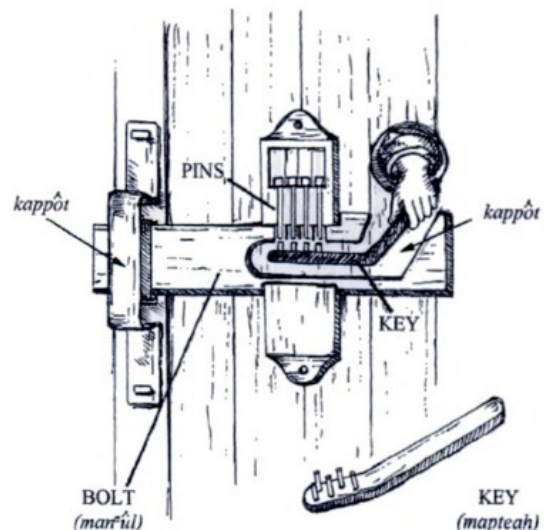
³¹ Vgl. aber Eschelbach 2004, S. 306f.; Walsh 2000, S. 160-163.180; sehr ausführlich Schwab 2002 und bes. gut Sparks 2008, S. 284.286.

Sehnsuchtslieds steht, die man entsprechend als „Epiklinon“ („[Lied] auf dem Bett“) bezeichnen könnte.

Hintergrund des Paraklausithyrons ist der Topos in der gr. Literatur, dass ein meist betrunkenener Liebhaber meist des Nachts und oft mit einer Blumengirlande zur Türe der Geliebten zieht und dort mit einem Lied versucht, sie herauszulocken (deutlich z.B. AG V 64; 281; AG XII 23; 115; 116; 118; 167). Dieser Hintergrund lässt sich besonders gut erkennen in Charitons „Chaireas und Kallirhoe“, wo Chaireas eifersüchtig gemacht werden soll, indem man eine Paraklausithyron-situation fingiert:

In dieser Nacht durfte niemand öffentlich einen Aufruhr wagen. Im Geheimen aber und ungesehen sich nahend ließen sie leise Zeichen der Truppe zurück: Sie bekränzten die Vortüre [des Hauses von Chaireas], bestrichen sie mit Parfum, gossen Wein auf die Erde und warfen halbverbrannte Fackeln zu Boden. (1.3.2)

Diese Stelle zeigt auch, dass in Hld 5,5 die Türriegel und die Hände der Frau nach dem Öffnen der Türe natürlich nicht einfach so „vor Myrrhe triefen“, was man dann als Zeichen dafür werten müsste, dass Hld 5,2-8 ein Traum ist, oder deshalb, weil die Frau sich zufällig vor dem zu-Bett-Gehen oder in Erwartung ihres Geliebten oder noch schnell nach seiner Ankunft parfümiert hat, sondern deshalb, weil wie in „Chaireas und Kallirhoe“ der Geliebte die Türe mit Parfum bestrichen hat (so richtig Loretz 1963, S. 96). Vgl. auch AG V 198 von Meleager: „Nein, ich schwöre bei Timos Locken, bei den Sandalen der Heliodora, bei parfümierten Vortüre der Demo...!“; auch Lukrez, De rerum natura IV 1171. An die „Fassungen des Riegelbalkens“ ist das Parfum gekommen, als der Werber in 5,4 seine Hand durch das „Loch“ steckte, nämlich um die Türe zu öffnen: Besonders verbreitet war im Alten Israel das sog. „ägyptische Schloss“, bei dem mit einem großen Holzschlüssel die Stifte angehoben wurden, die den Riegelbalken blockierten. V.a. in Städten war dieser Riegel innen angebracht und die Tür hatte ein Loch, durch das man in der Tat seine Hand stecken konnte, um den Schlüssel ins Schloss zu stecken – s. rechts.³²



³² Grafik bei King/Stager 2001, S. 33.

Wird die Türe nicht geöffnet, kann der Werber ein Subgenre des Paraklausithyrons anstimmen: die „Türklage“. Beispiele für diese finden sich z.B. in AG V 23; 103; 145; 189; VI 71; auch Theokrits komplette dritte Idylle ist eine solche Türklage. Etwas unreiner gilt dies auch für seine schöne elfte Idylle, in der der Zyklop Polyphem an der „Tür“ der Nympe Galatea – am Strand nämlich – versucht, die Geliebte zu sich zu locken. Die Parallelen zu Hld 2,8-17 sind so deutlich, dass ein längerer Abschnitt zitiert sei:

O weiße Galatea, warum verwirfst du den Werber?
Bist weißer als Käse; zarter als ein Lamm! ...
Wohliger würdest du die Nacht in der Grotte bei mir verbringen:
Da sind Lorbeerbäume, dort schlanke Zypressen;
Dunklen Efeu gibt's, süße Früchte tragenden Weinstock gibt's,
Kühlen Quell gibt's, der mir gehört, den baumumstandenen Ätna:
Aus dem weißen Schnee als Ambrosiatrank ausgesandt.
Wer würde da lieber am Meer festhalten und sich an die Wellen klammern!? ...
Ach, dass mich meine Mutter nicht mit Kiemen geboren hat,
So dass ich zu dir hinuntertauchen und deine Hand küssen könnte
Wenn du mir schon den Mund vorenthältst! Ich brächte dir die weiße Lilie,
Den zarten Mohn mit dem roten Blütenblatt! ...
Komm heraus, Galatea! Und bist du herausgekommen, vergesse,
Gleich mir nun hier sitzend, wieder nach Hause zu gehen! (19-64)

Man vergleiche nur Hld 2,11-13, wo ebenso die Schönheit der Natur die Geliebte zum Herauskommen bewegen sollen.³³

Deutet man Hld 2,8-15 als Paraklausithyron, sind Vv. 16f. ebenso wie Hld 5,3 gattungsgemäß als Zurückweisung des Werbers zu verstehen; hier allerdings unter Vorbehalt: Der Geliebte soll fortgehen, aber abends (wenn „der Tag bläst und die Schatten fliehen“; zum Ausdruck vgl. van de Sande 2012) zurückkommen. Die Zurückweisung ist also zugleich eine Verabredung. Noch stärker als die zeitliche Abfolge (Hld 2,8-15: Tags, Hld 2,16f: „Abends“, Hld 3,1-5: Nachts) weist dies darauf, Hld 2,8-3,5 als Einheit zu lesen, denn dies führt uns zur zweiten oben genannten Gattung: Der Bettklage, der „Komplementärgattung“ zur Türklage, in der ein(e) Liebende(r) sich – meist: im Bett und oft: trotz einer Verabredung – nach dem Partner sehnt. Eine witzige Variation dieses Motivs von Statyllius Flaccus findet sich in AG V 5, wo eine Bettlampe, die Flaccus an Nape verschenkt hat, darüber klagt, nun von ihrem geliebten Flaccus getrennt zu sein. In AG V 7 beklagt sich ein Liebender bei einer ebensolchen Lampe, dass seine geliebte Heraklea nicht komme, obwohl sie es drei Mal versprochen habe. Ähnlich beklagt sich der Sprecher in AG V 16 beim Mond, dass die „parfümierte Ariste“ nun schon seit sechs Tagen

³³ Auch zu Hld 5,2-4 findet sich übrigens eine häufig zitierte und sehr nahe Entsprechung in der gr. Literatur: „In der Mitte der Nacht ... stand Eros an meiner Tür und begann zu klopfen. „Wer ist an der Türe?“, fragte ich, „du hast meinen Traum zerschlagen!“ Eros antwortete: „Nur ein Säugling, keine Angst! Ich werde nass, bin durch die mondlose Nacht gewandert!“ (Anakreonta, frg. 33)

nicht mehr bei ihm aufgetaucht sei („seit sechs Tagen suche ich die Hexe vergeblich – aber wir werden sie schon finden!“). In AG V 119 wird das Leid des einsamen Krinagoras auf seinem Bett anschaulich beschrieben, in AG V 150 beschwert sich Asklepiades des Nachts, dass Niko trotz ihres Schwurs bei der Göttin Demeter nicht auftauche. Sehr schön ist auch das Epigramm in AG V 152, wo Meleager einem Moskito aufträgt, der schlafenden Zenophilia auszurichten, dass er sie doch eigentlich erwartet. Von Meleagers Liebessehnen im Bett spricht auch AG V 166; ähnlich beschwert sich die Zauberin in Theokrits zweiter Idylle, dass ihr Geliebter „schon seit zwölf Tagen nicht zu ihr kommt ... [und] nicht mal an die Tür geklopft hat.“ (4.6).

Miteinander verbunden sind die beiden Gattungen z.B. auf witzige Weise auch in den Ekklesiazusen von Aristophanes, wo eine Alte sich vor dem Haus eines Mädchens postiert, um deren Liebhaber abzufangen, worauf beide sich eine Art „Bettklagen-Wettstreit“ (s. Z. 887) liefern (877-83; 911-7; 952-9). Daraufhin taucht der Liebhaber auf und will das Mädchen mit einem Paraklausithyron zu sich herauslocken (960-75), wovon ihn allerdings die Alte abhält und zwingen will, zunächst mit ihr ins Bett zu gehen. Ähnlich verbunden sind die beiden Motive auch in AG V 191, wo ein Werber mit Mandoline und Blumengirlande zur Türe seiner Angebetenen marschiert und sich fragt:

Werde ich die Geliebte in ihrem Bett vorfinden,
wachend und ihrer Lampe viel vorklagend?
Oder hat sie einen Bettgefährten? An ihre Vortüre
werde ich dann die tränengetränkten Antragsgirlanden hängen!

So dann offensichtlich auch in Hld 2,8-3,5: Auf ein Paraklausithyron in Hld 2,8-15 folgt eine Kombination aus Zurückweisung des Werbers und Verabredung in Hld 2,16f., die der Werber aber nicht einhält, woraufhin das Mädchen in Hld 3,1 in eine Bettklage ausbricht. Ebenso weist in 5,3 das Mädchen in der in 5,2.4 geschilderten Paraklausithyron-situation ihren Werber zurück und *direkt daran* – was viele Exegeten verwirrt hat – schließt sich in V. 6 die vergebliche Ausschau nach dem abwesenden Liebhaber an.

Bei beiden Stellen folgt hierauf direkt die nächtliche Liebesjagd und ein Zusammentreffen mit den „Wächtern, die in der Stadt umhergehen“.³⁴ Hier ist die Datierungsfrage wichtig, da sie

³⁴ Diese sind wahrscheinlich nicht identisch mit den griechischen *peripoloi*, wie die meisten vermuten, die eine Datierung in die hellenistische Zeit annehmen (z.B. schon Graetz 1871, S. 63; ebenso z.B. Barbiero 2011, S. 133; Peetz 2015, S. 155f.). Dass es sich bei den *peripoloi* um eine städtische Polizei gehandelt habe, ist eine sehr veraltete Position; bei ihnen handelt es sich vielmehr um eine Art antiken Grenzschutz, der durch die *chora*, die Landschaft (und gerade nicht die Stadt) patrouillierte, in *peripolia*, außerstädtischen Kasernen, stationiert war, erst recht nicht mit stationären Mauerwächtern zu identifizieren sind (zur Institution vgl. z.B. Friend 2009, S. 40-45) und als Institution offenbar im späten 4. Jh. v. Chr. ausstarben (vgl. Couvenhes 2011). Auch das unten zitierte Fragment von Epicharmus, bei dem ein von einer Hochzeit zurückkehrender Nachtschwärmer von *peripoloi* verprügelt wird, muss nicht heißen, dass sie in der Stadt anzutreffen waren – dass man in der Antike

hilft, die Geschehnisse in diesen Abschnitten richtig einzuordnen. Schon vor der hellenistischen Zeit war das „Umherstreifen“ von Frauen in der Stadt verpönt (vgl. Spr 7,7-13; Jes 23,15f.; Hos 7,9). Hinzu kam aber, dass mit dem zunehmenden Einfluss der griechischen auf die israelitische Kultur immer stärker betont wurde, dass gerade Jungfrauen im Haus zu bleiben und sich keinesfalls auf öffentlichen Plätzen sehen zu lassen hatten; s. die Einleitung und vgl. Sir 42,9-14; 2 Makk 3,19; 3 Makk 1,18; 4 Makk 18,7; Ps.-Phokylides 215f. Besonders interessant in unserem Zhg. sind zwei Stellen bei Philo, obwohl sie sicher aus späterer Zeit stammen:

Philo, Flac 89:

[Als die Häuser der Juden durchsucht wurden, trauerten diese, weil] die weggeschlossenen Frauen, die nicht in die Öffentlichkeit gingen, und die Jungfrauen, die zu Hause blieben, weil sie sich aus züchtiger Scham vor Männeraugen selbst vor ihren Verwandten verbargen, nun nicht nur Fremden, sondern sogar Soldaten zum Anblick dargeboten wurden.

Philo, SpecLeg III 171:

Daher kümmere sich eine Frau nicht um etwas, das über den Haushalt hinausgeht, sondern erstrebe das Allein-sein, damit sie nicht im Freien unterwegs unter den Augen fremder Männer betrachtet/befragt werde; es sei denn, sie muss zum Tempel gehen.

Gerade das tut aber in Hld 3,2-4 und Hld 5,7 die Protagonistin: Sie verlässt allein ihr Haus, streift in der Stadt, auf den Straßen und Plätzen umher, trifft dort auf Nachtwächter; wartet nicht einmal, befragt zu werden, sondern spricht sie sogar selbst an und bittet dann auch noch darum, dass die Nachtwächter ihr bei ihrem nächtlichen Stelldichein behilflich sein mögen. Wie die Nachtwächter in einer solchen Situation reagieren mussten, ist klar, und die Prügel in Hld 5,7 sind sicher nicht surreal und sollten nicht nur darauf zurückgeführt werden, dass die Liebende dort nur einen schlechten Traum träumt. Viel eher surreal ist es, dass die Liebende in Hld 3,2-4 *nicht* verprügelt wird; auch dort wären ja solche Prügel die natürlichste Reaktion (vgl. zur Handlung Epicharmus frg. 35 Kaibel, wo die Peripoloi einen nachts umherstreifenden betrunkenen Hochzeitsgast verprügeln, und Apollonius, Argonautica IV 43-9.55f., wo die Mauerwächter die nachts umherschweifende – und daher übrigens vom Mond für liebestoll gehaltene – Medea nur deshalb in Ruhe lassen, weil sie sie ob ihrer Verschleierung nicht erkennen und ob der Dunkelheit auch gar nicht entdecken). Was Hld 3,2-4 und Hld 5,7 schildern, ist wieder nichts Erstrebenswertes, sondern widerspricht jeglichen Verhaltensnormen, an die eine junge Frau sich im hellenistischen Israel zu halten hatte.³⁵ Völlig

zum Besuch von Hochzeiten auch längere Strecken jenseits der eigenen Heimatstadt zurücklegte, zeigt ja z.B. schon die Erzählung der Hochzeit zu Kana.

³⁵ Nach der kirchlichen Leseordnung wird Hld 3,1-4 daher übrigens auch heute noch am Gedenktag von Maria Magdalena gelesen – ein klarer Anachronismus in der Leseordnung nach ihrer offiziellen Würdigung als „Apostola Apostolorum“

ersichtlich ist daher, warum auch diese beiden skandalösen Abschnitte schließen mit der Warnung der Jerusalemerinnen vor der Liebe.

7. Hld 2,15: Die Füchse im Weingarten

Hld 2,15 gehört zu den umstrittensten Versen im Hld. Meist wird der Vers so verstanden, dass ab V. 15 das Mädchen / die Töchter Jerusalems / die Brüder auffordern würde(n): „Fangt uns Füchse, ..., die die Weingärten zerstören!“ Den Weingarten deutet man dann wie in Hld 1,6 als Symbol für Jungfräulichkeit (s.o.) und die Füchse als junge Männer, die den Mädchen entweder ihre Jungfräulichkeit rauben oder den jungfräulichen Mädchen schaden wollen. So gelesen fügt sich der Vers aber so schlecht in den Zusammenhang von Vv. 14-16, dass Fokkelman 2001, S. 196f. sogar vorgeschlagen hat, mit diesem störenden Element solle das Stören der jungen Männer auch in der Form des Gedichts zum Ausdruck gebracht werden. Belegt wird diese metaphorische Ausdeutung dann gern mit dem Hinweis darauf, dass Füchse keine Trauben fräßen und daher in einem Weingarten nicht zu erwarten seien (so z.B. Assis 2009, S. 87).

Letzteres ist unwahr; fast alle Fuchsspezies sind omnivor und fressen auch Früchte – darunter Birnen, Pflaumen, Beeren und eben Trauben –; besonders, wenn nicht ausreichend Kleinwild verfügbar ist.³⁶ Der traubenfressende Fuchs findet sich daher auch in der gr. Literatur, so in Theokrits Idylle 1

Nur ein wenig entfernt von dem meerverwitterten Greise
Steht, gar lieblich mit purpurnen Trauben belastet, ein Weinberg,
Welchen ein Knäblein bewacht, das sitzt am Dornengehege.
Auch zwei Füchse sind dort, der eine durchwandert die Gänge
Zwischen den Reben und nascht von zeitigen Trauben, der andre
Spitzt voll List auf die Tasche des Bübleins, und er gedenkt nicht
Eher zu geh'n, als bis er ihm habe genommen das Frühstück. (45-51),

in Theokrits Idylle 5

Feind den Füchsen bin ich, den wolligen Schwänzen, die Mikons
Weinberg immer besuchen am Abende, Trauben zu naschen. (112f.; Üss.: Mörike/Notter
1855)

und natürlich in Aesops berühmter Fabel vom Fuchs und den Trauben. Sehr verwandt ist das Bild von den die Weingärten abfressenden wilden Tieren in Hos 2,14. Lässt man sich von diesen Parallelen leiten und achtet man etwas genauer auf die poetische Struktur von Hld 2,10-15, liegt es näher, dass die Füchse im heb. Text ebenso wenig metaphorisch zu verstehen sind wie in den griechischen Texten:

³⁶ Vgl. schon Brehm 1883, S. 658.; z.B. auch Sequeira 1980, S. 37.

Das Lied des Liebenden besteht deutlich aus zwei Strophen mit ähnlichem Inhalt, Vv. 10b-13b und Vv. 13c-15. Beide Strophen beginnen jeweils mit der gleichen Aufforderung (10bc.13cd: „Steh auf, meine Freundin; meine Schöne, geh!“) und schließen mit einem Verweis auf die blühenden Weingärten (13b; 15d). In beiden Strophen wird außerdem zunächst etwas Sicht- und dann etwas Hörbares besungen, in der ersten Strophe nämlich die Blumen (12a) und der Vogelgesang (12bc) und in der zweiten der Anblick (14cf) und die Stimme (14de) des Mädchens. Strukturell entsprechen die „Füchse“ zwischen dem Hörbaren und den Weinbergen klar der Turteltaube in Strophe 1; man wird die Äußerung also sehr sicher dem Mann zuweisen müssen. Dieser versucht mit seinem Lied, die Frau aus ihrem Haus herauszulocken, und weist daher sonst ausschließlich auf Umstände hin, die sie zu diesem Herauskommen bewegen sollen: Der Winter ist vorbei und der Frühling mit seinen Blumen und seinem Vogelgesang ist da; der duftende und blühende Weinberg ist schön, er will sie sehen, er will sie hören, „unser Weingarten steht in Blüte“.

Auf einen solchen Umstand kann auch die Rede von den Füchsen verweisen: Deutet man das Verb in 15a nicht als Imperativ, sondern als Qatal (also nicht „fangt!“, sondern „sie haben gefangen“)³⁷ und den Plural als impersonalen Plural (also nicht „sie haben gefangen“, sondern „man hat gefangen“ – dafür spricht ohnehin, dass im ganzen Lied keine Personengruppe erwähnt wird, die hier unvermittelt zum Fuchsefangen aufgefordert werden könnte), fügt sich die Rede von den Füchsen sehr glatt ins Lied des Mannes: „Es gibt überhaupt nichts mehr, wovor du den Weingarten bewachen müsstest: Man hat die Füchse schon längst für uns gefangen!“ So umschreibt die Situation bereits Raschbam: „Als wir [...] im Garten waren, [...] kamen unsere Gefährten und töteten [die Füchse] und nahmen sie weg.“³⁸

8.: Hld 3,6-11: Hochzeitsbetten im hellenistischen Israel

Die größte Crux an Hld 3,6-11 ist sicherlich, wie sich Bett/Liege (מטה) in V. 7 zum אפריון in V. 9 verhält und was dies zweite überhaupt ist. Im nachbiblischen Hebräisch bezeichnet אפריון sehr deutlich die (Hochzeits-)Sänfte (zu dieser gleich mehr). Einen Hochzeitskontext legt klar auch

³⁷ So z.B. Assis 2009, S. 86; Gordis 1974, S. 83. Beide vergleichen die Form אָהָרוּ „sie zögern“, in Ri 5,28, die aber natürlich eine Pielform ist. Ein Piel von אָהָר gibt es sonst wahrscheinlich nicht – dass Ges¹⁸ und ZLH als einzige Form hier Ijob 26,9 („Er *verhüllt* den Anblick seines Throns“) verzeichnen, ist merkwürdig, da beide diese Form mit anderen Kognaten verbinden als den Qal desselben Wortes; KBL³ fasst dieselbe Form aus diesem Grund wohl auch richtiger als separate Wurzel. Vielleicht sollte man für „sie haben gefangen“ doch eher אָהָרוּ wie in Ijob 18,20 lesen: Alexander 2003, S. 112 denkt, dass der Tg, bei dem das Wort zu גָּיַב („Amalek hat Seelen *gestohlen*“) wurde, so vokalisiert habe, und übersetzt daher selbst auch den MT auf S. 111 als „The foxes would have seized us.“; auch Raschbam scheint von dieser Vokalisierung auszugehen (s.o.). LXX, Vul und Sym aber vokalisieren wie MT.

³⁸ Text bei Thompson 1989. Heb. S. 330; Engl. S. 245f.

V. 11 nahe („am Tag seiner Hochzeit“). Die meisten Autoren gehen offenbar stillschweigend davon aus, dass Hochzeitssänften im Alten Israel ebenso wie im Alten Griechenland Sänften zum Stehen oder Sitzen gewesen seien, und weil das scheinbar bedeuten würde, dass אַפְרִיּוֹן etwas anderes bezeichnet als מִטָּה, die poetische Struktur dagegen zu fordern scheint, dass beide Begriffe das selbe Möbelstück meinen, bemühen sich einige, dem Wort in der biblischen Zeit eine andere Bedeutung zu geben. Ewald und van Ess übersetzten daher z.B. statt mit „Sänfte“ mit „Prachtbett“, Tur-Sinai mit „Ruhebett“, Fox mit „canopied bed“; Keel denkt an eine Liegesänfte wie die rechts abgebildete römische Lectica, die es allerdings zur mutmaßlichen Abfassungszeit des Hld vermutlich noch nicht mal in Rom gab. Ähnlich auch schon Kimchi (ספר השורשים, s.v. פרה) und Joseph Chajun, die etymologisch unwahrscheinlich das Aleph von אַפְרִיּוֹן ignorieren, das Wort von פרה („fruchtbar sein“) ableiten und daher als Brautbett erklären.



Ich glaube, dass diese Vorschläge in die richtige Richtung gehen und sich der אַפְרִיּוֹן am besten über die Hochzeitsgebräuche des Alten Israel erklären lässt. Weil bei diesen zwar von den einzelnen Gebräuchen einiges überliefert ist, aber nur selten in einem größeren Zusammenhang, was die Rekonstruktion dieses größeren Zusammenhangs erschwert, sehr viel mehr dagegen bekannt ist erstens von den antiken Hochzeitsriten Griechenlands und zweitens von den israelitischen Hochzeitsriten der rabbinischen Zeit, muss hier ein wenig weiter ausgeholt werden. In einem einführenden ersten Teil dieses Kapitels soll kurz dargelegt werden, dass die griechischen Hochzeitsriten im Großen und Ganzen ihre Entsprechungen zumindest in der nachbiblischen jüdischen und in weiten Teilen auch der biblischen Literatur haben, im zweiten Teil sollen en passant die selben Bräuche in den Kapiteln 10-13 des ebenfalls hellenistischen Juditbuches und der wohl im 1. Jh. n. Chr. entstandenen Novelle „Joseph und Aseneth“ aufgezeigt werden, um dann hiervon ausgehend im dritten Teil einen Vorschlag zum Verständnis des besagten Hld-Abschnittes zu machen.

1. Griechische und israelitische Hochzeitsbräuche

Im Alten Griechenland begann der Hochzeitstag (1) mit einem rituellen Bad der Braut und einem Festmahl im Haus des Brautvaters im kleineren Kreis. (2) Darauf folgte eine Prozession, bei der die festlich geschmückte, spezielle Hochzeitssandalen namens *numphides*³⁹ tragende,

³⁹ Vgl. Hesychios, s.v. νυμφίδες: „Sandalen (ὕποδήματα) von Bräuten“

gekrönte und verschleierte Braut in einem Pferdewagen unter Festgesang, dem Verbrennen von Weihrauch und Myrrhe und mit Hochzeitsfackeln zur Hochzeit gebracht wurde:



Pyxis: Braut wird in Prozession vom Elternhaus zum Haus des Bräutigams gebracht. London, British Museum 1920,1221.1

(3) Braut und Bräutigam wurden dann ins Brautgemach eingeführt, das von einem *thyroros* bewacht wurde. Während die Hochzeitsgesellschaft ein rauschendes Fest feierte, wurde in diesem Brautgemach die Ehe in einem besonderen Brautbett vollzogen, (4) das mit einem entweder saffrangelben oder purpurfarbenen⁴⁰ *pastos* („Baldachin“) zu einem Himmelbett umgebaut worden war.⁴¹ (5) Irgendwann im Verlauf der Feier fand außerdem das sogenannte *anakalypterion* statt: die „Entschleierung“ der Braut.

Nach rabbinischen und biblischen Überlieferungen liefen die jüdischen Hochzeitsriten fast ebenso ab:⁴²

(1‘) Zum rituellen Bad – in jüd. Texten meist eine rituelle Waschung – vgl. ARN A 41:

Einmal, als Rabbi Tarfon saß und seine Schüler lehrte, zog eine Braut an ihm vorüber. Er ordnete an, dass sie in sein Haus gebracht werden solle, und sagte zu seiner Mutter und zu seiner Frau: „Wascht sie, salbt sie, kleidet sie ein und tanzt vor ihr her, bis sie zum Haus ihres Bräutigams gelangt!“⁴³

Vgl. dann auch Ez 16,9-13, wo metaphorisch von der Ehe Gottes mit Israel die Rede ist, und Rut 3,1-3, wo Noomi’s „bed trick“ (Fisch 1982, S. 430f.) recht eigentlich ein „wedding trick“ ist, sie also Rut berät, wie sie Boas in die Ehe tricksen kann (V. 1: „Meine Tochter, soll ich dir nicht einen Ruheort suchen, wo es dir gut geht?“): Beide Male findet sich die Abfolge Waschen/Baden – Salben – besonders Kleiden. Bei traditionellen jüdischen Hochzeiten ist das rituelle Bad vor der Hochzeit noch heute gebräuchlich. Zur besonderen Kleidung s. noch Jes

⁴⁰ Vgl. AG VII 711: „Schon war ausgebreitet für Pitanas Braut der saffrangelbe, für Klinareta der *pastos* im goldenen Brautgemach...“; Dio Chrysostomus LXII 6 (nicht in einem Hochzeitskontext): „Man floh im Palast in die Frauengemächer, saß auf goldenen Betten unter purpurnen *pastois*...“

⁴¹ Zum *pastos* vgl. v.a. Lane 1988; zu den griechischen Hochzeitsbräuchen i.A. z.B. Mason 2006.

⁴² Vgl. zu den israelitischen Hochzeitsriten bes. gut Satlow 2001, S. 170-180; gut auch schon Krauss 1911, S. 36-43.

⁴³ Üs. nach Goldin 1955, S. 173.

61,10 („Kleider des Heils“ + „Kopfschmuck nach Priesterart“); Offb 19,7f. („reine Leinengewänder“); TgJes 49,18 („Kleider der Ehre“).

(2') Auch bei jüdischen Hochzeiten folgte darauf eine Prozession, bei der die Braut in einer Sänfte vom Haus ihres Vaters ins Brautgemach im Haus ihres Bräutigams getragen wurde. Nach t.Ket 1,4 pflegte man in Judäa, vor dieser Prozession *chuppah* (=entweder „Brautgemach“ oder „Brautbett-Baldachin“), Braut und Bräutigam zu begutachten: „R. Jehuda sagte: In Judäa inspizierte man drei Tage vor der *chuppah*-Zeremonie die *chuppah*, den Bräutigam und die Braut. In Galiläa machte man das nicht.“ Zur Prozession selbst vgl. 1 Makk 9,37.39 (auch JosAnt XIII 1.4); b.Sot 12a u.ö.; bes. m.Sot ix 14:

Im letzten Krieg [in den 130er Jahren n. Chr.] wurde verboten, dass eine Braut in einem סַנְפִּיָּה [d.i. einer „Sänfte“] durch die Stadt ziehen dürfe. Und unsere Rabbis erlaubten der Braut, in einem סַנְפִּיָּה durch die Stadt zu ziehen.

Bei dieser Prozession gab es offenbar die beiden Varianten, dass der Bräutigam die Braut abholte und mit ihr gemeinsam zu seinem Haus zog (häufig), und die, dass die Braut zum sie erwartenden Bräutigam gebracht wurde, der kurz vor ihrer Ankunft „herauskam, um die Braut zu treffen“ (b.Ber 59b; b.Taan 6b). Zur zweiten Variante s.u. zu (5') und vgl. bes. die Schilderung der Brautprozession in ActThom 7,⁴⁴ in der drei Klassen von Begleitern der Brautprozession aufgezählt werden:

Es umgeben sie [i.e. die Braut] ihre [männlichen] *numphoi*,
sieben an der Zahl, die sie ausgewählt hat.
Ihrer [weiblichen] *paranumphoi* aber sind sieben,
die vor ihr hertanzen.
Zwölf sind aber an der Zahl,
die ihr vor ihr dienen und ihr untergeben sind.
Sie haben ihren Blick und Anblick auf den Bräutigam,
Damit sie durch seinen Anblick erleuchtet werden.⁴⁵

Diese Prozessionen sollten so groß und festlich als möglich sein; es war daher Brauch, sich Hochzeits- und Beerdigungsprozession auch dann anzuschließen, wenn man die Braut oder den Toten gar nicht kannte. Selbst das Torah-studium durfte man für eine solche Prozession vernachlässigen, wenn nicht genügend Menschen daran teilnahmen, und „genügend Menschen“ waren nach b.Ket 17a entweder 12.000 oder 13.000 Männer und 6.000 Schofarbläser (was natürlich übertrieben ist). Dabei wurde getanzt, gesungen und es wurden Lieder zum Preis der

⁴⁴ Die wohl doch ursprünglich im 2. Jh. n. Chr. in griechischer Sprache abgefasst wurden; vgl. Gallarte 2016; Lanzillotta 2015; zur Datierung des Hochzeitslieds so auch schon Kruse 1984.

⁴⁵ Auch sonst finden sich übrigens viele Elemente der oben geschilderten Hochzeitsriten in diesem Lied: Die Braut ist ebenso stark parfümiert wie ihre Brautkammer, sie trägt eine Krone; auf die Prozession folgt ein Festmahl.

Braut gesungen (b.Ket 17a); außerdem überliefern Tosefta und Talmud, dass man Nahrung vor dem Brautzug ausgegossen und -gestreut habe:

t.Schab 7,16:

Man gießt Wein und Öl aus Zylindern vor Bräutigam und vor Braut [...].

b.Ber 50b:

Die Weisen lehrten: Man gießt Wein aus Zylindern vor Bräutigam und vor Braut aus und man streut vor sie Röstkorn und Nüsse [...], aber Brot nicht [...].

Mt 25,1-13 zeigt außerdem, dass auch in Israel die sog. *faces nuptiales* („Hochzeitsfackeln“, die man übrigens auch auf der obigen Abbildung sieht) gebräuchlich waren, die man dem Bräutigam voraustrug, wenn dieser der Braut entgegenging.

An diese Prozession schloss sich ein siebentägiges Festmahl an (s. Gen 29,27f.; Ri 14,10.15; JosAs 21,7 u.ö.; die 14 Tage in Tob 8,20; 10,7 sind vermutlich ungewöhnlich und werden daher beide Male extra begründet.).

(3') Auch die Rolle des *thyroros* findet sich noch heute bei jüdischen Hochzeiten; sie heißen dort *schoschbinin* („Wächter“). Über die Zahl lässt sich nichts Genaues sagen: Nach Joh 3,29 war es offenbar einer, nach t.Ket 1,4 waren es zwei – einer für die Braut, einer für den Bräutigam – und offenbar 30 *schoschbinin* hatte (ironisch gespiegelt) Samson bei seiner Heirat mit der Philisterin (Ri 14,11). Ähnlich wird von der Hochzeit von Adam und Eva in b.Ber 61a berichtet, (nur) Gott sei Adams *schoschbin* gewesen, nach BerR 8,13 übernahmen die zwei Engel Michael und Gabriel die Rolle der *schoschbinin* und nach PRE XII taten dies offenbar alle Engel des himmlischen Heeres.

(4') Auch in einem jüdischen Brautgemach stand ein Himmelbett. Vgl. zunächst 1 Makk 1,27; Joel 2,16 LXX; 3 Makk 1,19; 4,6, wo jeweils die Braut unter einen *pastos* verortet wird, und Ps 18,6 LXX (heb. 19,6); TgJ Dtn 32,50; TgJes 61,10, wo selbiges für den Bräutigam gilt. Vgl. dann auch b.Suk 10b-11a, wo drei Arten von Himmelbetten unterschieden werden; u.a. die כלה חתום (das „Hochzeits-Zeltbett“). Zur Farbgebung des Brautgemachs oder Brautbett-baldachins vgl. außerdem b.Sot 49a: „Was bedeutet חפה? – Purpurne Seide bestickt mit Gold.“

(5') Aus Gen 29,23-25 schließlich lässt sich ableiten, dass bei einer antiken jüdischen Hochzeit die Braut ebenfalls verschleiert erschien und frühestens im Brautgemach entschleiert wurde. Vgl. auch TestJud 12,1, wo die Verschleierung der Tamar in Gen 38,14 umschrieben wird mit „Nach diesen Ereignissen ... schmückte sie [i.e. Tamar] sich mit Brautschmuck.“ Wohl deshalb verschleiert sich auch in Gen 24,65 Rebekka gerade dann, als sie Isaak erblickt; wahrscheinlich hat man bei der Reise von Rebekka und Isaaks Knecht also an eine Variante der

Hochzeitsprozession in Form einer Zuführung zu denken (daher führt Isaak Rebekka direkt nach ihrer Ankunft ins „Zelt seiner Mutter“, s. dazu zur Üs. von 3,4, und nimmt sie zur Frau). Zusätzlich trugen Braut und Bräutigam außerdem eine Krone; s. Jes 61,10; Ez 16,8.12; b.Sot 49a; t.Sot 15,9; bes. wieder m.Sot 9,14: „Im Krieg Vespasians verbot man die Bräutigamskronen [...]. Im Krieg des Titus verbot man die Brautkronen [...].“

Viele dieser Motive finden sich gebündelt in einem Klagelied Seilas im Liber Antiquitatum Biblicarum, das wohl im späten 1. oder frühen 2. Jh. n. Chr. entstanden ist:

Ich aber bin nicht gesättigt worden mit meinem Brautbett (4')
 und wurde nicht erfreut mit den Kränzen meiner Hochzeit. (5')
 Ich bin nämlich nicht mit Glanz gekleidet worden gemäß meinem Adel (1')
 und habe nicht meinen <Salböl->Duft gebraucht, (1')
 Und meine Seele genoß nicht das Salböl, das mir bereitet worden ist. (1')
 O Mutter, vergeblich hast du deine Einziggeborene geboren,
 weil die Unterwelt mein Brautbett wurde ..., (4')
 und die Anfertigung allen Öls, die du mir bereitet hast, wird ausgegossen werden, (1')
 und das weiße Gewand, das meine Mutter gewoben hat, wird die Motte fressen, (1')
 und die Blumen des Kranzes, den meine Amme geflochten hat, werden mit der Zeit
 verwelken, (5')
 und das Bettzeug, das meine Begabung mir aus Blau und Purpur wob, möge der Wurm
 verderben! (4')
 Und meine Jungfrauen werden von mir erzählen mit Seufzen und über Tag hin mich beklagen.
 (2') (LAB 40,6)⁴⁶

2. Die Betten von Holofernes und Aseneth

Die oben aufgelisteten Bräuche griechischer und israelitischer Hochzeiten finden sich so deutlich im hellenistischen Juditbuch, dass Kapitel 10-13 sich nicht gut anders denn als gezielte Anspielung auf eine „Heirat“ von Judit und Holofernes verstehen lassen. Hier eine Zusammenstellung:

Als Judit sich auf den Weg zu Holofernes machen will, „wäscht sie ihren ganzen Körper mit Wasser, salbt ihn mit kostbarer Salbe, frisiert die Haare ihres Hauptes, tut einen Kopfschmuck (=ein Kranz oder eine Krone. Vgl. Jes 61,10 LXX) darauf, zieht ihr Freudengewand an, das sie zu Lebzeiten ihres Mannes getragen hat und bindet sich Sandalen um die Füße.“ (Jdt 10,3f.; 1' + 5'). Sie „gibt ihrer Abra eine Flasche Wein, ein Gefäß mit Öl [und] füllt einen Beutel mit Körnern, Kuchen und reinem Brot“⁴⁷ (10,5; 2').

⁴⁶ Üs. weitestgehend nach Dietzfelbinger 1975, S. 213f. Die Üs. mit „<Salböl->Duft“ (statt „Moses-Duft“) in Z. 4 folgt Harrington 1970, S. 510, der eine Verlesung von משה für משהה annimmt. In Z. 11 wurde *stratoria*, das Dietzfelbinger und Jacobson 1996, S. 161 mit „Decke“ und Riebler 1928, S. 821 mit „Hülle“ übersetzen, genauer mit „Bettzeug“ übertragen und „Purpur“ mit Jacobson und Riebler auf das Bettzeug bezogen. Zu „Blau und Purpur“ s. zur Üs. von 7,6).

⁴⁷ Aus Kuchen und Brot können wir ableiten, dass das Verbot von Brot in b.Ber 50b, das in t.Schab 7,16 noch fehlt (s.o.), dort wohl gerade deshalb eingefügt wurde, weil es in der Tat früher / andernorts praktiziert wurde.

Als sie beim Lager angekommen ist, wählen die Soldaten aus ihren Reihen „100 Mann, um sie und ihre Abra zu begleiten, und bringen sie zum Zelt des Holofernes“ (10,17; 2‘). Holofernes nun „ruht auf seinem Bett unter einem Mückennetz, das aus Purpur und golden und smaragden und mit Edelsteinen durchwoben war“. (10,21). Dieses Mückennetz hängt an Stäben auf den Säulen des Bettes (13,6.9; 4‘). Als Holofernes ihr bei ihrer Ankunft aus dem Zelt entgegen gehen will, „geht er hinaus ins Vorzelt, und Silberleuchter werden ihm vorausgetragen (10,22; 3‘).

Nachdem Holofernes dann in 12,10-20 ein rauschendes Fest veranstaltet hat (3‘) befiehlt Judit ihrer Dienerin und Bagoas, einem Mann des Holofernes, vor ihrer Bettkammer Wache zu halten (13,3; 3‘).

Die Parallelen sind so deutlich, dass wir wohl festhalten können: Holofernes heiratet hier „sozusagen“ Judit, stirbt dann aber im Brautgemach. Sehr passend ist es dann, dass es natürlich Judit ist, die in Jdt 15,11 Holofernes Habe erbt.

Meines Wissens ist bisher noch nicht vorgeschlagen worden, das Gesamt dieser Motive auf einen Hochzeitskontext zu beziehen. Bes. das purpurne Mückennetz etwa haben kürzlich Schmitz/Engel 2014, S. 327f. recht ausführlich stattdessen als Zeichen der Dekadenz interpretiert, und auch andere Motive ließen sich für sich gelesen wohl anders auffassen. Die Kombination von derart vielen Motiven macht es dennoch sehr wahrscheinlich, dass sie in diesem Kontext nicht gut anders verstanden werden können – allen voran der Kopfschmuck Judits (gerade in einer Einspielung von Jes 61,10 LXX, in der Ausstattung von Braut und Bräutigam beschrieben werden), die unerwartet ausführliche Aufzählung des „Reiseproviants“ ihrer Abra, die hundertköpfige Entourage zum Geleit der Judit zum Zelt des Holofernes, die der Judit entgegengetragenen Silberleuchter und dann eben doch auch der purpur-goldene Bettbaldachin.

Wahrscheinlich soll durch diese Hochzeitsmotive noch einmal zusätzlich die Inversion der Figurenkonstellation verdichtet werden: Nicht nur symbolisch mit dem Transfer von Holofernes Kopf vom assyrischen Lager in die israelitische Stadt ist nun Israel anstatt von Assyrien die Macht mit militärischem „Oberhaupt“ und nicht nur bildlich mit der Aufnahme von Holofernes Schwert übernimmt Judit diese Stelle, sondern auch „rechtlich-rituell“: Mit ihrer „Heirat“ mit Holofernes wird sie zu „Frau Feldherr“ und tritt nach dem Tod ihres „Mannes“ dessen „Erbe“ auf Seiten der Israeliten an (s. Jdt 14,1-4), wofür sie denn auch durch die israelitischen Frauen mit einer Siegesprozession in der Manier eines siegreichen Feldherrn gefeiert wird (vgl. Jdt 15,12f. mit 1 Makk 13,51) – der Widerpart zur Brautprozession der

assyrischen Männer in Jdt 10. Zum Olivenkranz, dem Widerpart zu Judits Hochzeitskrone in Jdt 10,3, vgl. z.B. Hdt 8.124. Zur Verdichtung des Zusammenhangs von Heirat und Feldherrentum Judits diene dann wohl auch der Zug der Erzählung, dass Judit das Schwert des Holofernes vom „Bettpfosten“ herunternehmen muss (Jdt 13,6) – sicher nicht der gewöhnliche Aufbewahrungsort für Schwerter.

Sehr deutlich finden sich viele dieser Motive auch gebündelt in der nachbiblischen Erzählung „Joseph und Aseneth“. Ähnlich wie in Jdt werden sie aber auch hier variiert und in die Symbolik der Erzählung eingepasst: Über ein ganzes Bündel an Motiven aus dem Umkreis von Hochzeitsriten wird schon in Kapitel 2-5 die Hochzeit von Joseph und Aseneth in Kapitel 18-22 präfiguriert. Variiert werden diese Riten vor allem dahin, dass hier nicht die Braut ins Haus des Bräutigams eingeführt wird, sondern der „Bräutigam“ am Haus der „Braut“ ankommt, und dass seine Ankunft nicht eigentlich die Ankunft in einer Hochzeitsprozession ist.

Wie im Abschnitt zu Jdt möchte ich hier nur eine kurze Blütenlese bieten (ich orientiere mich an der Edition von Philonenko):

Aseneth besitzt einen eigenen Raum. Dieser ist aus *purpurnen* Steinen erbaut, mit einer *goldenen* Decke überdacht und mit Edelsteinen geschmückt. In diesem Raum steht ein *goldenes Bett*, das „*bedeckt ist mit golddurchwirktem Purpur*“ (JosAs 2,3f.14f.; 4').⁴⁸

Als Joseph sich ihrem Haus nähert, *kleidet sich Aseneth mit ihren feinsten Kleidern, gürtet sich mit einem goldenen Gürtel* (ein gr. Hochzeitsbrauch; bei der Hochzeitszeremonie wurde ein solcher Hochzeitsgürtel der Braut vom Bräutigam gelöst), *legt Schmuck – u.a. reich verzierte Halsketten – an, setzt sich eine Krone aufs Haupt und bedeckt ihn mit einem Schleier* (3,9-11; vgl. mit 18,3-7; 1'+5').

Joseph kommt auf einem von vier mit Gold gezäumten Pferden gezogenen Wagen im Hof des Pentephres an (5,4f.; 2'). Auch er ist *weiß, golden und purpurn* gekleidet und *trägt eine Krone auf dem Haupt* (5,6; 5').

Berücksichtigen wir jeweils die vermutlich der Gestaltung der Novellen geschuldeten Variationen, lassen sich also schon aus diesen beiden Erzählungen aus dem 1. Jh. v. Chr. und 1. Jh. n. Chr. als charakteristische Hochzeitsriten extrahieren: (1') Die Braut wäscht sich, kleidet

⁴⁸ Dass dieser Raum und dieses Bett Brautgemach und -bett evozieren sollen, wird auch klar aus den Versen JosAs 13,1-9, die ganz nach dem Muster einer Totenklage auf ein noch unverheiratetes Mädchen gestaltet sind, das sich häufig findet und für das die Klage charakteristisch ist, dass diese und jene Vorbereitung für die Hochzeit des Mädchens (z.B. das Weben des Hochzeitsgewands, das Aufstellen des Hochzeitsbett usw.) überflüssig war, weil sie nun tot ist und daher Leichentuch trägt und im Totenbett liegt – s. z.B. das zitierten LAB 18,5, auch Sophokles, Antigone 916-20; AG VII 182; 183; 186; 188; 298; 334; 367; 487; 507b; 547; 568; 627; 649; 712; VIII 122; 126.

sich mit besonders feiner Kleidung, schmückt sich und trägt Schleier und Brautkrone. Auch der Bräutigam ist prächtig gekleidet und hat eine Bräutigamskrone auf dem Haupt. (2') Die Braut wird derart geschmückt und gekleidet wahrscheinlich in einer Sänftenprozession und mit Hochzeitsfackeln zum Haus ihres Bräutigams gebracht, wo ihr der Bräutigam entgegenkommt. (3') Dort wird sie von ihm in sein Haus eingeführt, ein Festmahl wird veranstaltet und danach vollziehen Braut und Bräutigam ihre Ehe (4') in einem purpur-goldenen Bett und Gemach, (5') das von zwei Türwächtern bewacht wird.

3. Das „Bett des Salomo“ in Hld 3,6-11

Die Frage nach dem Wesen des אַפְרַיִן in V. 9 wird sehr verkompliziert durch einige lexikalische Ungewissheiten in Vv. 9f. Weil auf diese daher hier etwas näher eingegangen werden muss, hier schon einmal eine etwas andere Fassung der Üs. von 3,6-11 als unten:

Wer ist diese, die hinaufzieht aus der Wüste / Wie eine Säule aus Rauch / Aus dem Räucherwerk aus Myrrhe und Weihrauch, / Aus allen Pulvern des Händlers!?

Siehe, die מִטָּחוּ Salomos! / Sechzig Helden darum / Von den Helden Israels: / Sie alle sind schwerterfahren, / Geübt im Kampf. / Jeder hat sein Schwert an seiner Hüfte / Gegen nächtliche Schrecken.

Ein אַפְרַיִן ließ sich machen der König Salomo / Aus Holz vom Libanon. / Seine Säulen ließ er machen silbern, / רַפְיָדָתוֹ golden, / מְרֻכְבוֹ purpurn, / Sein Inneres ausgelegt mit אֶתְרֵבָה.

Töchter Jerusalems, kommt heraus / Und schaut, Töchter Zions / Auf König Salomo, / Auf seine Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt hat / Am Tag seiner Hochzeit, / Am Tag der Freude seines *Herzens!*

Die רַפְדָּה leitet sich ab vom Verb רָפַד. Zu vergleichen sind das äthiopische *rafada*, „eine Matte ausbreiten“, und das arabische *rafada*, „stützen“. Mit dem ersten Kognat korrespondiert die Verwendung des Verbs in Ijob 17,13 und Ijob 41,22, wo es vom Aufbauen eines Bettes im Freien gesagt wird (zu Ijob 41,22: Der Leviathan ist so grandios, dass er sich als Bett einen Dreschschlitten „hinbreitet“ – vergleichbar mit einem Fakir, der auf einem Nagelbrett schläft), und die Übersetzung von Syr mit *tšwyt* („Matratze“) und wohl auch von LXX mit *anaklitos* (ein „Etwas-zum-darauf-legen“). Mit dem zweiten Kognat scheint dagegen die Übersetzung von Vul mit *reclinatorium* (ein „Etwas-zum-daran-zurücklehnen“) zu korrespondieren. Letzteres Wort findet sich laut Lewis/Short sonst nur noch in Isidors „Etymologien“ (s.v. *galnapes*) und wird dort definiert als „das, was Kissen stützt oder das Haupt“. Gemeint wäre mit der רַפְדָּה also entweder eine Decke, auf der man liegt, oder eine Kopfstütze, auf die der Kopf gelegt oder Kissen drapiert wurden; auf jeden Fall also ein Bauteil eines Liegemöbels.

Noch schwieriger verhält es sich mit dem מַרְכָּבָה. Neben dem häufigen fem. מַרְכָּבָה („Wagen“) findet sich das mask. Wort sonst nur noch in Lev 15,9 und 1 Kön 5,6. Auch für dieses Wort listen die Lexika die Grundbed. „Wagen“, geben für jede Stelle aber eine andere Übersetzung

an: „Sattel“ für Lev 15,9, „Wagenpark“ für 1 Kön 5,6 und „Sänftensitz“ für Hld 3,10. Dass ein Wort bei drei Vorkommen drei verschiedene Bedeutungen haben soll, sollte schon grundsätzlich misstrauisch machen; darüber hinaus ist unser Hld-Beleg aber auch noch textkritisch problematisch, was merkwürdigerweise bisher noch niemandem aufgefallen zu sein scheint. Statt, wie dies gerade bei der Schilderung einer Hochzeitsprozession naheliegen würde, mit „Wagen“ zu übersetzen, geben LXX (*epibasis*) und Vul (*ascensum*) wieder mit „Aufstieg“; Sym dagegen mit „Vorhang“ (*parapetasma*)⁴⁹ und Syr (*tkst*) mit „Überwurf, Mantel“. In die selbe Richtung wie Sym scheint Tg gedacht zu haben: Er assoziiert das Geschilderte – gar nicht fernliegend, wenn man eine Sänftenprozession vor Augen hat – mit der Bundeslade und orientiert sich bei dieser Assoziation an den Wörtern unseres Verses:

Nachdem er fertig war, tat er hinein die Lade der Bezeugung, die der **Pfeiler** der Welt ist. Und hinein in die Lade tat er die zwei Steintafeln, die Mose dort auf dem Horeb versteckt hatte, die wertvoller waren als geläutertes **Silber**, schöner als reines **Gold**. Und er breitete aus den **Vorhang** von Blau und **Purpur**, um sie von oben zu bedecken.

Allen lag vermutlich statt מרכבו („sein Wagen(?)“) das von כבר* („weben“) abgeleitet מכבר vor, das sich sonst nur noch in 2 Kön 8,15 findet, wo es etwas Textiles bezeichnet, mit dem der König von Syrien erstickt wurde (fast alle Vrs. übertragen dort mit „Bettdecke“; so LXX^L, Aq und Sym (*stroma*), Vul (*stragulum*), Tg (גונבא / גונבא) und Syr (*hmylt* „Decke, Mantel“). An unserer Stelle erklären sich LXX und Vul das Wort wohl stattdessen als Bildung aus dem nur im Hif. bezeugten Verb כבר⁵⁰ plus dem instrumentalen Präfix *ma-* als „das, womit man groß ist“, also den „Aufstieg“; Tg, Sym und Syr aber wie in 2 Kön 8,15 als „Gewebe“, was dann entweder einen Vorhang, einen Mantel oder eine Decke bezeichnen könnte. Zur Rolle purpurner Vorhänge oder Decken bei Liegemöbeln s. oben zu b.Sot 49a; LAB 40,6; Jdt 10,21f.; 13,6.9; JosAs 2,3f.14f.; auch diese Decke/dieser Vorhang lässt also eher an ein Bett denken – genauer: an ein Hochzeitsbett.

Ist Hld 3,10 also kein Beleg für das mask. מרכב, könnte man in den Lexika unter diesem Eintrag einheitlicher Lev 15,9 ebenfalls mit „Wagen“ und 1 Kön 5,6 als „Wagenpark“ übersetzen.

Kommen wir zum letzten Wort, אָהָבָה. In der Versaufteilung des MT stehen die ersten beiden Worte der dritten Strophe noch beim Vorigen, so dass man auf den ersten Blick übersetzen

⁴⁹ Zum Wort vgl. Julius Pollux, *Onomasticon* III 37: „Die Bedeckung der Braut nennt man ‚Schleier‘ und ‚Verschleierung‘. Das *parapetasma* des Bettes nennt man *pastos*, und das Lied ‚Hochzeitslied‘, *hymen* und *hymenaios*.“

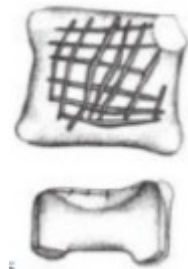
⁵⁰ Hifil: „viel machen“; im Qal wohl „groß sein, viel sein“ (vgl. DCH IV 359); vgl. heb. כביר, „groß, stark, gewaltig“; syr. *kbyr*, „groß“; mand. *kbr*, „groß/viel sein“; akk. *kabāru*, „groß/dick sein“; arab. *kabura*, „groß sein/wachsen“, asa. *kbr* „groß“.

müsste: „ihr Inneres ist ausgelegt mit אֶהְבָּה von den Töchtern Jerusalems“. Was ihre Funktion in diesem Satz sein soll, konnte noch niemand zufriedenstellend erklären. Am sinnvollsten scheint mir in der Tat immer noch die Erklärung von Ewald 1826, S. 112f.: אֶהְבָּה bedeutet „Liebe“ und steht als Abstractum pro Concreto für die Geliebte Salomos, die er aus den Reihen der Töchter Jerusalems (vgl. Hld 1,3f.) erkoren hat (ähnlich Barbiero 2002, S. 65). Diese Geliebte würde hier metaphorisch als eines der „Ausstattungs-Gegenstände“ des אֶפְרִיזִין beschrieben und emphatisch ans Ende der Beschreibung gestellt: Der אֶפְרִיזִין ist wunderschön wegen Silber, Gold und Purpur, besonders aber, weil darin die „Geliebte unter den Töchtern Jerusalems“

liegt.

Lässt man sich dagegen bei der Deutung der „Sänfte Salomos“ von den anderen Vokabeln leiten und fasst sie daher als Bett auf, lässt sich die אֶהְבָּה leichter so erklären: Antike Betten/Bahren/Tragen/Liegen/... bestanden üblicherweise aus einem Rahmen auf vier Füßen. In diesem Rahmen gespannt waren Seile o.Ä.; das antike Äquivalent eines Lattenrostes. Diese Konstruktionsweise ist bereits für die frühe Eisenzeit belegt; man vergleiche etwa die rechts

abgebildete Grafik eines in Bet Yerah gefundenen Bettmodells (oben in Draufsicht, darunter von der Seite).⁵¹ Dies ist noch die in talmudischer Zeit gebräuchliche Konstruktionsweise; vgl. b.Ket 65a; j.Ned 1,2 und b.Ned 56a: Man unterschied bei Betten zwischen מטה und דרגש; bei ersterem war die Liegefläche mit verknотeten Stricken gemacht ("was der Ehefrau Schmerzen bereiten würde"), bei letzterem mit Leder. Ein Lederbett war einem König angemessener, vgl. b.San 47a. Auf diese antiken Lattenroste wurden Decken gebreitet, auf denen man dann liegen konnte.



Von einer solchen Lederbespannung kann auch in V. 11 die Rede sein: Das *m-* wäre als enklitisches Mem zum vorigen Wort zu ziehen, der Vokativ „Töchter Jerusalems“ dagegen zur nächsten Strophe; אֶהְבָּה wäre dann vom arabischen *ihab* („Leder“) abzuleiten und mit vielen Exegeten⁵² auch hier als „Leder“ zu deuten: Bei „Salomos“ אֶפְרִיזִין handelt es sich in der Terminologie des Talmuds in der Konstruktionsweise nicht um eine mit Stricken bespannte מטה, sondern einen mit Leder bespannten דרגש.

Nehmen wir all dies zusammen. Die mutmaßliche Identität von מטה und אֶפְרִיזִין und die nähere Beschreibung des אֶפְרִיזִין ist nicht problematisch; in der Tat gab es im Alten Israel Möbel und Konstruktionen, auf die diese Beschreibung gut passen kann. Der heißeste Kandidat ist in

⁵¹ Grafik nach Paz 2014, S. 256.

⁵² Barr 1968, S. 154f.; Bergant 2001, S. 40; Driver 1950, S. 135; Elliott 1989, S. 88; Gordis 1974, S. 85; Goulder 1986, S. 30; Grossberg 1981; Hirschberg 1961, S. 373; Meek 1956, S. 120; Noegel/Rendsburg 2009, S. 196.

meinen Augen die „Harmamaxa“, eine Art orientalischer Planwagen, in dem schon zur persischen Zeit u.a. Männer ihre Frauen auf längeren Wegstrecken transportierten. Doch dies ist offenbar nicht das Entscheidende; entscheidend ist vielmehr: Gleich, welches Gefährt oder Möbel אפריון hier genau bezeichnen soll – vermutlich wohl doch die „gewöhnliche“ Hochzeitssänfte –, er wird beschrieben wie ein israelitisches Hochzeitsbett aus hellenistischer Zeit, das in seiner Konstruktionsweise ganz dem des Holofernes entspricht: Es ist aus Libanonholz gebaut, hat silberne Säulen, eine goldene Kopfstütze/eine goldene Matratze, einen purpurnen Bettvorhang und ist im Inneren mit Leder bespannt – im Gedicht verschmelzen Hochzeitssänfte und Brautbett zu einem einzigen Möbelstück.

Hld 3,6-11 verdichten dann den Brauch der Inspektion von Braut, Brautbett und Bräutigam, der nach t.Ket 1,4 früher in Judäa praktiziert wurde: In 3,6 wird die Braut im Prozess der Prozession beschrieben, in 3,7-10 das Brautbett, als das hier die Hochzeitssänfte dargestellt wird, und in 3,11 der zur Hochzeit gekrönte Bräutigam. Diese Inspektion wird zusätzlich markiert durch das „Töchter Jerusalems, kommt heraus und schaut, Töchter Zions“.

9. Hld 4,8: Der Berglöwe

Darüber, dass hier so überraschend der Dichter von Raubkatzen spricht, haben viele Exegeten eine kleinere Merkwürdigkeit übersehen: Löwen leben nicht in im Gebirge und hausen nicht in Höhlen. Im AT finden sich aber weitere verwandte Stellen: Auch nach Am 3,4 brüllen Löwen „aus ihrer Höhle heraus“; Nah 2,12 fragt nach dem Ort der „Höhle der Löwen“ und Ps 104,20-22 schildert den Löwen als nachtaktives Tier (was gleichfalls nicht für den Löwen gilt), das sich tagsüber in seine Höhle zurückzieht.

Die Vorstellung des Löwen als nachtaktives Berghöhlentier war in der Antike recht verbreitet: Im ägyptischen Akenaten-Hymnus heißt es ähnlich: „Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle, alle Schlangen beißen, Dunkelheit herrscht und auf Erden ists still“ (COS 1.28). Auch in einem ägyptischen Spruch zum Schutz des Horus lässt sich lesen: „Der Schutz des Horus ist der Löwe in der Nacht, der im Westgebirge umherzieht“ (TUAT II/3, S. 369).

Die selbe Motivkonstellation findet sich auch im Alten Griechenland; Herodot etwa berichtet: „*Nachts herabkommend und ihr Reich zurücklassend fielen sie (=die Löwen) weder Mensch noch Vieh an; nur die Kamele raubten sie.*“ (Hdt 7.125f.); ebenso in der Sage vom nemeischen Löwen, der nach Apollodorus 2.5,1 und Diodorus Siculus 4.11.3f. in einer Höhle hauste. Auch Xenophon behauptet in Kyn 11.1, dass Löwen im Gebirge, „dem Lebensraum solcher Tiere“, gefangen wurden. Jensen 2016, S. 79 erwägt daher gar, ob zu dieser Zeit der schon vor über 12.000 Jahren ausgestorbene Höhlenlöwe in Griechenland doch noch lebte. Die Erkenntnisse der Paläozoologie widersprechen dem sehr klar (vgl. z.B. Stuart/Lister 2011); es scheint sich

bei dieser einheitlichen Darstellung des Löwen also eher um eine Art überregionalen Urban Myth zu handeln.

10. Hld 4,11: Der Honigmund

In der Hld-Exegese ist umstritten, ob das Bild der von Honig triefenden Lippen in Hld 4,11 als Bild für die süßen Küsse oder für die süße Sprache der Geliebten genommen werden muss. I.d.R. (eine merkwürdige Ausnahme ist Zakovitch 2004, S. 195) orientiert man sich daran, dass in der exakten Parallele in Spr 5,3 („Denn Honigseim wird tropfen von den Lippen der Fremden und glatter als Öl ist ihr Mund“) und bei der ähnlichen Stelle Spr 16,24 („Eine Honigwabe sind angenehme Worte“) der Honig klar ein Bild für das Sprechen ist. Das lässt sich stützen mit Parallelen in der gr. Literatur: Schon im Homers Ilias heißt es vom „Redner von Pylos“, dass ihm „von der Zunge als Laut süßer Honig lief“ (I 248f.); Theokrit ruft in seiner 20. Idylle aus: „Der Mund ist süßer als Frischkäse, aus dem Mund aber fließt mir eine Stimme süßer als Honig der Wabe!“ (26f.) und in einem Epigramm aus dem 4. Jh. v. Chr. von Scythinus berichtet dieser: „Beim Lesen war seine Stimme wie Honig und zum Küssen waren seine Lippen“ (AG XII 22).

Daneben finden sich aber in der gr. Literatur auch Stellen, nach denen der Honigmund klar ein Bild für süße Küsse ist. Die beiden Epigramme aus dem 1. Jh. v. Chr. sind so schön, dass ich sie hier in Gänze zitieren will:

AG V 32 (Markos Argentarios):

Du tust alles, Melissa, was auch deine Namensgeberin,
die blumenliebende Biene, tut. Dies weiß ich und nehm es zu Herzen.
Du lässt Honig von deinen Lippen tropfen, wenn du küsst –
und wenn du bettelst, ist der Stich deines Stachels unrecht.

AG XII 133 (Meleager)

Dürstend küsste ich im Sommer ein Kind mit zarter Haut
Und sprach, als ich meinen sengenden Durst gestillt hatte:
„Vater Zeus, trinkst du wohl den Nektar-kuss Ganimeds,
tränkt er so deine Lippen mit Wein?
Denn ich habe den besten unter den Jungen geküsst:
Antiochos, habe getrunken den Honig der Seele!“

Es steht also nichts im Weg, auch hier den Honigmund als Bild für süße Küsse sehen zu können, was wegen des Begriffs „Liebkosungen“ in 4,10 auch näher liegt.

11. Hld 5,9-7,14: Hochzeitsgedichtmotive in den Beschreibungsliedern

1. Einführendes zu griechischen Hochzeitsgedichten

Die drei Beschreibungslieder in Hld 5,9-7,14 werden meistens und sinnvoll in Verbindung gebracht mit den ägyptischen und sumerischen Liedern dieser Gattung. Dass mit Ausnahme der

Beschreibungen von Behemoth und Leviathan in Ijob 40,15-18; 41,4-16,⁵³ dem kurzen Lob der Nasiräer in Klg 4,7 und der Epiphanie in Ez 1,26-28 sämtliche israelitische Beschreibungslieder⁵⁴ aus der hellenistischen Zeit stammen, legt aber nahe, nach Parallelen in der griechischen Literatur zu suchen. Solche gibt es, nämlich in den griechischen Hochzeitsgedichten.

Griechische Hochzeitsgedichte waren ein „Massenprodukt“ und wurden bei allen Hochzeiten an verschiedenen Stellen der Hochzeitsriten gesprochen: Bei der Brautprozession, beim Hochzeitsfest, während der Hochzeitsnacht direkt vor dem Brautgemach⁵⁵ und am nächsten Morgen bei der Herausführung der Braut aus demselben nach Vollzug der Ehe. Gemeinhin nennt man alle vier Arten von Hochzeitsgedichten „Epithalamium“; genau genommen bezeichnet dieser Begriff aber nur die vor (*epi*) dem Brautgemach (*thalamos*) gesprochene Texte; ein besserer Oberbegriff ist „Hymenaios“.⁵⁶

Erhalten ist von diesen Hymenaioi leider fast nichts. Überliefert sind uns einige Fragmente der Hochzeitsgedichte Sapphos, die Vorbildcharakter für alle späteren Hochzeitsgedichte hatten – noch Himerius im 3. Jh. n. Chr. stückelt seine Hochzeitsreden mit Vorliebe aus Sapphozitaten zusammen und Menander empfiehlt explizit, sich beim Verfassen von Hochzeitsreden an den Bildern von Hesiod, Homer und Sappho zu bedienen. Daneben sind mit Theokrits 18. Idylle, Catulls Carmen 61, drei Hochzeitsgedichten am Ende von Aristophanes Komödien „Die Vögel“ und „Der Friede“ und am Anfang von Senecas „Medea“, der Abwandlung eines Hochzeitsgedichts in „Die Troerinnen“ von Euripides und dem langen Hochzeitslied des Thomas in ActThom 6-7 sieben *Kunstgedichte* erhalten, die als solche als Belege für Form und Inhalt von Hochzeitsgedichten mit Vorsicht zu genießen sind. Außerdem sind aber

⁵³ Vgl. gut Bernat 2004. Allerdings werden natürlich gerade diese beiden Abschnitte häufig als spätere Zusätze betrachtet, wofür die Gattung in der Tat eines der stärksten Argumente ist.

⁵⁴ Spr 31,10-29; Sir 24,13-34 (minus die Zusätze); 26,16-18; 50,5-11; Dan 2,31-33; 10,6; äthHen 106,2; JosAs 18,9; 1QapGen xx 1-8; 4Q184

⁵⁵ Ein derart merkwürdiger Brauch, dass die entsprechende Belegstelle aus Menander Rhetors „Peri Kateunastikou“ hier wörtlich zitiert sei: „Sprich zu den Hörenden: ‚Während diese die Riten (*ta orgia*, ‚die Orgien‘) des Brautgemachs vollziehen, lasst uns uns mit Rosen und Viole bekränzen, Fackeln anzünden, um das Brautgemach herumtollen und -tanzen, ‚Hymen‘ schreien und dabei sämtlich bekränzt mit den Füßen auf den Boden stampfen und in die Hände klatschen!“ (Peri Epideiktikou 409,8-13). Auch Theokrits 18. Idylle ist recht eigentlich wohl ein solcher Kateunastikon, denn sie beginnt mit dem spöttischen „So früh bist du eingeschlafen, lieber Bräutigam!? ... Du bist wohl hypnophil!? Hast wohl zu viel getrunken, eh du dich aufs Bett niederwarfst!? ... Da hättest du besser alleine schlafen sollen!“ (9-12). In Apollonius von Rhodos „Argonautika“ singt Orpheus selbst den Kateunastikon vor der Türe von Jason und Medea (4,1159f.).

Zum erleichterten *schoschbin* in Joh 3,29 und den „Schrecken der Nacht“ in Hld 3,8 ist gelegentlich vorgeschlagen worden, dass die *schoschbinin* vor der Zimmertüre des Brautgemachs ursprünglich apotropäischen Sinn hatten und Dämonen vertreiben sollten, die besonders gerne während der Hochzeitsnacht zuschlagen – zieht man den Brauch des Kateunastikon hinzu, ist das gar nicht so unwahrscheinlich.

⁵⁶ Zum Genre vgl. bes. Contiadis-Tsitoni 1990; immer noch sehr gut Wheeler 1930; sehr ausführlich und detailliert, stellenweise aber zu forciert Badnall 2009.

glücklicherweise aus dem 3. Jh. n. Chr. drei rhetorische Schriften von Menander Rhetor, Ps.-Dionysius und Himerius über die Hochzeitsrede erhalten, die später das Hochzeitsgedicht ablösen sollte und grob dem selben Schema folgte wie dieses; dazu vier Hochzeitsreden von Himerius, Chorikios von Gaza und (erst kürzlich ediert:) Prokopios von Gaza aus der selben Zeit. Darüber hinaus kennen wir aus dem 5. und 6. Jh. etwa – die Forschung ist in manchen Fällen uneins bei der Klassifikation – 15 griechische und lateinische Hochzeitslieder aus der Spätantike.⁵⁷ Auch bei diesen ist aber Vorsicht geboten, da sowohl die Hochzeitsreden als auch die spätantiken Hochzeitslieder andere Gattungen und wesentlich später entstanden sind.

So viel aber ist sicher: Ein wichtiger Bestandteil der Hochzeitsgedichte war der meist metaphorische Preis der Tugend und/oder Schönheit von Braut und Bräutigam. Dies war auch im Alten Israel so; in b.Ket 17a z.B. ist zu lesen: „Man sagte über Rabbi Jehuda bar Elai, dass er einen Myrtenzweig nahm und [bei der Prozession] vor der Braut tanzte und sang: ‚Eine liebliche und schöne Braut!‘“ Wir können davon ausgehen, dass diese Preisungen häufig recht breit ausgeführt waren (wie auch die sehr ausführlichen Lobpreisungen in den Epithalamien der Spätantike nahelegen), da Menander Rhetor es gar als nötig ansah, Verfasser von Hochzeitsreden davor zu warnen, die Schönheit der Braut allzu sehr zu loben: „Was die Jungfrau angeht, hüte dich, dich wegen [potentieller] Skandale zurückhaltend, ihre Schönheit zu beschreiben, wenn du nicht mit ihr verwandt bist [...]“ (Peri Epideiktikou 404,11-13).⁵⁸ Es ist außerdem gut möglich, dass auch bei diesen Beschreibungen der für seine Schönheit gepriesene Körper der Braut häufig von oben nach unten durchdekliniert wurde, da so auch Strato seine Rhodoklea beschreibt (s.u.), die beiden Portraitgedichte in den Anakreonta (28 und 29) von oben nach unten voranschreiten und z.B. auch Ovid seine gepriesenen Frauen von oben nach unten bedichtet (z.B. Am I.5,9f.19-22; Ep 20,55-66). Menander selbst allerdings gibt nur zwei kurze Beispiele für die Beschreibung der Schönheit von Braut und Bräutigam: „Ist sie nicht wie ein Olivenbaum, die beste der Pflanzen, und ist er nicht wie eine Palme!?, oder ‚Er ist wie eine Rose, sie wie ein Apfel!‘“ (ebd., 6-8). Er orientiert sich dabei an Sappho, die in frg. 115 LP den „geliebten Bräutigam“ mit einem „schlanken Schössling“⁵⁹ und an anderen Stellen

⁵⁷ Zu letzteren vgl. sehr gut Horstmann 2004.

⁵⁸ Hintergrund ist natürlich der, dass eine Jungfrau im Alten Griechenland nach Möglichkeit nicht von Männern gesehen werden durfte (s.o.) und auch bei der Brautprozession verschleiert war, so dass ein Hochzeitsdichter ihre Schönheit sozusagen „blind“ besingen musste.

⁵⁹ Der „Schössling“ war allgemein ein verbreitetes Bild zum Preis der Schönheit von Frauen und Männern. Das bekannteste Beispiel ist wahrscheinlich Odysseus, der die Schönheit der Nausikaa preist, indem er sie mit einer jungen Palme vergleicht:

Dreimal selig deine Brüder! Ihre Herz
muss ja schmelzen vor ewiger Freude um deinetwillen,
Wenn sie sehen, dass solch ein Schössling zum Tanz geht! ...

die Braut mit Hyazinthen, Rosen oder Äpfeln vergleicht.⁶⁰ Der Vergleich mit Pflanzen war in Hochzeitsliedern insgesamt sehr verbreitet; weitere überlieferte Vergleiche sind die mit Feigen bei Aristophanes (s.o.), Zypressen bei Theokrit (s.u.), Weinstöcken, allgemein Blumen oder speziell Hyazinthen, Kamillen- oder Mohnblüten⁶¹ bei Catull (Carmina 61 und 62) und vielen anderen Pflanzen in den jüngeren Hochzeitsreden und -liedern. Auf drei weitere Bildspender für die preisenden Vergleiche werden wir gleich noch näher eingehen; vorerst weiter:

Neben dieser Lobpreisung von Braut und Bräutigam schreibt Menander außerdem einen Abschnitt zur Beschreibung der Brautkammer vor, und in der Tat findet sich eine (meist aber recht kurze) Passage über Brautkammer oder Brautbett bei den meisten alten und fast allen jüngeren Belegen. Aus drei nicht völlig klar formulierten Abschnitten aus Peri Epideiktikou (400,15-22; 404,17-20; 405,6f.) können wir wohl ableiten, dass meistens außerdem die Begleiter des Brautzugs beschrieben wurden. Dies liegt v.a. auch deshalb nahe, da im frg. 44 LP Sappho diese in einem Gedicht über die Hochzeit von Hektor und Andromache sehr breit beschreibt, Cassandra in Euripides „Troerinnen“ zweieinhalb (von vier) Strophen lang über ihre tanzenden Begleiter und singenden Begleiterinnen spricht (308-40), das Hochzeitsgedicht in Senecas „Medea“ mit einem langen Aufruf zum Tanzen, Tollen und Singen endet und die letzte

In Delos an Apollos Altar habe ich einst ähnlich
Den Spross einer jungen Palme aufgehen sehen. ...
Ebenso, Frau, bewundere und bestaune ich dich! (VI 155-8.162.168)

Ebenso in einem Epigramm entweder Asklepiades oder eher von Poseidippos (beide 3. Jh. v. Chr.) über eine gewisse Irene: Sie ist „von Kopf bis Fuß ein heiliger Schössling, wie aus Marmor gehauen, mit jungfräulicher Anmut beladen“ (AG V 194); vgl. auch AG V 174 („Du schläfst, Zenophilia, zarter Schössling!“).

⁶⁰ Vgl. z.B. Feeney 2013, S. 71.

⁶¹ Auch der Vergleich mit Blumen ist auch in der nicht mit Hochzeiten zusammenhängenden Liebeslyrik gut bezeugt. Vgl. wieder schon Sappho, frg. 132 LP: „Ich habe ein schönes Kind; einer goldenen Blume / vergleichbar ist seine Gestalt...“. Ähnlich ist in AG XII 165 von Meleager (1. Jh. v. Chr.) Cleobolus eine „weiße Blüte“. Besonders die Rose wird dabei gern als Bild verwendet: In einem Epigramm von Rhianus (3. Jh. v. Chr.) heißt es von Empedokles, er „scheine hervor, wie die Rose die anderen Frühlingsblumen an Schönheit überstrahlt“ (AG XII 58; ganz ähnlich in AG XII 195 aus dem 3. Jh. n. Chr. von Strato); in einem Epigramm von Meleager steht die Rose für eine Frau (AG V 144), bei Rufinus (2. Jh. v. Chr.) speziell für den weiblichen Unterleib (AG V 62) und bei Dioscorides (3. Jh. v. Chr.) für das weibliche Hinterteil (AG V 55). Am ausführlichsten sicher Meleager im homoerotischen Epigramm AG XII 256:

Vielfruchtig hat dir, Aphrodite, gewoben aus den mit der Hand gesammelten
Bubenblumen Eros einen seelenberückenden Kranz.
In ihn nämlich hat er gewoben die Lilie Diodoros,
In ihn Asklepiades, das weiß-weiße Veilchen,
Ja, gewoben Herakleitos, wie eine Rose aus den Dornen,
und, als er blühte wie ein Weinstock, Dion.
Den goldblühend haarigen Krokus Theron band er hinein,
Warf drauf noch das Thymianzweiglein Uliades,
den schönblättrigen Muiskos, die immergrüne Olivenpflanze,
und entwand (?) dem Aretus die begehrenswerten Pflanzen.

In der lateinischen Liebeslyrik bezeichnet man dieses Motiv als *florida puella*, das Mädchen als Blume. Viele Belegstellen dieses Motivs zusammengetragen hat Librán Moreno in Moreno Soldevila 2011, S. 189f.

Strophe des dreistrophigen Brautlieds in ActThom 6-7 ineins Bräutigam und Begleiter des Brautzugs beschreibt (s.o. zur Üs. des Beginns). Auch im sehr viel mehr den Vorgaben von Menander entsprechenden Abschnitt in „Die Vögel“ (1731-43) werden neben Hera und Zeus als Braut und Bräutigam und neben ihrem Bett die Moiren als Begleiterinnen der Braut und Eros als der Begleiter des Bräutigams besungen.

Diese vier Elemente stellen dann wohl also die strukturelle Norm eines Hochzeitslieds dar: (Oft: metaphorisch-vergleichender) Preis von Braut und Bräutigam, Besingen des Brautbetts oder -gemachs und Besingen ihrer Begleiter.

So weit zum altgriechischen Hochzeitsgedicht; im Folgenden soll etwas näher auf drei weitere verbreitete Vergleiche zum Preis von Braut und Bräutigam eingegangen werden.

2. Hld 6,10: Frau Mond

Ein weiterer besonders gern gewählter Vergleich von Braut und Bräutigam war der mit Himmelskörpern. In Aristophanes „Die Vögel“ etwa wird der Bräutigam mit Sternen und Sonne verglichen:

Er kommt, dem kein strahlender Stern gleicht,
der leuchtet im goldstrahlenden Heim.
Das fernstrahlende Flammen der Strahlen der Sonne
strahlt nicht so sehr wie jener, der da kommt! (1709-12)

Ähnlich wird in Theokrits „Epithalamium Helenas“ die Braut mit dem Aufscheinen der Morgendämmerung verglichen:

Wie die Morgenröte beim Aufgang schön das Gesicht scheinen lässt,
Herrin Nacht, [wie auch] der Frühling, wenn der Winter geht –
So schien auch die goldene Helena auf uns.
Wie für den fetten Acker aufgeht als Zierde die große,
für den Garten die Zypresse, wie für seinen Wagen das thessalische Pferd,
so ist auch die rosenfarbige Helena für Lakedaimon Zierde! (Id 18,26-31),

und in Senecas „Medea“ wird diese gepriesen: „Nimmt sie ihren Platz im Brautzug ihrer weiblichen Begleiterinnen ein, überstrahlt ihre Gestalt die von allen – so vergeht vor der Sonne der Glanz der Sterne ...!“ (93f.)

Wegen dieser verwandten Bilder betrachtet Feeney 2013, S. 72, auch Sapphos frg. 34 LP, wo der Mond alle Sterne überscheint, als Bild für die Braut in einem Fragment eines Hochzeitsgedichts, da auch der ähnliche Vergleich von Arignota mit dem „rosenfingrigen Mond“, der alle Sterne übertrifft (frg. 96,7-9 LP), meist mit ihrer Verheiratung in Verbindung gebracht wird. Auch in Catulls Carmen 62 werden bei der Ankunft von Braut und Bräutigam die beiden verglichen mit Gestirnen: „Seht ihr sie, unverheiratete Mädchen? ... Ähnlich zeigt der Abendstern seine Oetaischen Feuer!“ und das Hochzeitslied in ActThom 6-7 beginnt: „Die

Braut ist die Tochter des Lichts, / die bedroht (?) und bedrängt die herrliche Helligkeit der Könige; / erfreulich ist ihr Anblick, / leuchtend in strahlender Schönheit!“

Der Vergleich von Frauen mit Licht, Himmelskörpern und Morgenröte gehört also im Griechischen zu den üblichen Vergleichen, mit denen eine Braut v.a. beim Ansichtigwerden des Brautzugs besungen wird. Vgl. hiermit nur Hld 6,10: „Wer ist diese, die hinabschaut wie die Morgenröte, / schön wie der Mond, / strahlend-rein wie die Sonne, / ehrfurchterregend wie diese Anblicke!?“ Der Vers ist sicher noch mit den vorigen Zeilen zu verbinden, da er klar nicht mit dem folgenden Refrain zusammenhängt. Er ist also Inhalt des „Rühmens“ der Töchter, Königinnen und Nebenfrauen in V. 9, die dann den die Brautprozession erwartenden Vögeln in „die Vögel“ und den die Brautprozession erwartenden „unverheirateten Mädchen“ in Catulls Carmen 62 entsprechen und beim Ansichtigwerden der Braut diese mit den selben Bildern beschreiben wie diese Vögel und Mädchen.

3. Hld 3,6: Madame Weihrauch

Der erste „Wer ist diese!?“-Ausruf fand sich in Hld 3,6, gerade im Kontext der Schilderung von „Salomos“ Brautsänfte: „Wer ist diese, die hinaufzieht von der Wüste wie eine Säule aus Rauch, duftender nach Myrrhe und Weihrauch als alle Pulver des Händlers!“ Vgl. dazu frg. 44 LP von Sappho, in dem ein Hochzeitszug beschrieben wird:

Hektor führt im Geleit nun ein schwarzäugig Mädchen heim
aus dem heiligen Theben und Plakias Fruchtgefilde,
bringt die zarte Andromache über die salzige
Meerflut. ...
Alle stimmten das heilige Lied, sie zu preisen an,
Und so zog man (vom Strande zum heiligen) Illion. ...
Duft von Myrrhen und Zimt und von Weihrauch vereinte sich.
Alle Frauen, die älteren, riefen ihr „Eleleu“,
alle Männer, mit Jauchzen und sehnllichem Hochzeitsruf,
riefen Paian, den treffenden schützen, den Sangesgott,
priesen Hektor, Andromache, beide den Göttern gleich. (Üs. nach Treu)

Auch der eben zitierte Ausschnitt aus Aristophanes „Die Vögel“ geht weiter: „Ein unbeschreiblicher Duft schwebt in die Höhe, ... Düfte von Weihrauchwolken verteilen sich!“ (1715-7), und die Beschreibung in ActThom 6 fährt fort: „Ihre Kleider gleichen Frühling Blumen: / süße Düfte gehen von ihnen aus!“ – auch die Beschreibung des köstlichen Dufts der Braut gehört also zu den Standardelementen griechischer Hochzeitslieder beim Ansichtigwerden der Braut in ihrer Prozession. Als Fragmente solcher dürfen dann sicher auch Hld 3,6; 6,10 und dann auch 8,5ab verstanden werden (zu letzterem s. noch mal II.12).

Damit lässt sich Hld 3,6-11 noch etwas besser verstehen. Das etwas umstrittene Fragepronomen $\tau\eta$ bedeutet hier klar nicht „was“, sondern wie üblich „wer“ und meint die Frau, die in ihrer Prozession dargestellt wird als eine Säule aus Myrrhe- und Weihrauchschwaden. Das Besingen von Braut (V. 6), Bräutigam (V. 11), Brautbett(-säufte) (Vv. 7.9f.) und Begleitern von Braut und Bräutigam, die hier wie in 1 Makk 9,39 als bewaffnete Soldaten erscheinen, entspricht genau der „normalen“ Struktur von Hochzeitsgedichten, die oben herausgearbeitet wurde; hier allerdings außerdem chiasmisch angeordnet:

V. 6: Braut
V. 7a: Brautbett(-säufte)
Vv. 7b-8: Begleiter
Vv. 9f.: Brautbett(-säufte)
V. 11: Bräutigam

4. Hld 5,10-15; 7,2-3.8-9: Herr Statue und Frau Baum

Die Gleichsetzung der Braut mit dem Licht in griechischen Hochzeitsgedichten dient ihrer „Vergöttlichung“ – vgl. z.B. Contiadis-Tsitsoni 1990, S. 57f. zu einem Gedicht von Alkman:

„Indem Alkman Agido unmittelbar mit dem Licht verbindet, setzt er sie einer Gottheit gleich. Agido leuchtet wie die Sonne, und das heißt, daß sie schön ist. Licht in Zusammenhang mit Schönheit deutet auf eine Epiphanie hin. [...] Es ist ein Motiv der Epithalamien, daß die Brautleute den Göttern ähnlich sind; ihnen werden Attribute verliehen, die für die Götter bestimmt sind.“

Diese Deutung von Contiadis-Tsitsoni liegt auch deshalb sehr nahe, weil auch der Vergleich von Braut und Bräutigam mit Göttern, Nymphen und Heroen sich in vielen Hochzeitsgedichten findet. Im eben zitierten frg. 44 LP z.B. wird das Brautpaar mit dem Brautpaar schlechthin aus der mythischen Vorzeit, Hektor und Andromache, identifiziert. Allein von Sappho ist überliefert, dass sie zu anderen Gelegenheiten Braut und Bräutigam verglichen hat mit Achilles, Ares, Helena und Hermione.⁶² In den spätantiken Hochzeitsliedern ist dies etwas abgeschwächt, aber auch dort gehört es fast schon zur „Norm“, dass Venus als Hochzeitsgast auf die Erde reist, dort höchstselbst das Brautgemach bereitet und beim Anblick der Braut entzückt deren Schönheit als größer als ihre eigene, die aller Frauen ihres göttlichen Hofstaats oder mindestens einer Nymphe preist.

Dieser Zug der Hochzeitslieder erklärt vielleicht sogar auch die Nennung von „Salomo“ in 3,6-11, der im Hld bekanntlich einzig dort wirklich als *Thema* und nicht nur Vergleichsobjekt o.Ä. auftritt: Vielleicht ist „Salomo“ hier ebenso Glorifizierung des Bräutigams, der in Wirklichkeit nicht Salomo ist, wie in griechischen Hochzeitsliedern der Bräutigam als z.B. als Achilles, Ares,

⁶² Vgl. zu frg. 44 LP Contiades-Tsitsoni 1990, S. 104-7; zu den Vergleichen in Hochzeitsliedern mit Heroen vgl. Hague 1983, S. 133f.

Hektor, Menelaos oder Zeus und die Braut z.B. als Andromache, Helena, Hera oder Hermione angesprochen werden konnte.

Ähnlich übrigens schon Kennett 1933, S. 21, der glaubte, dass in der hellenistischen Zeit mit besonders prächtigen Prozessionen „der Bräutigam die Rolle des Salomon gespielt [habe] und seine Prozession zur Abholung der Braut eine Imitation einer königlichen Prozession“ gewesen sei.

In die selbe Richtung wie die Vergöttlichung von Braut und Bräutigam durch Identifikation mit Göttern und Heroen und die Beschreibung als lichter Himmelskörper geht der Vergleich des Mannes in Hld 5,9-16 mit einer Statue, der zwar nicht im Kontext eines Hochzeitslieds erhalten, aber insgesamt in der gr. Literatur recht verbreitet ist. Schon in Homers Odyssee wird so Odysseus beschrieben, einmal nämlich in der Szene seines Zusammentreffens mit Nausikaa, von der oben schon kurz die Rede war, ein weiteres Mal mit fast exakt der selben Formulierung in 23,156-63:

„Da [nach dem Waschen] schuf ihn Athene, die Göttergeborene,
höher und jugendlicher; vom Haupt
goss sie lockige Haare herunter, Hyazinthenblüten gleich.
Wie ein Mann aber Gold mit Silber übergießt,
den Hephaistos gelehrt, ...
so goss sie's ihm herab von Haupt und Schultern. (6,230-5)

In 6,243 scheint er darum Nausikaa göttergleich, in 23,163 heißt es im Gedicht selbst, er sei so „an Gestalt den Unsterblichen ähnlich.“ Dem ganz ähnlich ist auch die Verschönerung der Penelope in Od 18,196, wo Athene diese ebenfalls vergrößert und „weißer als gesägtes Elfenbein“ macht. Im ebenfalls bereits zitierten Gedicht von Poseidippos oder Aklepiades ist Irene „von Kopf bis Fuß ein heiliger Schössling, wie aus Marmor gehauen, mit jungfräulicher Anmut beladen“ (AG V 194) und Meleager sagt über Praxiteles, Eros habe eine Skulptur seiner selbst herstellen wollen und daher „Praxiteles als lebendige Statue“ gehauen (AG XII 56). In wirklichen Beschreibungsliedern überliefert ist das Bild aber erst mehrfach von Rufin (3. Jh. n. Chr.): In AG V 15 wird bedauert, dass kein Bildhauer vom Format eines Polykleites mehr existiert und so niemand Melites „duftende Locken, ihre feurigen Augen oder den Glanz ihres Halses“ hauen könne, denn „solche Schönheit verdient einen Tempel!“. Auch Rhodoklea ist „durchsichtigem Alabaster gleich“, sodass man sie „neugehauen als Bild in einen Tempel stellen müsste“ (AG V 36). In der Formulierung v.a. zu vergleichen ist außerdem AG V 48:

Die Augen sind golden und kristallen die Wangen,
Und der Mund gefälliger als die purpurne Rose.

Der Hals ist marmorn und die Brüste glänzend
Und die Füße weißer als [die der] silbernen Thetis!⁶³

Was eigentlich ohnehin schon deshalb klar ist, weil der Geliebte in Hld 5,9-16 offensichtlich mit einer überprächtigen Statue verglichen wird, die im Alten Orient i.d.R. Götterstatuen sind (vgl. auch die Beschreibungen „Gottes“ in Ez 1,26-28; äthHen 106,2.5.10), wird noch klarer durch Vergleich mit den Homer-, Asklepiades- und Rufin-Stellen: Der Vergleich mit solchen Statuen ist gleichzeitig „Vergöttlichung“ des Verglichenen: Er ist göttergleich, als solcher „heilig“ und gehört damit eigentlich in einen Tempel.

Die Vermutung liegt nahe, dass auch der Vergleich mit Götterstatuen häufiger in den griechischen Hochzeitsgedichten angewandt wurden. In einem solchen Kontext ist das Bild zwar wie gesagt nicht überliefert, man vgl. aber einen Abschnitt aus Himerius Hochzeitsrede, in dem er mit typischem Demutsgestus sagt, „hätte er seine Rede nur frei formulieren können, hätte er die Braut wie Homer als mit Gold bedeckt“ beschrieben (20). Auch haben einige spätantike Epithalamien gemeinsam, dass die Schönheit und Gottgleichheit der Braut an ihrem reichen Schmuck oder gar ihrer Gleichheit mit Schmuck festgemacht wird. Vgl. z.B. die Beschreibung der Braut in Statius „Epithalamion in Stellam et Violentillam“:

„[Venus:] Zu meinem süßen Ebenbild hat sie sich entwickelt. ... Schon beschwere ich mich, dass die habgierigen Chinesen die Waldhöhlen plündern, dass Klymenes Frucht mangelt, weil [ihre Töchter,] die blühenden Schwestern, nicht ausreichend [Bernsteine hervor]weinen, dass zu wenig Vliese mit sidonischer Farbe gefärbt werden, dass zu selten der ewige Schnee zu [Berg]kristallen gefriert!“ (112-26);

Violentilla ist also deshalb ein Ebenbild der Venus, weil sie so stark mit chinesischer Baumwolle, sidonischen Vliesen, Bernsteinen und Bergkristallen geschmückt ist, dass sie einen Engpass an diesen Gütern verursacht. Noch deutlicher Luxorios „Epithalamium Fridii“, wo die Braut ganz aus Schmuck zu bestehen scheint:

„Siehst du nicht, welche Schönheit ausstrahlt von ihrem außergewöhnlichen Gesicht? Gesicht und Schultern sind göttlich, deren milchiger Kopf/Hals mit Gold umwoben ist. Die Haare sind gebunden in Gold, eine goldene Brosche hält ihr purpurnes Gewand. Wie ein Edelstein glitzert sie, wie Doto, die Tochter Nereus, und Galatea [zwei Nereiden, also Meeresnympfen] ...!“ (36-41);

auch Venantius Fortunatus „De domno Sigiberetho rege et Brunichilde regina“:

„Oh Jungfrau, du Wunder für meine, du Freude für deines Bräutigams Augen! Bist heller als der Himmel leuchtet, Brunichilde, das Funkeln von Edelsteinen wird übertroffen vom Funkeln deines Gesichts! ... Sapphire, Perlen, Diamanten, Bergkristalle, Smaragde, Jaspis – sie alle müssen weichen: Spanien hat einen neuen Edelstein hervorgebracht ...!“ (100-11).

Vgl. auch das sehr einfache Hochzeitsgedicht von Dioskoros von Aphrodito:

⁶³ „Thetis“: Die schönste Tochter des Meeresherrn Nereus, die von Homer als „silberfüßig“ bezeichnet wird.

„Als Braut trägst du zu Bett eine beneidenswerte Ariadne,⁶⁴ die goldgekrönte Theophile in Silbersandalen. ... Gold hat sich Gold gefangen, Silber hat Silber gefunden! Eine honigsüße Weinrebe in der Blüte der Jugend nimmst du dir!“ (P.Cair.Masp II 67179,3-5)

Auch ohne diese Vermutung lässt sich Hld 5,9-16 aber gut auch als „Orientalisierung“ des Vergöttlichungsmotivs erklären. Vgl. dazu auch die Stellen Sir 26,16-18 und 50,5-11, die dann die beschriebenen Menschen faszinierenderweise nur mit Bildern beschreiben, die wir auch aus den griechischen Hochzeitsgedichten kennen: In Sir 26,16-18 ist die „zuchtvolle Frau“ wie die aufgehende Sonne und eine entzündete Fackel; ihre Beine aber sind „goldene Säulen auf silbernem Sockel“ (und direkt hierauf folgt sehr passend der schon erwähnte Aufruf zum Schwängern dieser Frau: „Suche aus allen Feldern das fruchtbarste Land; dort säe deinen Samen aus!“), und der Hohepriester Simon kommt in Sir 50,5-11 aus dem Tempel heraus „wie ein leuchtender Stern, wie ein Vollmond, wie die glutrote Sonne“; er gleicht einem Olivenbaum voller Früchte, einem Ölbaum, Blüten an Zweigen, Lilien und den Pflanzen des Libanon, und, wenn er „gekleidet in glänzende Kleider und prachtvolle Gewänder“ zum Altar steigt, ist er „wie ein goldenes Gefäß, ... besetzt mit Edelsteinen.“ Die Parallelen sind sogar noch näher: Während Simeon so besungen wird, wird er umgeben von seinen Söhnen „wie Zedern den Libanon umgeben, wie Pappeln am Bach stehen“ (Vv. 12f.) – sie entsprechen also den Begleitern von Braut und Bräutigam –, darauf spendet Simeon eine Weinlibation für Gott (V. 15; zur Libation bei Hochzeiten s. Sappho, frg. 141 LP; Aristophanes, Friede 1319; wohl auch Theokrit, Id 18,45), dann beginnt alles zu singen und zu jubeln (Vv. 18f.) und die Perikope schließt wie eine gr. Hochzeitsrede mit einem Makarismus auf den „Bräutigam“ und seine Nachkommen (V. 24).

Ist das richtig, greift Hld 5,9-16 mit der Vergöttlichung des Geliebten über den Vergleich mit Götterstatuen also Motive aus dem griechischen Hochzeitsgedicht auf. Bei Hld 6,4-10 machen schon Vv. 8-10 klar, dass diese Verse ebenfalls mit dem Hochzeitsgedicht verwandt sind. In Hld 6,12-7,10 beginnt die Schilderung der Frau mit ihren Füßen in den *Sandalen*; darauf wird in 7,2f.5 wie in Hld 5,9-16 der Leib der Geliebten verglichen mit Schmuck und einem glänzenden Gefäß (die Verwendung von סָגָרָה evoziert dabei einen Hochzeitsgürtel, der diesen Leib „umschließt“, was wohl auch der Grund für die Verwendung der NF ist) und ihr Hals mit einem „Turm aus Elfenbein“; die Strophe schließt in V. 6 mit einer Beschreibung des Kopfes, der ganz aus Karmesin und Purpur zu bestehen scheint und so ineins mit der Beschreibung der Haare einen Brautschleier evoziert (was forciert wird durch die Verwendung der Vokabel לָלַחַת

⁶⁴ „Ariadne“: Tochter von König Minos. Braut des Weingotts Dionysos; ihr Diadem wurde zum Sternbild der Nördlichen Krone.

für die Haare, da diese wie in Jes 38,12 auch die Längsfäden eines Gewebes bezeichnen kann).⁶⁵ Im zweiten Teil des Gedichts, Vv. 8-10, wird die Geliebte zu Palme, Weinstock und Apfel; auch dies wären dann also sämtlich Bilder aus den griechischen Hochzeitsgedichten, die nicht ausdrücken sollen, dass die beiden „dem anderen viel wert“ sind, „sehr fruchtbar“ o.Ä., sondern von gottgleicher Schönheit. Thematisch sehr glatt schließt sich dann daran Hld 8,1-4 mit der Klage über die unmögliche Hochzeit an.

12. Hld 8,6: Die Liebesflammen

Kommen wir zu einem der meistdiskutierten Verse des Hld, der von vielen gemeinsam mit seinem Folgevers zum Höhepunkt des ganzen Liedes erklärt wird. Wie hier über die Liebe gesprochen wird, ist verblüffend: Sie wird parallelisiert mit der Eifersucht, gleichgesetzt mit Brandpfeilen, einer Feuerbrunst und über den Begriff für „Pfeile“, רשף, außerdem mit dem chthonischen Pestgott Reschep; sie ist „stark wie der Tod und hart wie der Scheol“. Allein ob der die Verse durch diese Begriffe durchwaltenden Isotopie „Schmerz und Tod“ ist es durchaus nicht naheliegend, aus ihnen eine *positive* Aussage über die Liebe herauslesen zu wollen. Dennoch ist bei vielen Exegeten die klare Tendenz erkennbar, die einzelnen Aussagen über die Liebe in diesen Versen „weichzuspülen“: Dass sie „stark wie der Tod und hart wie der Scheol“ ist, soll nur sagen, dass sie mächtig ist (z.B. Peetz 2015, S. 311), die „Eifersucht“ meine hier eher allgemein die „Leidenschaft“ (z.B. Hagedorn 2015, S. 37), die Reschep-pfeile werden in der Übersetzung abgeschwächt zu „Flammen“, „Gluten“ oder gar nur „Funken“ (z.B. Zakovitch 2004, S. 270: „Ihre Funken sind Feuerfunken“) usw.

Viel ließe sich über diese Verse schreiben, in unserem Kontext will ich mich aber mit dem Hinweis darauf begnügen, dass das umstrittene Wort שלהבתיה / שלהבתיה („Brunst Jahs“) trotz – oder sogar gerade wegen – des Gottesnamens als einem der Wortbestandteile gut in diese Reihe negativ aufgeladener Bilder passt. Das Bild der Liebe als göttliches Feuer nämlich ist sehr verbreitet in der griechischen Literatur und in griechischen Liebeszaubern und auch dort klar nicht positiv zu verstehen. Es ist das stärkste Feuer, das man sich vorstellen kann (vgl. z.B. Euripides, Hippolytos 530: „Weder sengende Flamme noch himmlische Blitze / brennen so heiß wie die Pfeile der Kypris: / Eros schießt sie, das himmlische Kind!“) und als solches natürlich auch das schmerzhafteste. Eine kleine Auswahl:

⁶⁵ Der Brautschleier selbst ist in gr. Texten zwar meist weiß; häufig trug eine Braut aber nicht eigens einen Schleier, sondern zog ihren Mantel als solchen über ihren Kopf – und dieser Mantel war häufig rot oder purpurn; s. z.B. Achilles Tatius, Leukippe und Klitophon II 11,2; Xenophon, Ephesiaka 1.2,9. In Sappho, frg. 30 LP trägt die Braut ein violettes Haarband (vgl. Oakley/Sinos 1996, S. 16). Die Beschreibungen mehrerer Darstellungen rot oder purpurn gekleideter Bräute finden sich bei Reilly 1989. In Rom trug die Braut regulär das *flammeum*, einen flammenfarbenen Schleier, der bei vielen Völkern gebräuchlich war (vgl. Samter 1901, S. 47-59).

AG V 10 (Alkaios, 3./2. Jh. v. Chr.):

Ich hasse Eros! Warum schließlich greift er nicht auch mal wilde / Tiere an, sondern schießt ständig auf mein Herz!/? Welcher Gewinn [liegt darin], wenn ein Gott einen Menschen entzündet!/?

AG V 57 (Meleager, 1. Jh. v. Chr.):

Verbrennst du die versengte Seele zu oft, / wird sie fliehen, Eros!

PGM XVI:

Ich beschwöre dich, Totendämon, [...] lass vergehn und hinschmelzen den Sarapiôn aus Liebe zu Dioskorûs, die Tikôi geboren; brenne sein Herz, lass es schmelzen und sein Blut laß vertrocknen durch Liebe, Verlangen, Schmerz um meinetwegen [...]!

PGM XIX:

[...] Ja, Herr Dämon, führ herbei, brenne, vernichte, entflamme, umfinstere sie, daß sie brennt, in Flammen gerät, stoß in Foltern die Seele, das Herz der Karose, Tochter der Thelo, bis sie aus dem Haus rennt und kommt zu Apalos [...]! (Beide Üss.: Preisendanz 1931)

Orientiert man sich hieran, lässt sich der Zhg. der Verse 5-7⁶⁶ erklären wie folgt: Aufschluss über den Sinn von 5ab geben die parallelen „Wer ist diese?!“-Ausrufe in Hld 3,6; 6,10, die beide beim Ansichtigwerden einer Braut im Brautzug geäußert werden (s. II.11.3). Eine ähnliche Funktion wird der Ausruf auch hier haben (vgl. ähnlich z.B. Barbiero 2011, S. 446; Fischer 2010, S. 72), und in der Tat passt dies gut in den Kontext: In Hld 8,1-4 wurde gerade bedauert, dass die Liebende den Geliebten nicht heiraten kann („nicht ins Haus ihrer Mutter bringen kann“, s. zum „Haus der Mutter“ als Heiratsort zur Üs. von Hld 3,4), der „Hochzeitsframe“ ist beim Leser also bereits aktiviert und bleibt dies dann auch mit dem „Wer ist diese?!“-Ausruf. Mir scheint weiterhin, dass auch der schwer erklärliche Baum im direkt folgenden Vers, unter dem die Mutter die Geliebte (s. zur Üs.) empfangen und geboren hat, sich am besten als „Quasi-Haus der Mutter“ verstehen lässt; V. 5 spricht also insgesamt in gewisser Weise von einer „irregulären Heirat“: Der Mann befindet sich irgendwie eben doch im „Haus der Mutter“ (zu diesem Konnex von 8,2 und 8,5 vgl. auch Korpel 2003, S. 104). 6ab ist entsprechend dann eine Art irreguläre Heiratsaufforderung: Der Liebende soll die Geliebte „wie ein Siegel auf Herz und Arm setzen“, also untrennbar mit ihr verbunden sein (vgl. zum Bild Sir 49,11; Jer 22,24; Hag 2,23). Da die Frau ihren Geliebten nicht ins tatsächliche Haus ihrer Mutter führen kann, haben sie gar keine Wahl, als diese irreguläre Heirat zu vollziehen. Trennung nämlich ist keine Option: Die Liebe ist stark wie der Tod, die Eifersucht hart wie der Scheol, und selbst die größten Wassermassen vermögen es nicht, die Flammen der Liebe zu löschen – gegen ihre Liebe kommen sie nicht an.

⁶⁶ Dass Vv. 5-7 als ein Lied zu analysieren ist, ist tatsächlich umstritten. Ich orientiere mich hier an der „strukturellen Mehrheitsmeinung“ 8,1-4 | 8,5-7; daneben bekannt sind mir die Strukturierungsvorschläge (1) 1-7 (Korpel 2003); (2) 1-5 | 6-7 (z.B. Weems 1997); (3) 1-4 | 5 | 6-7 (z.B. Gordis 1974); (4) 1-4 | 5 | 6 | 7 (z.B. Schwienhorst-Schönberger 2015); (5) 1-4 | 5ab | 5c-7 (z.B. Peetz 2015); (6) 1-4 | 5ab | 5c-e | 6-8 (z.B. Falk 1982) und (7) 1-4 | 5ab | 5c-e | 6ab | 6c-7 (z.B. Zakovitch 2004).

III: Statt eines Schlusses: Zur Struktur des Hohelieds

Treten wir am Ende dieser Arbeit noch einmal einen Schritt zurück und blicken auf die Gesamtstruktur des Hoheliedes. Wir können auf diese Frage nicht sehr nah eingehen, da sie stark umstritten ist und eine längere Diskussion daher hier den Raum sprengen würde, aber so viel sei immerhin gesagt: Von vielen wird Hld 3,6-5,1 aufgrund der bestimmenden Hochzeitsmotivik für einen zusammenhängenden Canto aus mehreren Liedern gehalten.⁶⁷ Dieser Canto wird gerahmt von den, wie wir gesehen haben, sich sehr stark entsprechenden Cantos/Liedern, die bestehen aus der Abfolge Paraklausithyron – Abweisung des Werbers – Bettklage – nächtliche Liebesjagd – Konfrontation mit den Wächtern (2,7-3,5; 5,2-8). Im Kapitel II.2 haben wir außerdem gesehen, dass die Abschnitte Hld 1,5f. und Hld 8,11f. motivisch über das Weingartenbild eng zusammenhängen: In Hld 1,5f. hat die Sprecherin ihren Weingarten nicht gehütet, in 8,11f. dagegen sehr wohl. Hld 1,5f. ist der zweite Hld-Abschnitt, Hld 8,11f. der vorletzte. Nach dem obigen Vorschlag zum Verständnis von Hld 1,9-11 entsprechen sich außerdem das vierte und das viertletzte Lied im Hld deutlich; beide Male wird die Liebe des/der Liebenden gleichgesetzt mit einem „Schmuckstück“ im weitesten Sinne, das für ihre Liebe steht: In Hld 1,9-11 mit den Zaumzeug-ketten der Pferd-frau, in Hld 8,5-7 mit den Siegeln um Hals und Arm des Mannes. Diese drei klareren Fälle legen die Vermutung nahe, dass Hld 3,6-5,1 im Zentrum des Hld stehen und die anderen Abschnitte ringförmig um dieses Zentrum herum angeordnet sein könnten.⁶⁸ Trifft dies auch auf die übrigen Abschnitte zu?

In der Vergangenheit sind viele verschiedene Vorschläge zur Makrostruktur des Hld gemacht worden; eine Variante findet sich aber mit kleineren Variationen besonders häufig:

Robert 1958:	1,1-4	1,5-2,7	2,8-3,5	3,6-5,1	5,2-6,3	6,4-8,4	8,5-7	8,8-14
Exum 1973:		1,2-2-6	2,7-3,5	3,6-5,1	5,2-6,3	6,4-8,3		8,4-14
Bullock 1988:		1,2-2,7	2,8-3,5	3,6-5,1	5,2-6,9	6,10-8,4		8,5-14
Elliott 1989:		1,2-2,7	2,8-3,5	3,6-5,1	5,2-6,3	6,4-8,4		8,5-14
Carr 1993:		1,2-2,7	2,8-3,5	3,6-5,1		5,2-8,4		8,5-14
Bergant 2001:		1,2-2,7	2,8-3,5	3,6-5,1	5,2-6,3	6,4-8,4		8,5-14
Ulloa 2018:		1,2-2,7	2,8-3,5	3,6-5,8		5,9-8,4		8,5-14

Durchaus nicht einleuchtend scheint mir hier die Aufteilung 5,2-6,3 | 6,4-8,4: Erstens ist Hld 5,2-8 sehr deutlich die Entsprechung von 2,8-3,5 und zweitens hängen Hld 5,9-16; 6,4-10 und 6,12-7,10 über die einheitliche Gattung „Beschreibungslied“ eng zusammen; daran schließen

⁶⁷ So z.B. Bosshard-Nepustil 1996, S. 50; Elliott 1989, S. 83; Gerhards 2010, S. 259..

⁶⁸ Ähnlich auch Carr 1993; Dorsey 1990. Insgesamt sieben Vorschläge zu einer ringförmigen Strukturierung hat Fischer 2010, S. 79-80 gesammelt, um auf S. 82-87 einen achten vorzulegen. Ein neunter findet sich bei Rooker 2011, S. 550.

sich jeweils die ebenfalls sehr klar zusammenhängenden Abschnitte 6,1-3; 6,11; 7,11-14 an – vgl.:

6,2-3: Mein Geliebter ist zu seinem Garten hinabgestiegen, / zu den Balsambeeten, / um zu weiden in den Gärten und zu pflücken Lilien. / **Ich bin meines Geliebten und mein Geliebter ist mein,** / der in den Lilien weidet.

6,11: Zum Nussgarten bin ich hinabgestiegen, / um zu sehen nach den jungen Früchten des Tals, / um zu sehen nach dem Sprießen des Weinstocks, / nach dem Austreiben der Granatäpfel.

7,11-13: Ich bin meines Geliebten und nach mir ist sein Verlangen. / Los, mein Geliebter, geh aufs Feld, / raste in den Dörfern! / Lass uns frühs aufbrechen zum Weingarten, / um zu sehen, ob der Weinstock sprießt, / ob die Rebe knospt, ob die Granatäpfel austreiben. / Dort werde ich dir meine Liebe geben.

Sehr sicher sollte man daher eher aufteilen in 5,2-8 | 5,9-7,14.

Lassen wir uns von unserer Hypothese der Zentralität von 3,6-5,1 leiten und suchen wir daher nach einer Entsprechung dieser drei Beschreibungslieder in 5,9-7,14, stoßen wir direkt auf das „Beschreibungsgespräch“ aus drei Liedern in 1,12-2,4. Dies liegt auch deshalb nahe, weil sich an beide Liedgruppen drei Verse anschließen, die einander motivisch sehr deutlich entsprechen:

Hld 2,5-7

- V. 5: Unterstützt mich mit Traubenkuchen, stärkt mich mit Äpfeln!
- V. 6: Seine Linke sei unter meinem Kopf und seine Rechte umfasse mich!
- V. 7: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder bei den Hirschkühen des Feldes: Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe, eh es ihr gefällt!

Hld 8,1-4

- V. 2: Ich würde dich tränken mit Würzwein, mit dem Saft meines Granatapfels!⁶⁹
- V. 3: Seine Linke sei unter meinem Kopf und seine Rechte umfasse mich!
- V. 4: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, reizt doch nicht auf und reizt doch nicht an die Liebe, eh es ihr gefällt!

Es liegt außerdem deshalb nahe, weil so diese beiden Abschnitte 1,12-2,7⁷⁰ und 5,9-8,4 die beiden Paraklausithyron-abschnitte 2,8-3,5; 5,2-8 rahmen würden und wiederum gerahmt würden von den beiden „Schmuck-liedern“.

⁶⁹ Man beachte erstens, wie die Äpfel in 2,5 ebenso die Früchte des Geliebten sind, der in 2,3 ein Apfelbaum ist, wie in 8,2 „mein Granatapfel“ die Frucht der Frau ist, da ihre Wangen in 4,3 und 6,7 Granatapfelspalten und sie selbst in Gänze ein Granatapfelgarten ist, und zweitens, wie die Traubenkuchen und der Würzwein als Sekundärprodukte der Traube und die Äpfel und der Granatapfelsaft einander entsprechen. Trauben und Wein geben beide ebenfalls: Der Geliebte ist eine Traube in 1,14, die Brüste der Frau sind Trauben in 7,8f.

⁷⁰ 1,12-2,7 als einen Abschnitt anzusehen, liegt übrigens auch unabhängig von der Makrostruktur des Hld recht nahe. Am häufigsten vertreten wird die Einteilung in die einzelnen Lieder 1,12-14 | 1,15-17 | 2,1-4 | 2,5-7. 1,12-2,4 aber werden zusammengehalten über das Leitmotiv der Verschmelzung von menschlicher und pflanzlicher Sphäre: In 1,12-14 ist der Geliebte Myrrhensäckchen und Hennadolde, 1,15-17 sind die Liebesnester unter Zedern und Zypressen die „Häuser“ der Liebenden; in 2,1-3 werden beide Liebende wieder zu Pflanzen (2,2-3ab wiederholen dabei noch einmal auf dieser metaphorischen Ebene die Aussagen von 1,15-16a) und in 2,4 werden die „Naturhäuser“ noch einmal umge-bildet zum „Weinhaus“. Erwünscht wird in 2,5 gerade die Stärkung mit Äpfeln, also den bereits genossenen Früchten des Baums, die nach 2,3 ihr Geliebter ist, und mit Traubenkuchen, der ähnlich an das „Haus des Weins“ in 2,4 (zur Bed. s. die Üs.) anschließt, in das ihr Geliebter sie bereits gebracht hat; in 2,6 wird die Vereinigung mit dem Geliebten erwünscht, die nach 2,3 metaphorisch bereits erfolgt ist (mit einem Refrain, der diese Vereinigung in 8,3 als

Sicher abwandeln sollten wir die obige Makrostrukturierungsvariante daher wie folgt:
1,2-11 | 1,12-2,7 | 2,8-3,5 | 3,6-5,1 | 5,2-8 | 5,9-8,4 | 8,5-14.

Ulloa 2018 lässt sich in seinem Makrostrukturierungsvorschlag (s.o.) leiten von den „Beschwörungen“ an die „Töchter Jerusalems“, und in der Tat stehen diese Beschwörungen jeweils am Ende von vier dieser sieben Abschnitte: 1,12-2,6; 2,8-3,4; 5,2-5,7; 5,9-8,3.

Zu den jeweils drei Liedern im ersten und letzten Abschnitt gleich mehr; vorerst: Orientieren wir uns am bisher Gesagten, könnten wir also strukturieren:

1,2-8: Drei Lieder

1,9-11: Liebesschmuck

1,12-2-7: Beschreibungsgespräch + Beschwörung

2,8-3,5: Paraklausithyron ... Wächterkonfrontation + Beschwörung

3,6-5,1: Hochzeitslieder

5,2-5,8: Paraklausithyron ... Wächterkonfrontation + Beschwörung

5,9-8,4: Beschreibungslieder + Beschwörung

8,5-7: Liebesschmuck

8,8-14: Drei Lieder

Haben wir durch diesen Strukturierungsvorschlag etwas gewonnen für das Verständnis des ganzen Hld? Ich glaube schon. Blicken wir zunächst auf die drei einzelnen Lieder an den Rändern des Hld.

Dass die beiden „Frau=Weingarten“-Lieder in 1,5f. und 8,11f. aufeinander zu beziehen sind, wird nach diesem Strukturierungsvorschlag noch deutlicher, als es aufgrund der Rede von den Weingartenwächtern an beiden Stellen und v.a. aufgrund der parallelen Formulierung (1,6: „Meinen Weingarten, der mein ist, habe ich nicht gehütet.“ – 8,12: „Mein Weingarten, der mein ist, ist vor mir“) ohnehin schon ist. Beide Sätze sollen offensichtlich Gegensätzliches ausdrücken, weshalb es meines Erachtens ganz unwahrscheinlich ist, den Satz in 8,12 nicht der Frau, sondern dem Mann in den Mund zu legen und bedeuten zu lassen: „Die Frau gehört mir allein!“ Sehr viel wahrscheinlicher drückt das Bild im 1,6 aus, dass die Sprecherin ihre Jungfräulichkeit verloren hat, in 8,12 dagegen, dass sie sie bewahrt hat.

Auch beim ersten und letzten Lied finden sich Parallelen: Gegen die von fast allen Exegeten vertretene Auflösung von 1,4 habe ich unten in der Üs. 1,2-4 so aufgelöst, dass drei Mal die eine Frau und die vielen Frauen kontrastiert werden: Sie allein soll der Geliebte küssen, obwohl viele Frauen ihn lieben (was er tut: „Oh, deine Liebkosungen sind besser als Wein!“); sie allein soll er „ziehen“, obwohl viele hinter ihm herrennen wollen (was er ebenfalls tut: „Der König

unerfüllbaren Wunsch charakterisiert) – 2,5-7 scheint also als eine Art Antistrophe zu 2,1-4 konzipiert worden zu sein. 2,1-4 und 2,5-7 ziehen z.B. auch Bosshard-Nepustil 1996, S. 50; Fischer 2010, S. 60; Fox 1985, S. 106f.; Ravasi 2004, S. 62-4; Schmidt 1911, S. 242-5 zu einer Einheit zusammen.

brachte mich in seine Kammer!“), und obwohl alle jungen Frauen über die Liebkosungen des Königs jubeln und sich freuen möchten, kann sie allein in der Tat aufjauchzen: „Mit Recht lieben dich all diese jungen Frauen!“ Ganz ähnlich im letzten Lied: Auch dort kontrastiert der Liebende sich selbst mit den vielen „Gefährten“: „Die Gefährten lauschen auf deine Stimme! Mich lass hören!“ (vgl. ähnlich Hauge 2015, S. 282). Auch hier aber steht das letzte Lied in Opposition zum ersten: Während dort der Geliebte drei Mal dem Wunsch der Liebenden direkt nachkommt, endet hier das ganze Hohelied in einer Abweisung – diesmal auffällig auch ohne die Einschränkung in der ähnlichen Abweisung in 2,17.

Und auch beim dritten und drittletzten Lied finden sich motivische Parallelen: Im dritten wird über das Bild der Zicklein, das sehr wahrscheinlich für die Brüste der Frau steht (s. zur Üs.), entweder ein Rendezvous vereinbart oder die Frau gar (scherzhaft?) aufgefordert, sich den Gefährten des Mannes in ihren Nachtlagern hinzugeben; im drittletzten Lied dagegen sagt die Frau über sich, „sie sei eine Mauer und ihre Brüste seien Türme“, was sicher ein Bild für ihre „wehrhafte Jungfräulichkeit“ ist. Unterstrichen wird diese Gegensätzlichkeit zusätzlich durch die Oppositionen Land – Stadt, Natur – Kultur, Dynamik – Statik, belebt – unbelebt usw. in den beiden Liedern insgesamt und in den „Brust-bildern“ speziell.

In allen Fällen spricht aus den drei Liedpaaren also mindestens eine gegensätzliche Sexualmoral: Eine „libertinistische“ aus Hld 1,2-4; 1,5f.; 1,7f., eine „keusche“ dagegen aus Hld 8,8-10; 8,11f.; 8,13f.

Schon hieraus wird klar, dass man im Lied der Lieder sicher kein Hohelied auf die „freie Liebe“ sehen sollte. Noch deutlicher wird dies, wenn man berücksichtigt, dass bis auf das Zentrum des Hld sämtliche auf die rahmenden Einzellieder folgenden Makroabschnitte schließen mit einer *Warnung* vor der Liebe: In 1,12-2,7 schließt sich gerade an die Schilderung einer „freien Liebe im Freien“ die Beschreibung des eigenen Zustands als „liebeskrank“ an und es folgt die Beschwörung: „Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe, eh es ihr gefällt!“. 2,8-3,5, dessen zweiter Teil klar gezielt darauf hinfomuliert wurde, dass der Tabubruch der Frau auf allen Ebenen offensichtlich wird, schließt mit der selben Warnung. In 5,2-8, der den Makroabschnitt 2,8-3,5 spiegelt, stehen am Ende gar die Prügel der Liebenden und wieder die Beschwörung und Selbstbeschreibung als „liebeskrank“; im „Hochzeitslied-abschnitt“ 5,9-8,4 mündet das Beschreibungslied-gedritt gerade in eine Klage über die Unmöglichkeit einer Heirat und wieder in der Beschwörung, die Liebe doch nicht „an- und aufzureizen“. Im sich daran anschließenden Schmucklied, in dem die Unmöglichkeit der Ehe dann doch durch freie Liebe umgangen werden soll, stehen die einzigen Metaaussagen des Hld über die Liebe, und auch diese sind klar nicht positiv zu verstehen: Die Liebe ist stark, ist hart, hat als ihre Schattenseite die Eifersucht,

ist wie der Tod, wie der Scheol, ist Brandpfeil und Feuerbrunst und wird nicht nur auf JHWH zurückgeführt, sondern auch verbunden mit dem Pestgott Reschep.

Ich glaube daher dies: V.a. in der Hld-Auslegung der jüngsten Zeit wird sehr stark übertrieben, wie positiv, freigeistig und gänzlich gegen die herrschende Ideologie der hellenistischen Zeit die Liebe im Hld dargestellt wird. Die schönen Seiten der Liebe werden ausgiebig geschildert, in der Tat. Aber jede dieser schönen Schilderungen hat an ihrer Seite auch gleich ihr Negativ: Der mehrfachen Einwilligung in 1,2-8 entspricht die mehrfache Abweisung in 8,8-14, dem harmonischen Schmucklied in 1,9-11 das negative in 8,5-7, dem erfolgreichen Werben in 2,8-3,5 das erfolglose und schmerzlich endende in 5,2-8. An die Erfahrung der Fülle in 1,12-2,4 schließt sich direkt die Erfahrung der Not in 2,5-7 an, an das Jubilieren im Hochzeitsliedstil in 5,9-7,14 die Klage über die unmögliche Heirat. *Durchweg* positiv dargestellt wird einzig die *eheliche* Liebe im zentralen Abschnitt, 3,6-5,1.

Mit dieser doppelseitigen Darstellung der Liebe liegt das Hld ganz auf einer Linie mit der Darstellung der Liebe in der griechischen Literatur. Eros ist eben nicht nur ein zarter Gott, der selbst das Chaos durch sanftes Zureden überwindet und zur Harmonie transformiert (AG XV 24), er ist auch ein grausamer Gott „schlechten Charakters, voll Verachtung für die öffentliche Ordnung, [...], der ungestraft schlimmste Schandtaten begeht, ganz und gar nichts Gutes bewirkt“ (Apuleius, *Metamorphosen* 4.30,5) und nicht von ungefähr als Attribute gerade die Waffen Pfeil und Bogen, Fackel, Schlagstock und Peitsche trägt. So auch im Hld: Auch hier ist die Liebe nicht nur ein göttliches Feuer, sondern auch ein höllischer Brand (Hld 8,7f.), und gerade diese dunkle Seite ist es, die durch die Struktur des Hld und die immer wieder wiederholte Warnung vor der Liebe an die „Töchter Jerusalems“ betont wird. Damit ist das Bild der Liebe im Hld immer noch wesentlich positiver als z.B. bei der häufigen Verdammung der „Hurerei“ in anderen hellenistischen Texten, stimmt aber dennoch wesentlich besser mit dem dort sonst üblichen Liebesbild zusammen als nach der heute so verbreiteten ideologiekritisch-libertinistischen Deutung.

IV. Anhang: Übersetzung

1,1 **Das Lied der Lieder, welche [sind] von Salomo**

1. Hld 1,2-8: Drei unkeusche Lieder

- 1,2 [Frau:]
Er küsse mich mit Küssen seines Mundes! –
Oh!, deine Liebkosungen [sind] besser als Wein;⁷¹
- 1,3 [Sind] besser als der Geruch [deiner]⁷² Öle:
Öl, [das] ausgegossen wird, ist dein Name!
Darum lieben dich die jungen Frauen.
- 1,4 Zieh mich! Hinter dir wollen wir [ja alle] herrennen!⁷³ –
Der König brachte mich in seine Zimmer!
Wir wollen jubeln und uns freuen über dich,
Wir wollen deine Liebkosungen mehr als Wein preisen! –
Mit Recht lieben sie dich!

*

- 1,5 [Frau:]
Schwarz [bin] ich, aber [trotzdem] lieblich, oh Töchter Jerusalems!
Wie die Zelte Kedars, wie die Zelte Salomos!
- 1,6 Seht nicht auf mich [herab], weil ich so schwarz [bin],
Weil die Sonne auf mich geblickt hat!

⁷¹ Der mehrfache Wechsel von Wunsch- zu Aussagesätzen in 1,2-4 hat viele Ausleger des Hld verwirrt. Als Ennalagen wird man sie nicht erklären dürfen, da sie ganz unabhängig von den Parallelismen auftreten. Recht einfach lassen sie sich aber so erklären, dass hier drei Mal offenbar der Geliebte der Bitte der Liebenden nachkommt – dem nach den Küssen in 2a nämlich in 2b-3, dem nach dem „hinter-sich-Herziehen“ in 4a in 4b und dem nach dem „sich-Freuen“ in 4cd in 4e.

⁷² In 6QCant und Vul fehlt das *-ka* („deine“), das sich im MT und den übrigen alten Üs. findet. Das könnte gut der ursprüngliche Wortlaut sein: „deine“ wäre sinngemäß als Brachylogie aus der vorigen Zeile zu ergänzen; der Effekt dieser brachylogischen Formulierung ist der Binnenreim *schemanim tobim* statt dem Endreim *schemaneka – schemeka* („deine Öle“ – „dein Name“) in MT. MT und die übrigen Üss. hätten dann das „deine“ zur Vereindeutigung auch im Text ergänzt. Die Alternative wäre, dass ein Schreiber gerade zur Herstellung des Binnenreims das *-eka* durch *-im* ersetzt hätte; da er dafür aber gleichzeitig den Gleichklang von *schemaneka* und *schemeka* zerstört und den Text „veruneindeutigt“ haben würde, ist dies weniger wahrscheinlich.

⁷³ Die erste Z. von V. 4 wird fast stets übersetzt als „Zieh mich (Imp) hinter dir her! Lass uns eilen (Koh)!“; מִשְׁכְּנֵי אַחֲרַיִךְ נִרְוָצָה wird also zwischen אַחֲרַיִךְ und נִרְוָצָה in zwei Sätze aufgeteilt. Nach der Akzentuierung der Masoreten ist dagegen aufzuteilen zwischen מִשְׁכְּנֵי und אַחֲרַיִךְ. 1888 übersetzt daher Daland (der Hld als Drama auffasst):

„**Court Lady:** Draw me -

Chorus of Ladies: - after thee we will run.“ (Daland 1888, S. 19.).

Auch Zz. b-d findet sich noch einmal die Abfolge „ich – wir“. Sicher nicht in dieses zweite „wir“ inbegriffen ist der Geliebte, der ja sonst über sich selbst jubeln und sich über sich selbst freuen müsste; „wir“ sind also sehr viel wahrscheinlicher „ich“ und die *anderen* jungen Frauen. Das gilt dann wohl auch für das „wir“ in Z. a, was ohnehin deshalb naheliegt, da direkt davor von der Liebe dieser anderen jungen Frauen die Rede ist. Orientiert man sich in Z. a an der masoretischen Akzentuierung und der wahrscheinlicheren Referenz des „wir“ in Zz. cd, ist der Sinn von V. 4. also eher: Viele Frauen lieben den Geliebten (3c), doch sie (allein) soll er küssen (3a). Sie alle, inklusive der Liebenden, wollen „hinter ihm herrennen“ (vgl. zum Ausdruck Hos 2,7.15), daher bittet sie, er möge doch nur sie „[hinter sich her]ziehen“ (4a; vgl. zum Ausdruck Hos 11,4 und Jer 31,3), was er nach 4b auch tut. Sie alle, inklusive der Liebenden, wollen jubeln, sich über den Geliebten freuen und seine Liebkosungen preisen (4cd), doch nur sie kann dies in der Tat tun (4e).

Damit entspricht das Lied sehr genau dem letzten Lied, Hld 8,13f.: Auch dort lauschen „die Gefährten“ auf die Geliebte, doch nur ihn soll sie ihre Stimme hören lassen.

Die Söhne meiner Mutter waren gegen mich entbrannt,⁷⁴
Sie haben mich zur Wächterin der Weingärten gemacht –
Meinen Weingarten, der mein [ist], habe ich nicht bewacht.

*

1,7 [Frau:]
Sag mir, [du,] den meine Seele liebt,
Wo du weiden wirst,
Wo du lagern lassen wirst am Mittag,
Damit ich nicht sein muss als Wandernde⁷⁵
Bei [den] Herden deiner Gefährten!

⁷⁴ Wortspiel: Das Verb aus Z. b passt besser zum Subjekt aus Z. c und umgekehrt; man könnte geradezu übersetzen: „Die Söhne meiner Mutter haben auf mich niedergebrannt“ (zum Vb. vgl. Ijob 30,30; für ein ähnliches Wortspiel z.B. 2 Sam 22,15/Ps 18,15: „Er *warf* seine Pfeile ..., / einen Blitz *schoss* er ...“).

⁷⁵ MT, 6QCant und LXX lesen כַּעֲטִיָּה „wie eine Verschleierte“; Sym, VUL, Tg, Syr dagegen wohl mit Metathesis כַּעֲטִיָּה, vermutlich eine aramaisierende NF von כַּתְעִיָּה „als Wanderin“. Dies halten viele Exegeten für ursprünglicher und es ist dies bei einer solch starken externen Evidenz textkritisch auch leicht zu rechtfertigen. Ich glaube außerdem, dass es vom Zhg. her geboten ist: Wer an der Lesung des MT festhält, nimmt meist in Orientierung an Gen 38,14f. an, dass der Schleier ein Erkennungsmerkmal für Prostituierte sei und hier die Frau also fragt: „Warum soll ich wie eine Prostituierte bei deinen Gefährten nach dir herumfragen?“ (z.B. Fox 1985, S. 103; Gerhards 2010, S. 329; Pope 1977, S. 330f.). Nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass der Schleier ein Merkmal von Prostituierten war. Wir werden oben noch sehen, dass im Alten Israel ebenso wie im Alten Griechenland gerade Bräute verschleiert wurden; der selbe Brauch lässt sich auch aus babylonischen Quellen rekonstruieren (vgl. gut z.B. van der Toorn 1995 S. 330f.). Giszczak 2015 nimmt daher gar an, dass das Bild des Schleiers bedeute: „Warum sollte ich wie eine *Braut* zu den Herden deiner Gefährten kommen“ (und dann statt dir einen von ihnen heiraten). Verschleiert war im Alten Orient aber nicht nur die Braut. Nach JosAs 15,1 müssen nur „reine Jungfrauen“ einen solchen Schleier nicht tragen (vgl. auch 1 Kor 11,5f.). In m.Ket vii 6 ist es daher ein Scheidungsgrund, wenn eine Frau sich nicht verschleiert. Dem entspricht ein assyrisches Gesetz, in dem bestimmt wird, verheiratete Frauen müssten prinzipiell verschleiert sein, unverheiratete nur auf öffentlichen Plätzen nicht, Slavinnen und Prostituierte aber dürften überhaupt keinen Schleier tragen und würden bestraft, wenn sie es doch täten (TUAT I/1 88 §40). Verschleiert war man also *ab* dem Braut-status – die Hochzeit ist ein Schwellenritual, und für die Frau wird diese Schwelle u.a. markiert dadurch, dass sie vor ihrer Hochzeit unverschleiert ist, von ihrer Hochzeitsprozession an aber als nunmehr Verheiratete eine „Verschleierte“ ist. Der Schleier Tamars in Gen 38,14 dient also sehr wahrscheinlich nicht zu ihrer Kennzeichnung als einer Prostituierten – obwohl die Erzählung nahelegt, dass in Israel Prostituierte anders als in Assyrien Schleier tragen *durften* –, sondern dazu, Tamar unkenntlich zu machen: Juda hält sie in V. 15 für eine Prostituierte nicht wegen ihrem Schleier, sondern weil er sie wegen ihrem Schleier nicht *als Tamar* erkennt. Der Schleier ist in Vv. 14.19 auch gerade der Gegensatz zu Tamars „Witwenkleidung“.

Die übliche Deutung des „als Verschleierte“ ist also unwahrscheinlich, und die Deutung von Giszczak dürfen wir sicher als zu fantastisch zurückweisen. Viel leichter erklärlich wäre dagegen die Lesung „wie eine Wandernde“: Die Liebende will wissen, wo ihr Geliebter weiden lassen wird, damit sie nicht erst lange bei den anderen Hirten nach ihm herumfragen muss, was im hellenistischen Israel ohnehin ganz unstatthaft gewesen wäre. Die Antwort kommt überraschend und ist der Grund dafür, dass viele Exegeten das kleine Lied der Gattung „Scherzgespräch“ zuordnen (z.B. Horst 1935, S. 50f.; Krinetzki 1964, S. 95; Murphy 1981, S. 108): Anstatt Auskunft zu geben über den eigenen Weideplatz, so dass die Geliebte die anderen Hirten umgehen kann, schickt er sie geradewegs in das Nachtlager derselben. Verstärkt wird dies durch eine Doppeldeutigkeit: Die „Zicklein“, die die Frau „bei den Zelten der Hirten“ weiden soll, entsprechen dem Bild der Gazellenkitze in Hld 4,5; 7,4 für die Brüste der Frau. Das Wort selbst findet sich noch mal in 1,13f.: Dort ist der „Myrrhensack-Geliebte“ zwischen den *Brüsten* der Geliebten eine Hennadolde in den Weingärten von En-Gedi, dem „Zickleinsquell“. Die Form מִיִּזְכֵּי־גִּזְלֵי könnte darüber hinaus sogar analysiert werden als fem. Dual (so z.B. Peetz 2015, S. 91). In Kapitel III werde ich außerdem vorschlagen, dass das Hld als Ringkomposition zu strukturieren ist. Nach dieser Ringkomposition sind die Entsprechung zu unserem Lied die Vv. 8,8-10, und auch dort werden mehrfach die Brüste der Frau thematisiert. „Weide deine Zicklein (=Brüste) bei den Zelten der Hirten“ wäre dann geradezu eine Aufforderung, sich den anderen Hirten hinzugeben (vgl. z.B. Bergant 2001, S. 18; Elliott 1989, S. 54; Fox 1985, S. 104). Alternativ haben einige Exegeten vorgeschlagen, der Ort mache für ein Rendezvous in der Tat Sinn, da die Zelte – die *Nachtlager* – der Hirten derjenige Ort ist, bei dem es am

1,8 [Mann:]
Wenn du es nicht wissen wirst,
 Schönste unter den Frauen,
Folge den Spuren der Schafe
 Und weide deine Zicklein
 Bei den Zelten der Hirten!

2. Hld 1,9-11: Ein Schmucklied

1,9 [Mann:]
Einer Stute vor den Wagen Pharaos
 Mache ich dich vergleichbar,⁷⁶ meine Freundin!
1,10 Lieblich [wären] deine Wangen in Banden,
 Dein Hals zwischen den Perlen!
1,11 Goldene Bande will ich dir machen lassen,
 Granuliert mit Silber!

3. Hld 1,12-2,7: Drei beschreibende Lieder und eine Beschwörung

1,12 [Frau:]
Solange der König auf seiner Couch [ist],
 Gibt meine Narde ihren Duft.
1,13 Ein Myrrhensäckchen [ist] mir mein Geliebter,
 Ruhend zwischen meinen Brüsten.
1,14 Eine Hennadolde [ist] mir mein Geliebter
 In den Weingärten von En-Gedi („Zickleinsquell“).

*

1,15 [Mann:]
Siehe!, schön [bist du,] meine Freundin!
 Siehe, schön [bist du]! Deine Augen [sind] Tauben!
1,16 [Frau:]
Siehe!, schön [bist du,] mein Geliebter; ja, lieblich;
 Ja, unser Bett [ist] grün:
1,17 Die Balken unserer Häuser [sind] Zedern,
 Unsere Täfelung [sind] Zypressen.

*

2,1 [Frau:]
Ich bin eine Lilie in der Scharonebene,
 Eine Iris in den Tälern.
2,2 [Mann:]
Wie eine Lilie unter Disteln,
 So [ist] meine Freundin unter den Töchtern!
2,3 [Frau:]

unwahrscheinlichsten ist, dass die Geliebte dort *tagsüber* auf die anderen Hirten trifft. In diesem Falle würde hier doch „nur“ recht unverblümt ein Rendezvous zwischen Hirten und Geliebter vereinbart – geradezu, als würde man heute ein Rendezvous mit einer Frau vereinbaren mit den Worten: „Geh morgen im Wald mit deinen Möpsen Gassi!“. Strukturell macht beides Sinn, s. Kap. III.

⁷⁶ Zum Wort s. II.3.

Wie ein Apfelbaum⁷⁷ unter Waldbäumen,
 So [ist] mein Geliebter unter den Söhnen.
 In seinem Schatten erfreue ich mich und sitze ich
 Und seine Frucht [ist] süß an meinem Gaumen.
 2,4 Er hat mich in das Haus des Weins⁷⁸ gebracht,
 Und sein Blick auf mich [ist voll] Liebe!

*

2,5 [Frau:]
 Unterstützt mich mit Traubenkuchen,
 Stärkt mich mit Äpfeln,
 Denn ich bin krank vor Liebe!
 2,6 Seine Linke [sei] unter meinem Kopf
 Und seine Rechte umfasse mich!
 2,7 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
 Bei den Gazellen oder bei den Hirschkühen des Feldes:
 Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe
 eh es ihr gefällt!

⁷⁷ Die traditionellen „Äpfel“ und „Apfelbäume“ werden seit einiger Zeit oft verstanden als „Quitten“ oder „Aprikosen“, weil der Apfel erst seit kurzem in Palästina beheimatet und zu biblischer Zeit noch gar nicht wohlschmeckend gewesen sei (z.B. Moldenke/Moldenke 1952, S. 185; Musselman 2012, S. 21). In Kadesch-Barnea aber wurden getrocknete Äpfel aus dem 10./9. Jh. v. Chr. gefunden (vgl. Neumann-Gorsolke: Apfel / Apfelbaum, in WiBiLex); in einem mesopotamischen Königinnengrab in Ur sogar Äpfel aus dem 3. Jt. v. Chr. (vgl. Tengberg 2012, S. 198f.). Gelegentlich findet sich in der Literatur sogar die Aussage, auch bei Jericho seien Äpfel gefunden worden, die auf das Jahr 6500 v. Chr. datiert werden müssten und damit der erste archäologische Beleg für Äpfel als Nahrung seien (z.B. Belton 2015, S. 97; Morgan 2013, S. xi); eine archäologische Quelle für diese Aussage konnte ich aber nicht ausmachen.

Nach JosAnt XVII 17 pflegte Herodes seine Äpfel immer mit einem Messer zu schälen und danach zu schneiden, was doch wohl zeigt, dass es Äpfel md. zur Zeit des Herodes in Israel gab und dass sie als Speise gar eines Königs würdig waren, und der ON *Bet Tappuach* wird doch wohl darauf zurückgehen, dass dort Äpfel angebaut wurden. Vom „süßen Duft“ (vgl. Hld 7,8) von Äpfeln berichtet auch Theophrast in *De Odoribus* II 5. Die Argumente gegen die Üs. mit „Apfel“, für die die Etymologie stark spricht (vgl. ar. *tuffāḥ*; äth. *təffuh*), greifen jedenfalls nicht.

⁷⁸ Das Wesen des „Hauses des Weins“ ist nach wie vor ungeklärt. Die beliebte Deutung als „Taverne“ scheidet daran, dass bei den gern herangezogenen Vergleichsstellen Est 7,8; Pred 7,2; Jer 16,8 jeweils von *Privathäusern* die Rede ist, in denen gerade Gastmähler abgehalten werden. Versuchsweise sei daher hier Folgendes vorgeschlagen: Wie das akk. *bītu* (vgl. CAD II 292) hat auch בית im MH neben der Bed. „Haus“ oft die Bed. „Feld“ (vgl. z.B. zu mehreren Fügungen, in denen das Wort diese Bed. hat, Vogelstein 1894, S. 10.13.16.23.59). Zu diversen Stellen in der Bibel ist bereits vorgeschlagen worden, dass dies auch zur Zeit des Bibelhebräischen der Fall war; so zu Ex 20,17 (dazu Chaney 1982, S. 6); vermutlich richtig zu Rut 2,7, wo auch LXX mit „auf dem Feld“ übersetzt (dazu Weippert 1978, S. 272), und zu Jes 5,7-9 (dazu Premnath 1988, S. 54f.). Vgl. auch Jer 31,27 („Es werden Tage kommen – Spruch des Herrn – da werde ich besäen das Haus Israel und das Haus Juda.“); auch Jer 32,15; Neh 5,3.11.13 und vielleicht sogar schon die ON *Bet-Gan* („Haus des Gartens“), *Bet-Kerem* („Haus des Weingartens“), *Bet-Schitta* („Haus der Akazie“), *Bet-Tappuach* („Haus des Apfels“) und *Betelehem* („Haus des Brots“). Könnte „Haus des Weins“ eine Ausdrucksvariante von „Weingarten“ sein und ebenso die umgebende Natur bezeichnen wie Hld 1,16f. (vgl. ähnlich Fischer 2010, S. 60)? Als primäres Produkt des Weingartens erscheint im Hebräischen nämlich noch häufiger nicht die Traube, sondern der Wein; vgl. Dtn 28,39; 1 Chr 27,27; Jes 5,10 („Bath“ ist ein Flüssigmaß); 36,17 („Korn“ entspricht „Brot“, „Most“ entspricht „Weingärten“); Am 5,11; 9,14; Zef 1,13. Vgl. 2,5, wo die Liebende mit „Äpfeln und Traubenkuchen“ gestärkt werden will: Äpfel sind die Frucht des Baums, der der Geliebte nach V. 3 ist – entsprechend wären dann die Traubenkuchen die Früchte der Weinstöcke, die im „Haus des Weins“ in V. 4 wachsen. Der Ausdruck „Haus“ würde dann gewählt, um an 1,16-17 anzuschließen, wo die Natur als die „Häuser“ des Liebespärchens dargestellt wird. Wegen des doppelten Rückbezugs in 2,5 habe ich 2,4 noch zu 2,1-3 gezogen, was ohnehin auch grammatisch näher liegt: 2,4 ist ebenso wie 2,3 mit Aussagesätzen über einen „er“ formuliert; 2,5 dagegen wechselt zu Ausrufesätzen, die sich wohl an die „Töchter Jerusalems“ wenden und in 2,7 fortgeführt werden.

4. Hld 2,8-3,5: Türklage, Bettklage und Liebesjagd

- 2,8 [Frau]:
[Das] Geräusch meines Geliebten!
Siehe da, er kommt!
Er springt über die Berge,
Er hüpfte über die Hügel –
- 2,9 Es gleicht mein Geliebter einer Gazelle
Oder einem Hirschkitz!
Siehe da, er steht hinter unserer Wand!
Er schaut [hinein] von den Fenstern [her],
Er späht [hinein] von den Öffnungen [her]!
- 2,10 Mein Geliebter spricht und sagt zu mir:
[Mann:]
Steh auf, meine Freundin,
Meine Schöne, geh!
- 2,11 Denn der Winter ist ja vorübergegangen,
Der Regen ist weitergezogen, fortgelaufen!
- 2,12 Die Blumen lassen sich sehen auf dem Land,
Die Zeit des Gesangs ist gekommen
Und die Stimme der Turteltaube lässt sich hören in unserem Land!
- 2,13 Der Feigenbaum würzt seine Jungfeigen
Und die blühenden Weinstöcke geben Duft.
- Steh auf, meine Freundin!
Meine Schöne, geh!
- 2,14 Meine Taube in den Felsenspalten,
Im Versteck der Terrasse,⁷⁹
Lass mich deinen Anblick sehen,
Lass mich deine Stimme hören,
Denn deine Stimme [ist] süß
Und dein Anblick lieblich!
- 2,15 Man hat für uns Füchse gefangen,
Kleine Füchse,
Die Weingärten zerstören –
[Daher] [steht] unser Weingarten⁸⁰ [in] Blüte!

⁷⁹ Unsicheres Wort; in der Bibel nur noch in Ez 38,20, wo es im Parallelismus zu „Berg“ und „Wand“ steht. Viele schließen daher von diesem Zhg. auf die Bed. „Steilwand“, „Felswand“. Im späteren Heb. ist aber die מדרגה eine Stufe der Gartenterrassen, auf denen Wein angebaut wurde. An eine solche Stufe haben wir auch hier zu denken (so richtig Dalman in AuS IV, S. 320; vgl. Ibn Ezra: „Stufen, Treppen“): Offensichtlich befinden wir uns in den Bergen, die der Geliebte in V. 8 überspringen muss, und in der Nähe von Weinstöcken und Feigenbäumen (s. V. 13), die auch sonst in Weingärten nebeneinander wachsen (s. nur Lk 13,6). Die Taube gehört zu den Felsenbrütern und konnte daher gut in solchen Terrassenstufen nisten. Das Bild der „Taube in der Terrasse des Weingartens“ ist dabei natürlich eine Metapher für die Frau im Haus im Weingarten, aus dem der Liebende sie herauslocken will.

⁸⁰ Viele Mss überliefern statt dem Sg. den Pl. Einige (z.B. Zakovitch 2004, S. 160) ziehen die Pl.-Lesart vor, „da es sich um Füchse im Plural handelt [?] und die Sprecherinnen Frauen im Plural sind“. Gerade wegen dem Pl. des ePP ist aber eher eine Assimilation des Numerus von „Weingarten“ an den Numerus der Eigener(innen) zu erwarten als umgekehrt; ursprünglich ist daher eher der Sg.

- 2,16 [Frau:]
 Mein Geliebter ist mein und ich bin sein,
 Der in den Lilien weidet.
- 2,17 Bis der Tag bläst
 Und die Schatten fliehen,
 Wende dich, gleiche, mein Geliebter
 Einer Gazelle oder dem Hirschkitz
 Auf Duft-Bergen!⁸¹

*

- 3,1 [Frau:]
 Auf meinem Lager in den Nächten suchte ich,
 Den meine Seele liebt;
 Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
- 3,2 [Da sagte ich mir:] „Ich will aufstehen und umhergehen in der Stadt,
 Auf den Straßen und auf den Plätzen!
 Ich will suchen, den meine Seele liebt!“
 Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
- 3,3 Es fanden mich die Wächter,
 Die in der Stadt umhergingen.
 [Ich fragte sie:] „Den meine Seele liebt, habt ihr [ihn] gesehen?“
- 3,4 [Nur] Weniges [war's], dass ich an ihnen vorbeigegangen war,
 Bis dass ich fand, den meine Seele liebt.
 Ich packte ihn und wollte ihn nicht mehr loslassen,
 Bis dass ich ihn gebracht hätte ins Haus meiner Mutter⁸²
 Und in die Kammer meiner Gebälerin.
- 3,5 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
 Bei den Gazellen oder bei den Hirschkühen des Feldes:
 Reizt nicht auf und reizt nicht an die Liebe,
 Eh es ihr gefällt!

5. Hld 3,6-5,1: Drei Hochzeitslieder

- 3,6 [Jerusalemerinnen:]
 Wer ist diese, die hinaufzieht von der Wüste
 Wie eine Säule aus Rauch,⁸³

⁸¹ Unsicheres Wort; LXX und Quinta deuten *bater* (hier: „Duft-“) nach dem Verb בָּתַר als „zerklüftete Berge“, Vul, Aq und Sym als Ortsname („Bether-Berge“). Der selbe V. findet sich in zwei weiteren Variationen in Hld 4,6 und Hld 8,14; die בָּתַר -Berge sind dort einmal transformiert zu „Myrrhenbergen und Weihrauchhügeln“ und einmal zu „Balsambergen“. Ähnlich übersetzen hier auch Theod und SyH („Gewürz-/Parfumberge“). Beides sind recht starke Indizien dafür, was mit den בָּתַר-Bergen gemeint ist, wenn auch ungewiss ist, welche Bed. *bater* genau hat. Ich folge daher hier Gordis 1974, S. 54 („mountains of spices“) und Seidl 2002, S. 167 („Balsamberge“).

⁸² Vom „Haus der Mutter“ statt dem „Haus des Vaters“ ist besonders dann die Rede, wenn vom Heiraten die Rede ist (s. noch Gen 24,28; Rut 1,8; Hld 8,2; auch Gen 24,67 (dazu II.8.1); vgl. z.B. Campbell 1975, S. 64; Sparks 2008, S. 280) – die Liebende will den wiedergefundenen Geliebten also direkt von der Straße weg in die Ehe führen.

⁸³ Sg nach 4QCant^b, LXX, Syr, Sym, Vul, einigen Mss. Der Plural in MT und 4QCant^a kommt vielleicht daher, dass die Schreiber wegen den verschiedenen Ursachen des Rauchs (Räucherwerk aus Myrrhe und Weihrauch, alle Pulver des Händlers) von mehreren Rauchwolken ausgingen.

Aus dem Räucherwerk aus Myrrhe und Weihrauch,
Aus allen Pulver des Händlers!?⁸⁴

- 3,7 Siehe, das Bett Salomos!
Sechzig Helden darum
Von den Helden Israels:
- 3,8 Sie alle sind schwerterfahren,
Geübt im Kampf.
Jeder hat sein Schwert an der Hüfte
Gegen nächtliche Schrecken.
- 3,9 Eine Sänfte ließ sich machen der König Salomo
Aus Holz vom Libanon.
- 3,10 Seine Säulen ließ er machen silbern,
Seine Kopfstütze golden,
Seinen Vorhang⁸⁵ purpurn,
Sein Inneres war ausgelegt mit Leder.⁸⁶
- 3,10f. Töchter Jerusalems, kommt heraus
Und schaut, Töchter Zions
Auf König Salomo,
Auf seine Krone, mit der ihn seine Mutter gekrönt hat
Am Tag seiner Hochzeit,
Am Tag der Freude seines Herzens!

*

- 4,1 [Mann:]
Siehe, [du bist] schön, meine Freundin!
Siehe, du bist schön!
Deine Augen sind Tauben hinter deinem Schleier,⁸⁷
Dein Haar [ist] wie eine Herde Ziegen,
Die hinabströmen vom Berg Gilead!
- 4,2 Deine Zähne [sind] wie eine Herde geschorener⁸⁸ [Schafe],
Die hinaufsteigen vom Waschplatz,

⁸⁴ Mit der Üs. „aus dem Räucherwerk“ folge ich mit Rudolph 1962, S. 139 nicht der Vokalisierung von MT, sondern der von Tg, Aq und Vul (*miqtoret*), da sonst das *mi-* in *mikol* in Z. 4 überflüssig wäre und das Partizip *mequteret* sich erst im rabbinischen Hebräisch findet.

⁸⁵ Lies mit LXX, Sym, Vul, Tg, Syr מרכבו statt מכברו, s. II.8.3.

⁸⁶ Zur Deutung als „Leder“ und der Ziehung der „Töchter Jerusalems“ zur nächsten Strophe s. II.8.3.

⁸⁷ Wohl nicht zufällig folgt direkt auf die Schilderung einer Hochzeitsprozession die Rede vom „Schleier“ der Frau: Bei griechischen Hochzeiten schlossen sich direkt an die Prozession die sog. *anakalypteria* an, die „Entschleierung der Braut“. Zum Schleier bei Hochzeiten im Alten Israel s. auch o. zu 1,7.

⁸⁸ „Geschoren“ ist wahrscheinlich ein lexikalischer Gräzismus: Im Heb. heißt das Wort sonst stets nur „schneiden“, im gr. κείρω treffen sich aber die beiden Bedeutungen „schneiden“ und „scheren“ (vgl. Garbini 1992, S. 218; auch Eidelkind 2012, S. 340). Viele neuere Exegeten glauben, weil man Schafe ja erst nach dem Waschen schert, sei hier mit „zu scherend“ statt „geschorene“ zu übersetzen, aber das ist zu eng gedacht: Das Bild des Scherens soll hier ja ebenso wie das des Gewaschen-seins die Weißheit der Schafe noch steigern. Eine Üs. mit „zu scherend“ zerstörte dieses Bild.

Die Endung *-m* von „sie alle“ und „keines von ihnen“ ist übrigens wahrscheinlich eine seltene Dualform; vgl. zur Form Campbell 1975, S. 65; McCarter 1980, S. 135; ad loc. Rendsburg 1982, S. 47 – die Schafe laufen paarweise und ihnen folgen jeweils die von ihnen geworfenen „Zwillinge“: Der Geliebten fehlt kein einziger ihrer Zähne.

- Die alle Zwillinge [geworfen] haben:
 Kinderlos ist keines von ihnen.
- 4,3 Wie eine Karmesinschnur [sind] deine Lippen
 Und deine Rede [ist] lieblich.⁸⁹
 Wie ein Granatapfelstück [ist] deine Wange⁹⁰
 Hinter deinem Schleier.
- 4,4 Wie der Turm Davids [ist] dein Hals,⁹¹
 Gebaut in Reihen.
 Tausend Schilde [sind] an ihm aufgehängt,
 Alle Waffen der Helden.
- 4,5 Deine zwei Brüste [sind] wie zwei Kitze,
 Zwillinge einer Gazelle,
 Die in den Lilien weiden.⁹²
- 4,6 Bis der Tag bläst
 Und die Schatten fliehen
 Will ich gehen zum Myrrhenberg
 Und zum Weihrauchhügel.

⁸⁹ מְדַבֵּר (von דָּבַר) ist klar die „Rede“, nicht der Mund; so daher auch LXX, Vul, Syr, Raschi, Ibn Ezra, Raschbam. Zur lieblichen Rede vgl. die in II.10 zitierten Parallelstellen im AT und der gr. Lyrik.

⁹⁰ „Wange“: Unsicheres Wort, meist übersetzt mit „Schläfe“. Neben unserer Stelle und Hld 6,7 nur noch in Ri 4,21f. und Ri 5,26. Nach der Progression von oben nach unten in Hld 4,1-7 (V. 1: Augen, Haar – Vv. 2-3b: Mund, V. 3cd: רִקְקָה – V. 4: Hals – V. 5: Brüste) sitzt die רִקְקָה entweder unter dem Mund oder auf Höhe des Mundes. 4QCant^a hat die Variante מִזְקָן, ein ebenfalls unbekanntes, aber mit זָקָן zusammenhängendes Wort. זָקָן nun bedeutet nicht nur „Bart“, wie dies die Lexika listen, da man sonst nach 2 Sam 20,9 einander zur Begrüßung am Bart packen würde (ELB: „Und Joab faßte mit der rechten Hand Amasas Bart, um ihn zu küssen“) und David in 1 Sam 17,35 einen Löwen am „Bart“ gepackt hätte, um ihn zu töten, sondern wahrscheinlich auch die Gesichtsfläche, auf der i.d.R. ein Bart wächst, also Wangen und Kinn (Joab berührt Amasa also wohl an der Wange, um ihn zu küssen, und ähnlich packt David den Löwen mit einer Hand am Kinn, um ihm das Genick zu brechen). Entsprechend übersetzt LXX in Ri 4,21f.; 5,26 mit γνάθος („Kiefer“) und in Hld 4,3; 6,7 mit μήλον („Apfel“), einem im Gr. häufigen Bild für die Wange (s. z.B. AG IX 556: „der Apfel deiner Wangen“; z. St. vgl. so schon Gregor von Nyssas Homilie 7 zum Hld), in Hld ebenso VUL: „Wange“. Die Bed. „Wange“ ist bei der Form des Wortes in 4QCant^a sogar noch wahrscheinlicher, da das Präfix *m-* wahrscheinlich lokativisch zu deuten ist: „Ort, wo der Bart wächst“. Mit 4QCant^a, LXX und Vul wird man dann auch hier mit „Wange“ übersetzen (so z.B. auch Bloch/Bloch 1995; Exum 2005; Fox 1985; Hopf 2016) und den Vergleich der Wange mit einem Granatapfel für ein Bild halten können, das verwandt ist mit der griechischen Gleichsetzung der Wange mit dem Apfel.

⁹¹ Der Hals wird hier wahrscheinlich nicht (nur) deshalb mit dem „Turm Davids“ – welcher auch immer das sein soll – verglichen, weil dieser sich dadurch auszeichnet, dass an ihm viele Schilde hängen: In Hld 7,5 wird das Bild variiert, und hier ist nicht mehr von Waffen die Rede. Tertium comparationis ist also hier noch die „Türmigkeit“ des Turms. Langhälsigkeit ist ein Schönheitsideal auch in der ägyptischen (s. P.Chester Beatty I A 31) und griechischen (s. AG V 27) Liebeslyrik.

Wie sich oben der „Schleier“ wahrscheinlich auf die bei der Hochzeit übliche Verschleierung bezog, bezieht sich die hierige Rede vom Schmuck am Hals der Braut (so die meisten, z.B. Gerhards 2008, S. 21f.: „Der Vergleich des Halses mit dem Davidsturm, der in Lagen gebaut und mit Schilden behängt ist, scheint auf einen langen, mit Reihen von Ketten geschmückten Hals zu zielen. Die Lagen sind ein Bild für die Reihen, die Schilder für die Perlen der Ketten.“) wahrscheinlich auf den üblichen Hochzeitsschmuck; s. Jes 49,18; 61,10; Jer 2,32; Ez 16,10-12.

⁹² Es fällt auf, dass die beschriebene Geliebte nach V. 1 noch verschleiert ist. Beschrieben wird hier also wohl nicht die barbusige (aber verschleierte) Frau, bei der die „Lilien“ für die weiße Haut steht, auf der die Brüste wie Gazellen sitzen, sondern die weiße Kleidung, unter der sich als Erhebungen die beiden Brüste wie Gazellen in einem Lilienfeld abzeichnen. Das selbe Bild findet sich in 7,4f.; auch dort ist wohl der Weizenhaufenbauch der immer noch Sandalen tragenden Geliebten „überwachsen“ von Lilien, also von weißer Kleidung bedeckt, unter der sich in V. 5 wieder die Gazellenbrüste abzeichnen.

4,7 Ganz und gar [bist] du schön, meine Freundin,
Und kein Makel [ist] an dir!

*

4,8 Zu mir⁹³ vom Libanon, Braut,
Zu mir vom Libanon komm!
Spring⁹⁴ vom Gipfel des Amana,
Vom Gipfel des Senir und des Hermon,
Aus den Höhlen der Löwen,
Von den Bergen der Panther!
4,9 [Denn] du hast mich gebunden,⁹⁵ meine Schwester,
Braut,⁹⁶ du hast mich gebunden
Mit einem [Blick] deiner Augen,
Mit einem Glied deines Halsschmucks! –
4,10 Wie schön [sind] deine Liebkosungen, meine Schwester,
Braut, wie[viel] besser [sind] deine Liebkosungen als Wein
Und der Duft deiner Öle als alle Gewürze!
4,11 Honigseim soll tropfen von deinen Lippen, Braut! –
Honig und Milch [sind] unter deiner Zunge
Und der Duft deiner Gewänder [ist] wie der Duft des Libanon!⁹⁷
4,12 Ein verschlossener Garten⁹⁸ [ist] meine Schwester,
Braut, [du bist] ein verschlossener Garten,⁹⁹

⁹³ In MT vokalisiert als „zu mir“, von LXX, VL, Vul, Syr aber als „komm!“. Dem folgen viele Exegeten, aber richtig Exum 2005, S. 154: Mit dem „komm“ am Ende von Z. b hat der Vers bereits genügend Verben der Bewegung. Zur Übersetzung mit „zu“ statt dem üblichen „mit“ vgl. Gerhards 2010, S. 246; Müller 2001, S. 120 FN 22; zus. mit den verwendeten Bildern markiert dies „zu mir“ den V. ebenso als Paraklausithyron, wie es auch die Rede von der herauskommen sollenden „Tauben in den Felsenspalten“ in 2,14 tut; vgl. II.7. Anders als dort hat der Werbende hier Erfolg, s. die folgenden Vv.

⁹⁴ Nicht abzuleiten von שׁוּר II („reisen“), sd. von aram. שׁוּר („hüpfen“); so richtig Eidelkind 2012, S. 345; Gordis 1974, S. 87; Hopf 2016, S. 176; Noegel/Rendsburg 2009, S. 89; Peetz 2015, S. 189; Zakovitch 2004, S. 192. Ähnlich wie der über die Berge springende gazellenhafte Geliebte in 2,8 und die Geliebte, die in 2,14 als Taube in ihren Felsenklüften wohnt, wird wohl hier die Geliebte als Raubkatze in ihrer Berghöhle vorgestellt, aus der heraus sie von ihrem Berg zum Liebenden hinabspringen soll.

⁹⁵ Zum Bild und zur Üs. mit „gebunden“ s. II.3.

⁹⁶ Der ungewöhnliche Vokativ „Braut“ steht in 4,8 und 4,11 allein. In 4,9.10.12; 5,1 dagegen folgt er direkt auf „meine Schwester“. Die masoretische Akzentuierung und mit ihr m.W. alle Exegeten ziehen dies zu einer Leseinheit zusammen („meine Schwester, Braut“), obwohl das zwingen würde, die Abfolge der beiden Wörter in 4,12 anders zu analysieren als 4,9.10; 5,1 – in 4,12 nämlich als Apposition (gut übersetzt bei Gerhards 2010, S. 253: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester, die Braut“), in 4,9.10; 5,1 dagegen als zwei asyndetische Vokative. „Braut“ wird deshalb hier in 4,9.10.12; 5,1 gegen die masoretische Akzentuierung als Einleitung der jeweils nächsten Zeile genommen, was jeweils eine chiasmische Zeilenstruktur zur Folge hat und was darüber hinaus ermöglicht, 4,9 nicht als Tristichon zu analysieren, sondern als zwei Distichen, was die Formulierung des Verses auch nahelegt.

⁹⁷ Der Libanon war berühmt für seine reiche Vegetation; der „Duft des Libanon“ ist daher wohl wie noch häufiger im Hld der Duft nach Parfums, die hier aus am Libanon wachsenden Pflanzen gewonnen werden. Zur Verwendung von Parfums in Zhg. mit Geschlechtsverkehr und dem Beieinander von „Liebkosungen“, Wein und Parfums in V. 10 vgl. II.1.

Wie drei Mal in 1,2-4 wird hier offenbar der Wunsch des Liebenden in 11a direkt in 11b erfüllt, daher der Wechsel vom Yiqtol zum verblosen Satz.

⁹⁸ Zur Beschreibung der Braut als Garten vgl. II.2.

⁹⁹ Lies mit LXX, VUL, Syr, Tg und vielen MSS גַּל; MT dagegen hat das Hapax גַּל. Letzteres Wort wird von vielen mit Good 1970, S. 94 FN 44 (vgl. auch Brown 1969, S. 158) in Zhg. mit ug. *gl* („Tasse, Schale“) und akk. *gullatu* („Schale“) gebracht und soll neben גַּלְגַּל („[gefäßförmiger] Brunnen“) dann eine „Quelle“ bezeichnen. Die Bed.-entwicklung von „Tasse, Schale“ zu „Brunnen“ ließe sich noch verteidigen, die von „Tasse“ zu „Quelle“

- 4,12f. Ein versiegelter Quell [sind] deine Wasserrinnen:¹⁰⁰
 Ein Lustgarten aus Granatapfelbäumen
 Mit köstlichen Früchten –
 Henna mit Rosen,¹⁰¹
- 4,14 Narde und Krokus,
 [Süß]schilf und Zimt
 Mit allen Weihrauchbäumen,
 Myrrhe und Aloe –
 Alle besten Balsame;
- 4,15 Eine Quelle der Gärten,
 Ein Brunnen lebendiger Wasser,
 Die fließen vom Libanon!
- 4,16 [Frau:]
 Erwache, Nordwind
 Und komm, Südwind!
 Blase in meinen Garten,
 Dass seine Balsame fließen!
 Mein Geliebter komme in seinen Garten
 Und esse von seinen köstlichen Früchten!¹⁰²
- 5,1 [Mann:]
 Ich bin in meinen Garten gekommen, meine Schwester,
 Braut, ich habe meine Myrrhe mit meinem Balsam gesammelt,
 Ich habe meinen Honigseim mit meinem Honig gegessen,
 Ich habe meinen Wein mit meiner Milch getrunken.
 Esst, Gefährten!¹⁰³
 Trinkt und betrinkt euch, Geliebte!

aber schwerlich (ähnlich richtig Rogland 2013, S. 647). Ein „Teich“ dagegen lässt sich nicht versiegeln und für „Brunnen“ (so zwei verbreitete alternative Üss. von גל) existiert eben bereits das Wort גֵּלָה, so dass die Annahme eines weiteren Wortes גל mit der selben Bedeutung recht fern liegt.

¹⁰⁰ Die „Wasserrinnen“ wurden hier versuchsweise noch zu V. 12 gezogen, da weder die Aussage, dass „ihre Wasserrinnen ein Lustgarten sind“, noch die Aussage, dass „ihre Zweige ein Lustgarten sind“ (so die beiden etwa gleich häufig vertretenen Deutungen von שְׁלֵחִיךְ), viel Sinn machen. Der verschlossene Garten wird dann in Vv. 13f. entfaltet, der versiegelte Quell mit seinen Wasserrinnen in V. 15.

¹⁰¹ Lies statt נַרְדִּים („Narden“), das in der nächsten Zeile noch einmal wiederholt wird, nach Tg (vgl. mit 1,12; die Identität der Blume im Tg ist allerdings nicht sicher) besser mit Graetz, Rudolph und Gerhards וְרִדִּים („Rosen“). Die Verschreibung von נַרְדִּים zu וְרִדִּים ist leicht erklärlich als versehentliche Assimilation an V. 14, die in Vul und Syr sogar noch weiter geht, insofern sie in V. 13 wie in V. 14 Sg. statt Pl. lesen.

Dass die „köstlichen Früchte“ im Garten ausschließlich Pflanzen sind, aus denen Parfum hergestellt wurde, ist sicher kein Zufall; vgl. II.1.

¹⁰² Das Essen der Früchte, die im Garten wachsen, welche die Frau ist, ist ein klares Bild für Geschlechtsverkehr. Vgl. II.2.

¹⁰³ Wer diese und die folgende Zeile spricht, ist sehr umstritten. Für Fischer 2011, S. 66 etwa spricht ab Zeile e Gott, für Barbiero 2011, Elliott 1989 und Gerleman 1965 der Dichter, für Exum 2005, Fox 1985 und Hopf 2016 die Töchter Jerusalems. Verkompliziert wird die Frage dadurch, dass unsicher ist, wie das letzte Wort, דְּוִדִּים, zu übersetzen ist. LXX, Vul, Syr und Raschi deuten noch als eine Anrede an eine Personengruppe („Werdet betrunken, Liebende/Geliebte“), viele neuere Exegeten lassen sich aber von der nahen Parallele Spr 7,18 („Berauscht euch an Liebkosungen“) leiten und deuten als „Liebkosungen“.

Eine Entscheidung zu treffen, ist hier nicht leicht, mir scheint aber: Zeilen ef sind klar parallel gebaut, „esst“ entspricht „trinkt und betrinkt“, „Gefährten“ entspricht דְּוִדִּים, das auch bei der einzigen anderen Stelle im Hld, wo es ohne ePP verwendet wird (5,9), für Personen steht. Von der Struktur her liegt daher die Deutung der Vrs. durchaus näher. Es finden sich keine klaren Indizien für einen Sprecherwechsel, Zz. ef scheinen also weiterhin

6. Hld 5,2-8: Türklage, Bettklage und Liebesjagd

- 5,2 [Frau:]¹⁰⁴
Ich schlief, aber mein Herz war wach.
Das Geräusch meines Geliebten! Er klopft!
[Mann:]
Öffne mir, meine Schwester, meine Gefährtin,
meine Taube, meine Vollkommene,
Denn mein Kopf ist voll Tau,
Meine Locken [voll] Tropfen der Nacht!
- 5,3 [Frau:]
Ich habe meinen Mantel ausgezogen,
Wie sollt' ich ihn [wieder] anziehen?
Ich habe meine Füße gewaschen,
Wie sollt' ich sie [wieder] beschmutzen?
- 5,4 Mein Geliebter streckte seine Hand vom Loch her
Und mein Inneres geriet in Aufruhr wegen ihm.
- 5,5 Ich stand auf, um meinem Geliebten zu öffnen –
Und meine Hände trafen vor Myrrhenöl,
Meine Finger vor reinem Myrrhenöl¹⁰⁵

vom Mann gesprochen zu sein, der hier wahrscheinlich als מְרֵעִים seine Hochzeitsgäste (vgl. Ri 14,11: מְרֵעִים; so richtig Zakovitch 2004, S. 208; auch in den Rubriken von LXX^S und LXX^V wird angezeigt, dass ab hier der Bräutigam mit seinen „Freunden“ oder „Nachbarn“ spricht) anspricht: Ebenso, wie er von seiner Braut „isst“, sollen sie in der Tat *essen*, nämlich beim Hochzeitsmahl, und ebenso, wie er eben „seinen Wein und seine Milch getrunken hat“ – nämlich in Form von Liebkosungen seiner Braut – sollen auch seine Hochzeitsgäste in der Tat *trinken und sich betrinken* (wobei sogar das „Trinken“ der „Milch“ und das „Betrinken“ dem „Wein“ entspricht). Hochzeitsgäste und Brautleute und die Geschehnisse innerhalb und außerhalb des Brautgemachs werden hier also parallelisiert. Zu den überraschend auf einmal ansprechbaren Gästen vgl. 2,5 und 5,8.

¹⁰⁴ Zum folgenden Abschnitt vgl. II.7: Auf ein Paraklausithyron, bei dem gattungsgemäß der Liebende um Einlass bittet und die Tür der Umworbene mit Parfum bestreicht, folgt eine Abweisung des Werbers; darauf eine Klage der Frau über den abwesenden Geliebten. Zu den brutalen Wächtern in 5,7 vgl. ebd.; zur Liebeskrankheit II.5.

Von den meisten wird Hld 5,2-8 als Traumbericht verstanden, da der Abschnitt so unrealistisch sei; tatsächlich aber lässt sich hier alles sehr leicht als realistisch erklären.

¹⁰⁵ Wörtl. „Myrrhe“. Myrrhe lässt sich nicht verflüssigen und ist daher hier wohl Abkürzung von „Myrrhenöl“ (הַמֵּר עֵץ, Est 2,12; gr. στακτή). Solches Myrrhenöl wurde hergestellt, indem man Myrrhe in Balanusöl gab, leicht erhitzte und zusätzlich presste, wodurch das Öl den Duft der Myrrhe aufnahm, und dann die Myrrhe selbst ausfilterte (vgl. zum Verfahren Lucas 1937).

Die „freie Myrrhe“ in Ex 20,23 ist wahrscheinlich von selbst (statt nach Einschnitten in den Baum) ausgeflossene Myrrhe, da diese nach Plinius als hochwertiger angesehen wurde (vgl. Plinius, NatHist xii 35). Einige Üss. übersetzen daher dort richtig mit „von selbst ausgeflossene Myrrhe“, „feinste Myrrhe“ o.Ä. Das gilt aber wahrscheinlich nicht für den Ausdruck מֵר עֵץ, der sich in unserem Vers im MT findet (was nicht „fließende Myrrhe“ heißen kann, da עבר mit der Grundbed. „eine Grenze überschreiten, ein Gebiet durchqueren“ „fließen“ nur als „überfließen, ausfließen“ bedeutet, daher hier „ausgeflossene Myrrhe“ meinen müsste und deshalb z.B. von Buzy, Ges¹⁸, Joüon und Rudolph richtiger auf die obige Pliniusstelle bezogen wird), da ja auch nicht spontan ausgetretene Myrrhe aus ihrem Baum fließen muss. Wenn das richtig ist, ist aber Folgendes zu erwägen: Der gleiche Ausdruck steht noch einmal in 5,13. LXX stützt an beiden Stellen vielleicht MT („volle = überfließende(?) Myrrhe“). In 5,13 aber übersetzt Aq mit „ausgewählte Myrrhe“, Sym und Vul mit „erstklassige Myrrhe“ und Tg mit „reine Myrrhe“. Gerleman und Keel verweisen auf Gen 23,16 (קֶסֶף עֵבֶר, „gängige Währung“, vgl. z.B. gut Speiser 1964, S. 171; vgl. auch TgO, Syr), da dort LXX und Vul mit „erprobtes Geld“ und TgPsJ mit „gutes Geld“ übersetzen. Hier aber macht Vul in 5,5 wahrscheinlich, dass Aq, Sym, Tg und Vul in 5,13 eher auf מֵר zurückgehen (vgl. Tg: מוּרָה בְּהִירָה, das auch noch phonetisch ähnlich ist), da *pleni murra probatissima* wahrscheinlich auf die Kollation מֵר בְּרַעַב zurückzuführen ist. Wahrscheinlicher ursprünglich wäre dann מֵר בְּרַעַב, da sich eine Verschreibung zu עבר מֵר leicht so erklären ließe, dass in 5,5 unter Einfluss des עבר aus dem nächsten Vers aufgrund von Homoteleuton das ע aus dem folgenden על in מֵר בְּרַעַב eingedrungen ist und 5,13

- An den Fassungen des Riegels.
- 5,6 Ich öffnete meinem Geliebten –
 Und mein Geliebter war weggegangen, fortgegangen.
 Meine Seele zog aus ob seiner Abwendung!¹⁰⁶
 Ich suchte ihn, aber fand ihn nicht;
 Ich rief ihn, aber er antwortete nicht.
- 5,7 Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen.
 Sie schlugen mich, sie verwundeten mich;
 Es zogen meinen Schleier¹⁰⁷ auf mir aus
 Die Wächter auf der Mauer.¹⁰⁸
- 5,8 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems:
 Wenn ihr meinen Geliebten finden werdet,
 Was sollt ihr ihm berichten? –
 Dass ich krank bin vor Liebe!

7. Hld 5,9-7,14: Drei Beschreibungslieder und eine Beschwörung

- 5,9 [Jerusalemerinnen:]
 Wie [unterscheidet sich] dein Geliebter von [irgend]einem [anderen] Geliebten,
 Schönste der Frauen?
 Wie [unterscheidet sich] dein Geliebter von [irgend]einem [anderen] Geliebten,
 Dass du uns [so] beschwörst?
- 5,10 [Frau:]
 Mein Geliebter ist hell und rot,¹⁰⁹
 Sehenswert unter Zehntausenden:
- 5,11 Sein Kopf ist Gold, Feingold,

später an 5,5 assimiliert wurde. Die Alternative ist, *pleni murra probatissima* für eine Doppelübersetzung zu halten, was für Vul unabhängig von LXX oder Tg aber ungewöhnlich wäre.

Gleich, ob man die Deutung von Buzy u.a. oder diese textkritische Erwägung vorzieht, ist jedenfalls die Üs. „reines Myrrhenöl“ sinnvoller als „fließende Myrrhe“.

¹⁰⁶ Wortspiel: Hyperbolisch wird gleichzeitig von ihrem „Sterben“ ob des Abgangs ihres Geliebten gesprochen als auch gleichzeitig schon angedeutet, dass sie sich nun selbst „ausziehen“ und nach ihrem Geliebten suchen wird. Dieses Wortspiel macht die Deutung von בדבר nach דבר I („sich abwenden“, vgl. KBL³ II 201) wahrscheinlicher als nach דבר II („sprechen“).

¹⁰⁷ Unsicheres Wort; etwa gleich häufig gedeutet als „Überwurf, Mantel“ und „Schleier“. LXX und Tg übersetzen mit dem selben Wort, mit dem sie sonst צעיף („Schleier“) übersetzen (vgl. auch Ibn Ezra), was Letzteres wahrscheinlicher macht.

¹⁰⁸ Die „Wächter auf der Mauer“ sind wahrscheinlich nicht identisch mit den „Wächtern, die in der Stadt umhergehen“, was ja schon die beiden Bezeichnungen nahelegen. Richtiger daher wohl Gerleman 1965, S. 169 nach van Leeuwen 1923: „Die [Wächter, die die Stadt durchstreifen], haben das Mädchen, das sie auf der Straße trafen, zu den Wächtern der Mauern gebracht. Es soll an der Stadtmauer eine Art Polizeibureau gegeben haben, wo ein summarischer Prozeß stattfand [und] das Mädchen [...] seines Schleiers beraubt wurde.“

¹⁰⁹ „Rot“: Meist z.B. mit Brenner 1983. S. 73 übersetzt als „rötlich, von gesunder Hautfarbe“, weil der Begriff doch zum Aussehen eines Menschen passen müsse. Vgl. aber zum „hellen und roten Menschen“ Klg 4,7, wo „sie waren heller als Schnee, röter war ihr Leib als Korallen/Rubine (?); Lapislazuli war ihre Gestalt“ doch wohl zeigt, dass dort wie hier nicht notwendig an die Haut eines Menschen zu denken ist, sondern metaphorisch das Aussehen einer Statue beschrieben wird. Ähnlich äthHen 106,2,2.10: „Sein Körper/seine Hautfarbe war weiß/hell wie Schnee und rot wie die Rosenblüte.“ Anders als dort wird hier das Bild aber schrittweise entwickelt: „hell und rot“ kann in der Tat auch noch die Hautfarbe eines Menschen sein (wie in Anacreonta 16,22f: „[Male] unter purpurdunklem Haar ein Elfenbein-stirn ... [und] Nase und Wangen, indem du Rose und Milch mischst!“); das Selbe gilt auch noch für „golden“ (V. 11; in Catulls Carmen 61 kann daher über den Fuß der Braut gleichzeitig gesagt werden, er sei „schneeweiß“ und „goldfarben“, und auch Helena in Theokrits Id 18 hat gleichzeitig die Farbe von Gold und von Rosen). Erst ab V. 14 bricht das Bild endgültig durch.

- Seine Locken sind Dattelblüten,¹¹⁰
 Schwarz wie ein Rabe,
 5,12 Seine Augen [sind] wie Tauben an Wasserströmen,
 In Milch gebadet in der Fassung¹¹¹ sitzend.
 5,13 Seine Wangen [sind] wie Balsambeete,
 Kräutermischungen wachsen lassend,¹¹²
 Seine Lippen [sind] Lilien,
 Vor reinem¹¹³ Myrrhenöl triefend.
 5,14 Seine Arme¹¹⁴ [sind] Walzen aus Feingold,

¹¹⁰ Zum meist anders übersetzten תלתלים vgl. akk. *taltallu* (so viele; das Wort bed. aber nicht „Pollen“ oder „Knospe“, sd. „Blütenstand“, vgl. CAD XVIII 104): Die weißen Blütenbündel der Dattelpalme erinnern in der Tat an gekräuselte Haarschöpfe und werden daher auch im modernen äg. Arabisch als *subāṭah* bezeichnet (vgl. *sabāṭa* „kraftloses Haar haben“; dazu Popenoe 1922, S. 347). Ganz ähnlich MH, wo תלתלים die Bed. „Locken“ hat. Ein verwandtes Bild findet sich in Homer, Od 6.231, wo Odysseus Haar „gekräuselt wie die Hyazinthe“ ist (dazu vgl. Irwin 1990). Farblich ist das Beieinander von „Dattelblüten“ und „Rabenschwärze“ ein Oxymoron. Auch die Dattelpalmenblüte wurde übrigens für die Parfümherstellung verwendet; vgl. z.B. das Rezept in Postgate Palace Archive 215 r. 13'f. (apud CAD VII 104).

Einige Kommentare verweisen mit Gerleman auf Antiochus Monachus, nach dem die Knospen der Dattelpalme dunkel seien, halten das Wort daher für eine Bez. der Knospen und die Zeile für gleichbedeutend mit „rabenschwarz“. Die Knospen der Dattelpalme sind aber nicht schwarz, sd. von einem hellen Grün bis Grünbraun. Was Antiochus also mit der Beschreibung der Dattelknospe als *στουγνόχοοον* zu meinen scheint, ist wohl nicht „dunkel“, sondern „von dunklerer Farbe“ als das „schneeige und fruchtige Innere“ (De Jejunio, in PG 89 1453). Sicher nicht gemeint ist also mit 11b ebenso wie mit 11c die schwarze Farbe der Haare.

¹¹¹ Bei der Deutung des Hapax מלאה gibt es drei verschiedene verbreitete Positionen: (1) מלאה sei gleichbedeutend mit מליחה („Schöpfstelle“) in BerR 95 und heiße hier daher „Teich“ (z.B. Assis 2009, Barbiero 2011, Noegel/Rendsburg 2009; Tawil 2012; Zakovitch 2004). Meistens wird dies zusätzlich damit gestützt, dass dies auch die Deutung von LXX und Vul sei; dazu aber gleich mehr. (2) מלאה sei NF von מל(ו)אה („Fassung“ [von Edelsteinen], s. z.B. Ex 28,17. So schon Raschi, Ibn Ezra, Raschbam, Hopf 2016, KBL³ 555, ZLH 439). (3) מלאה sei NF von מלא („Fülle, Füllung“; so z.B. Gerleman 1965; Ginsburg 1857; Peetz 2015). LXX und Vul sollten nicht mehr als Belege für Bed. (1) angeführt werden. Beide übersetzen nicht mit „Teiche“, sd. Vul mit *fluenta plenissima*, LXX sowohl מים אפיקי als auch מלאה mit *πληρώματα* (*ύδάτων*) (*ύδάτων* ist textkritisch problematisch; vgl. dazu Treat 1996, S. 251.367); beide haben also מלאה entweder auf מים (LXX) oder evt. מים אפיקי (Vul) bezogen, dabei מלאה aber klar die Bed. „Fülle, gefüllt“ gegeben – ebenso wie Aq (*ἐκχύσεις*).

„Füllung“, das LXX und Vul dann sicher richtig nicht als „Fülle des Lebens“ oder „Dammfüllung“, sd. „Füllung mit Wasser“ deuten, ließe sich gut rechtfertigen mit dem Hinweis darauf, dass מים אפיקי häufig die Spezialbed. „trockene Flussbetten“ hat – s. Ps 18,16; 42,2; Joel 1,20; ähnlich Ijob 6,15 – und die Rede von der „Füllung“ hier daher gut Sinn machte.

Für „Fassung“ aber spricht m.M.n. das Bild der Taube im Hld: Die Geliebte selbst ist eine Taube „im Versteck der Terrassenstufe“ und ihre Augen sind „Tauben hinter ihrem Schleier“, womit wohl ebenfalls die Assoziation der versteckten Taube geweckt werden soll. Ähnlich sitzen hier die Augen des Geliebten in ihren „Fassungen“, auch hier ist die Taube also die „versteckte“ Taube. Die Aufteilung von „Taubenaugen“ und „Fassungen“ wäre dann also ein sog. „Breakup Parallelismus“; das in den anderen beiden Fällen in einer Zeile kombinierte Bild wird hier „aufgebrochen“ und durch einen Einschub auf zwei Zeilen aufgeteilt.

Das Taubenbild selbst ist sehr nah an dem in Hld 4,2: Den „Geschorenen“ entspricht das Milchbad, dem Hinaufsteigen vom „Waschplatz“ das Sitzen an den Flüssen.

¹¹² Vok. מַעְרִיגָה mit LXX, Aq, Vul, Syr und wenigen Mss als Pl. מַעְרִיגָה und מַעְרִיגָה („Türme“) mit LXX, VL, Tg, Vul, Syr, Saadja und wohl auch b.Schab 88b als מַעְרִיגָה („die wachsen lassen“).

¹¹³ Zum „reinen Myrrhenöl“ s.o. zu 5,5.

¹¹⁴ יד wird wahlweise mit „Finger“, „Hand“ und „Arm“ übersetzt – eine schwierige Übersetzungsfrage, da unsicher ist, was גליל (hier: „Walzen“) bedeutet. Ausgangspunkt bei der Herleitung der Bed. dieses Wortes ist stets, dass es in Est 1,6 „Ringe“ meine, an denen Vorhänge aufgehängt seien, und in 1 Kön 6,34 „Zylinder“ von Scharnieren, an denen Türen aufschwangen. Es ist mir ein Rätsel, wie es zu dieser *Communis Opinio* gekommen ist (sie ist *Communis Opinio* auch nur in den Hld-, nicht in den 1 Kön- und Est-Kommentaren). גליל ist offensichtlich eine *qatil*-Bildung von גלל („rollen, wälzen“). In 1 Kön 6,34 bedeutet es nicht „Zylinder“, sondern ist nach allen Wörterbüchern (BDB, Ges¹⁸, KBL³, ZLH) ein *Adjektiv* (s. BL §61nα) mit der Bed. „drehbar“ (ähnlich DCH: „hinged“, „drehbar, mit Scharnieren ausgestattet“). Und Est 1,6 lautet: „Vorhänge wurden gehalten von Schnüren an גלילי aus Silber und Säulen aus Marmor“; das beste Indiz für die Bed. neben dem Zhg.

- Besetzt mit Tarschischstein,
 Sein Leib ein Turm aus Elfenbein (?)¹¹⁵
 Bedeckt mit Lapislazuli.
- 5,15 Seine Schenkel [sind] Säulen aus Marmor,
 Auf Sockeln aus Reingold sitzend;
 Seine Gestalt [ist] wie der Libanon,
 Auserlesen wie Zedern.
- 5,16 Sein Gaumen [ist] Süßigkeit
 Und seine Gänze Lieblichkeit
 Das [ist] mein Geliebter und das mein Gefährte,
 Töchter Jerusalems!

*

- 6,1 [Jerusalemerinnen:]
 Wohin ist dein Geliebter gegangen,
 Schönste unter den Frauen?
 Wohin ist dein Geliebter gegangen,
 Dass wir ihn mit dir suchen können?
- 6,2 [Frau:]
 Mein Geliebter ist zu seinem Garten hinabgestiegen,
 Zu den Balsambeeten,
 Um zu weiden in den Gärten
 Und um zu pflücken Lilien.
- 6,3 Ich [bin] meines Geliebten
 Und mein Geliebter ist mein,
 Der in den Lilien weidet.

*

- 6,4 [Mann:]
 Schön bist du, meine Gefährtin, wie Tirza,

mit גלל ist doch hier wohl die Koordination mit „Säulen“. Das selbe in unserem Vers: Seine Finger/Hände/Arme sind גללים aus Gold (V. 14), seine Schenkel sind *Säulen* aus Marmor (V. 15). Wahrscheinlich handelt es sich also um etwas, das in der Form verwandt ist mit Säulen, daher hier die Üs. mit „Arme“ und „Walzen“. Dies nun ist aber etwas merkwürdig. Die genannten Materialien – Gold, Reingold, Feingold, Elfenbein, Marmor – sollen offenbar eine Chryselephantinskulptur evozieren. Bei diesen war aber i.d.R. das nackte „Fleisch“ weiß und nur der Schmuck oder die/Teile der Kleidung golden. Hier aber sind gerade Haupt, Arme und Füße golden und nur Schenkel und Leib weiß (der *einzig*e Körperteil, der hier also *nicht* erwähnt wird, ist gerade der Schritt; gg. Keel, Peetz). Vielleicht haben wir an eine so stark geschmückte Statue zu denken, dass das auffälligste am (weißen) Haupt z.B. ein goldenes Diadem, das auffälligste an den (weißen) Armen die vielen goldenen Reifen und das auffälligste an den (weißen) Füßen die goldenen Sandalen sind?

¹¹⁵ Ich zweifle sehr an der Standardmeinung, עשה bedeute hier „Barren“. Edelmetallen wurde häufiger Barrenform gegeben; dies scheint recht sicher auch die Bed. des Wortes in 3Q15 1,5; 2,4 („[Gold]barren“) zu sein und ist sie sicher auch im MH; das Wort müsste also zum hebräischen Basisvokabular gehören. Doch LXX übersetzt mit „Box, Kistchen“, Syr mit „Werk“ (beide wohl via עשה, „Machwerke“, was die Konsonanten von MT stützt), Tg mit עשה („Lampe“), obwohl עשה auch im Aram. die Bed. „Barren“ hat, und Vul gar nicht. Da die Etymologie des Wortes auch nach der Deutung als „Barren“ ungeklärt ist, denken Gordis 1974 und Zakovitch 2004 an akk. *asītu*, das „Säule“ heißen soll, tatsächlich aber „Turm, Haufen“ bedeutet (vgl. CAD I/2 333). Wenn das richtig ist, wäre der Leib des Geliebten hier ebenso ein „Elfenbeinturm“ wie der Hals der Geliebten in Hld 7,5, und des Geliebten Arme wären dann Walzen, sein Leib ein Turm und seine Schenkel Säulen – mächtig ragte er über dem Betrachter empor. Weil keine der Versionen einen Zhg. zwischen dem Wort und „Barren“ sah und die Bezüge zu Hld 7,5 und zu den beiden parallelen Aussagen derart eng sind, wage ich es, mich der Ableitung von Gordis und Zakovitch anzuschließen, obwohl ich die Homonymie dieser Vokabel mit עשה I („Barren“) und bes. die Tatsache, dass keine der Vrs. sich hiervon leiten ließ, sehr verwirrend finde.

- Lieulich wie Jerusalem,
Ehrfurchterregend wie diese Anblicke!
- 6,5 Wende deine Augen ab von mir,
Denn sie machen mich [allzu] groß!¹¹⁶
Dein Haar [ist] wie eine Herde Ziegen,
Die hinabströmen vom Gilead!
- 6,6 Deine Zähne [sind] wie eine Herde Schafe,
Die hinaufsteigen vom Waschplatz,
Die alle Zwillinge [geworfen] haben:
Kinderlos ist keines von ihnen.
- 6,7 Wie ein Granatapfelstück [ist] deine Wange
Hinter deinem Schleier!
- 6,8 Es gibt sechzig Königinnen,
Achtzig Nebenfrauen
Und Jungfrauen ohne Zahl -
- 6,9 [Doch nur] eine ist meine Taube, meine Vollkommene;
[Nur] eine ist sie [selbst] für ihre Mutter,
Strahlend-rein ist sie für ihre Gebäerin!
Als die Töchter sie sahen, priesen sie sie,
Königinnen und Nebenfrauen rühmten sie:
- 6,10 „Wer ist diese, die hinabschaut wie die Morgenröte,
Schön wie der Mond
Strahlend-rein wie die Sonne,
Ehrfurchterregend wie diese Anblicke!?“

*

¹¹⁶ Nach dem üblichen Verständnis von 5b („denn sie lassen mich zittern“) sind die ersten beiden Zeilen von V. 5 offensichtlich ein Fremdkörper im Beschreibungslied. Sie machen mehr Sinn, wenn man sie als Reaktion auf das überschwängliche Beschreibungslied der Frau in 5,10-16 versteht: „Womit habe ich das verdient – du bist ja schön wie Tirza, lieblich wie Jerusalem usw.; *dir* gebührte ein solches Beschreibungslied, nicht mir!“ Der Hifil von רהב, der hier meist mit „denn sie lassen mich zittern“, „denn sie ängstigen mich“ o.Ä. übersetzt wird, findet sich in der Bibel nur noch in Ps 138,3 und drückt dort etwas *Gutes* aus („groß machen/stark machen“ o.Ä.). So versteht das Wort und beide Zeilen auch der Midrasch: „Ich kann es nicht ertragen, dass הַרְהִיבֵנִי und mich zum Herrscher über sich setzten...; ich kann es nicht ertragen, dass הַרְהִיבֵנִי, denn sie haben am Sinai meine Regierung angenommen...“ usw.; die selbe Bed. hat das Wort in ExR 27,9. Diese Bed. liegt auch der Üs. des Tg zugrunde: אמלכוני, „sie ließen mich herrschen, machten mich zum König“. Die Übersetzung von LXX und Vul ins Dt. mit „sie lassen mich fliehen“ ist übrigens falsch. ἀναπτερόω, eigentlich von Vögeln oder ihrem Gefieder (daher NETS: „they make me fly“), steht meist übertragen für Aufregung („sie regen mich auf“); Vul (*avolare fecerunt*, „sie lassen mich fliegen“) ist nur eine zu wörtl. Sekundär-üs. von LXX.

Wegen der Stichwortverknüpfung „Anblicke“ (Part. Nif. von דגל, "blicken") und "deine Augen" bin ich geneigt, דָּבַר עֵינַיךְ zu emendieren zu עֵינַיךְ וְדָבַר עֵינַיךְ und die beiden Zeilen für die Rede der Frau zu halten (M: „Du bist ehrfurchterregend wie diese Anblicke!“ – F: „Wende deine Augen ab von mir, denn sie machen mich [allzu] groß!“; das überflüssige Jod wäre eine falsche *Scriptio plena* wie z.B. Rut 3,3; Ps 140,13; Jer 4,19; 31,21, die sich leicht durch den Kontext erklären ließe, in dem sonst durchgehend der Mann mit der Frau über sie spricht (Hld war im Ursprung wohl nicht auffällig *plene* geschrieben; vergleicht man die Schreibungen in Kennicotts Kollation, waren z.B. die meisten בין, דוד und מור ursprünglich defektiv und die auffällige *Plene*-Schreibung im Hld ist eine spätere Entwicklung. Zur Defektiv-Schreibung des Endungs-Jod s. noch בנות (MT) vs. בנותי (6QCant) in 1,5; לך (Qere, 4QCant^b u.a.) vs. לכי (Ketiv, LXX) in 2,13; חגו (LXX, Syr) vs. חגוי (MT, Vul, Tg) in 2,14; את (4QCant^b) vs. אתי (MT u.a.) und ראש (MT u.a.) vs. ראשי (4QCant^b) in 4,8; אב (LXX-Mss, Syr) vs. אבי (MT u.a.) in 6,11). Aber auch ohne diese Emendierung macht der Text gut Sinn.

6,11 [Frau:]¹¹⁷
 Zum Nussgarten bin ich hinabgestiegen,
 Um zu sehen nach den jungen Früchten des Tals,
 Um zu sehen nach dem Sprießen des Weinstocks,
 Nach dem Austreiben der Granatäpfel.

*

6,12 [Frau:]¹¹⁸
 [Eh] ich es realisierte, trennte mich meine Seele
 Von den Fahrerinnen meines fürstlichen Volkes, [das rief:]
 7,1 [Fürstliches Volk:]
 „Kehr zurück, kehr zurück, [du] Vollkommene!
 Kehr zurück, kehr zurück, dass wir dich ansehen können!“
 [Mann (?):]
 Was wollt ihr die Vollkommene ansehen
 Wie einen Kontratanz?¹¹⁹

¹¹⁷ Wer V. 11 spricht, ist unsicher. Das stärkste Indiz scheint mir zu sein, dass 6,11 eines von drei Vorkommen des variierten Refrains in 6,1-3; 6,11; 7,11-14 ist. In 6,1-3 ist der Mann allein in den Garten gegangen, in 7,11-14 gehen Mann und Frau gemeinsam in den Garten. Die drei Vorkommen bildeten eine schöne Progression, wenn hier die Frau alleine in den Garten ginge.

¹¹⁸ 6,12 wird einheitlich zum schwierigsten Vers des Hld erklärt. Fast stets wird er mindestens mit V. 11 zu einer größeren Einheit zusammengezogen. Das liegt m.E. nicht sehr nahe: 6,11 ist wie gesagt ein Refrain, der zwar auch in 6,1-3 und 7,11-14 erweitert ist; dort aber sind diese Erweiterungen natürliche Fortführungen des Bilds vom „Gehen in den Garten“. Das gilt nicht für 6,12, der daher besser zu den nächsten Versen zu ziehen ist. Nähern wir uns also von hier der Bedeutung des Verses an. Die Verbindung von 6,12 mit 7,1 nämlich bietet Chancen: In 6,12 ist die Bed. des ganzen Verses unklar; in 7,1, der von den meisten Exegeten nach der üblichsten Bed. von שׁוּב als „Kehr zurück, kehr zurück, ... dass wir dich anschauen können!“ übersetzt wird, ist dann unklar, welches Pluralsubjekt („wir“) 7,1 spricht und wohin die Angesprochene von wo zurückkehren soll (Assis 2009, S. 206: „But there is no answer to this question in the poem. Indeed, this type of question is characteristic of narrative, but usually it is irrelevant in an analysis of a lyrical poem.“ – schwerlich zufriedenstellend.). Verbinden wir 6,12 mit 7,1, sind die Sprecher zumindest des Beginns von 7,1 ähnlich wie in 6,8-10 das „fürstliche Volk“, und der Ort, von wo die Angesprochene sich entfernt (hat) und wohin sie zurückkehren soll, wird dann ebenfalls in 6,12 zu suchen sein.

Sasson 1987, S. 738 hat recht damit, dass „meine Seele setzte mich *auf* einen Wagen“ im Heb. eine Präp. erforderte; ohne Präp. wäre die Bed. des Satzes nach der masoretischen Vokalisierung „meine Seele machte mich *zu* Wagen“ (s. mit ähnlicher Syntax Gen 21,13.18; 27,37; Jos 8,28; 2 Sam 15,4; 1 Kön 5,9; Ps 39,9; 44,14; 80,7; 105,21; Hld 1,6; Jes 3,7; Jer 6,8; Klg 3,45; Ez 19,5; 21,27 u.ö.), was man wg. dem Pl. von „Wagen“ auch nicht gut mit der Nachricht von Ludingira („Meine Mutter ist ein Wagen aus Pinienholz“) vergleichen kann. Lesen wir daher מִרְכָבוֹת als מִרְכָבוֹת (Fem. Pl. von רָכַב, „Reiter, Wagenfahrer“) und nehmen wir ... מִשִּׁיָּם wie in 4QInstr^d 126 II,14 als „trennen von“ (wodurch dann auch das Enjambement „meine Seele trennte mich / von den Fahrerinnen“ sinnvoll ist), lässt sich 6,12 gut als Angabe des Ortes verstehen, von dem die Angesprochene sich entfernt hat und zu dem sie zurückkehren soll, nämlich eine Gruppe von Wagenfahrerinnen.

Wir haben oben gesehen, dass die Beschreibungslieder in 5,9-7,14 recht konzentriert Motive aus den griechischen Hochzeitsgedichten verdichten und dass die königlichen Sprecherinnen in 6,8-10 am wahrscheinlichsten die Frauen sind, die einen Brautzug an seinem Zielort erwarten. Entsprechend können wir dann wohl auch hier bei den „Fahrerinnen“ und dem „fürstlichen Volk“ (das Cannon, Ginsburg, Renan u.a. denn auch direkt mit „Gefolge“, „Begleiter“ u.Ä. übersetzen) an die weiblichen Begleiterinnen eines Brautzugs denken; die Situation wäre dann die bei der Ankunft des Brautzugs am Haus des Bräutigams und dem Empfang der Braut durch denselben, durch den die Frau von ihren Begleiterinnen „getrennt“ wird.

¹¹⁹ Wer 7,1cd und 7,2-7 spricht, ist ganz unklar. Man sollte meinen, Vv. 2-7 seien vom Mann gesprochen, da dieser auch Vv. 8-10 spricht und auch sonst alle Beschreibungen in 1,12-2,7 und 5,9-7,14 entweder von der Frau oder vom Mann gesprochen sind. Es fällt aber auf, dass zu Beginn die „Vollkommene“ wirklich wie eine Tänzerin geschildert wird: Das Wort für „Füße“ in V. 2 kann auch „Schritte“ bedeuten, die „Rundungen“ der Hüften im selben V. können auch ihre „(Um)wendungen“ sein und die Beschreibung des konkaven Nabels und

- 7,2 Was sind schön die Füße dein
 In den Sandalen, Fürstentochter!
 Die Rundungen deiner Hüften sind wie Geschmeide,
 [Wie] ein Meisterwerk aus Künstlerhänden!
- 7,3 Dein Nabel [ist] eine mit Edelstein[en besetzte] Schale;¹²⁰
 Nie fehle ihr der Mischwein!
 Dein Bauch [ist] ein Weizenhaufen,
 Überwachsen¹²¹ von Lilien.
- 7,4 Deine zwei Brüste [sind] wie zwei Kitze,
 Zwillinge einer Gazelle.
- 7,5 Dein Hals [ist] wie ein Elfenbeinturm,
 Deine Augen sind Becken in Heschbon
 Am Tor von Bat-Rabbim.
 Deine Nase [ist] wie der Libanonturm
 Der gen Damaskus späht.
- 7,6 Dein Kopf auf dir [ist] wie der Karmesinberg Karmel,
 Das Haar deines Kopfes wie Königspurpur,¹²²

konvexen Bauches in V. 3 evoziert einen Bauchtanz (gut Peetz 2015, S. 262). Dass z.B. Graetz und Krinetzki daher Vv. 2-7 von den Sprechern von 1ab gesprochen sein lassen, macht also durchaus Sinn.

¹²⁰ I.d.R. übersetzt als „Mondgefäß“ oder von hier aus „rundes Gefäß“. Die Üs. von סָהָר mit „Mond“ wird dabei meist gestützt mit dem Hinweis auf Ri 8,21.26; Jes 3,18, wo Schmuckstücke namens שְׁהָרוֹן angeblich „Möndchen“ sein sollen, und dies wiederum wird damit gestützt, dass diese „Möndchen“ in Jes 3,18 neben שְׁבִיטִים stehen, das sich von einer dialektalen Variante *schubays* des südssem. *schumays* („Sönnchen“) herleiten soll. שְׁבִיטִים jedoch ist im Aram. ein gebräuchliches Wort für Haarbänder aus Stoff. Anstatt die „Möndchen“, die in Ri 8,21.26 um den Hals von Kamelen (!) hängen, mit einem Mondkult zu erklären, sollte man daher eher סָהָר(וֹן) verbinden mit heb. זָהָר („glänzen, Glanz“) oder eher aram. זָהָר („Edelstein“); vgl. Tg ad loc. („זָהָרִין an einer Krone“); CantR ad loc. („Es gibt Stellen, an denen man סָהָרָה statt זָהָרָה spricht und schreibt“) und die Parallelstelle in Sir 50,11, wo der Leib des Hohepriesters Simon ein „mit Edelsteinen besetztes Gefäß“ ist. Der Leib der Frau wäre dann ebenso mit Edelsteinen besetzt wie der Leib des Mannes in Hld 5,9. שְׁהָרוֹן in Ri 8,21.26; Jes 3,18 steht dann wohl speziell für Edelsteinschmuck, der nach j.Sot ix 24c auch hauptsächlich aus Gold bestehen kann: סָהָרוֹנֵי זָהָב („Edelsteinschmuck aus Gold“).

¹²¹ Stets übersetzt als „umgrenzt von Lilien“. Wenn jedoch der Weizenhaufen der Bauch ist – was sollen dann die Lilien sein, die den Bauch „umgrenzen“ (Gerleman 1965, S. 198: „[Es ist] kein optisch erfassbares Bild, [... sondern nur] eine lyrische Überhöhung im Rahmen des Dekorativ-Gefälligen.“)? סָהָר II, mit dem man auf diese Übersetzung kommt, ist darüber hinaus im Heb. auch noch ein Hapax.

Wahrscheinlich ist also סָהָרָה eher eine plene geschriebene NF des resultativen Pual שָׁגָה („be-/überwachsen sein“; vgl. im Qal Ijob 8,11, Ps 92,13: „(hoch)wachsen“, im Hifil Ps 73,12: „hochwachsen lassen“=„anhäufen“); vgl. z.B. סָבַךְ neben שָׁבַךְ, סָפַךְ neben שָׁפַךְ, סָפַן neben שָׁפַן (צָפַן neben שָׁפַן, שָׁפַךְ neben סָפַךְ, שָׁבַךְ neben סָבַךְ usw. Tg hat eine Doppelübersetzung: „70 Weise umgeben ihn (מִסְחָרִין) via סָהָר II, „umgrenzen“) wie einen runden Dreschboden, und ihre Schatzkammern sind voll von [... Schätzen], die Ezra [... u.a.], die mit Rosen verglichen werden, für sich aufgehäuft (סָגִין) via שָׁגָה / סָגָה „wachsen, anhäufen“) haben.“ Der Leib der Frau ist ein Weizenhaufen, dieser ist wie die Brüste in 4,5 von einem Gewand bedeckt, das wie dort mit „Lilien“ bezeichnet wird, und wie dort zeichnen sich in 7,4 auch hier darunter die Brüste der Frau ab.

¹²² Die Umstände, die man sich mit diesem Vers und der Haarfarbe der Frau gemacht hat, sind wahrscheinlich überflüssig. In der Antike war „Purpur“ nicht die Bezeichnung eines Farbtons, sondern einer verschiedenfarbigen Farbart. Man verwendete v.a. zwei Purpurarten: Den aus der Stramonita haemastoma oder der Murex brandaris (zwei Schneckenarten) gewonnenen „roten Purpur“ (*bucinum*) und den aus der Murex trunculus gewonnenen „blauen Purpur“ (*pelagium*), heb. תְּכֵלֶת und אֶרְגָּמָן. Die Farbbezeichnungen sind dabei nicht sehr präzise; je nach Auswahl der Schnecken und Färbeweise war „roter Purpur“ meist eher purpurfarben und konnte „blauer Purpur“ auch rot oder violett sein; vgl. z.B. Koren 2018. תְּכֵלֶת war ursprünglich wahrscheinlich meist violett, vgl. Ziderman 2008, S. 39.

Nach Plinius war Pelagium allein „allzu dunkel“, bei Bucinum allein verblich die Farbe. Als besonders hochwertig angesehen waren daher Mischungen der beiden Purpurfarben: Entweder durch das Verweben von „rot“ und „blau“ gefärbten Stoffen (vgl. dazu bes. Koren 1999) oder durch die Färbung mit einer Mischung aus Bucinum und Pelagium oder bes. die Zweifachfärbung, bei der Stoffe zunächst mit Pelagium und dann mit Bucinum eingefärbt wurden. Letztere Methode ergab den berühmten „tyrischen Purpur“ oder „Königspurpur“

- Gebunden mit Bändern.¹²³
- 7,7 Was bist du schön,
Was bist du lieblich,
Geliebte, Tochter der Wonnen!¹²⁴
- 7,8 So ist dein Wuchs: Er gleicht der Palme
Und deine Brüste Traubenreben.
- 7,9 Ich sagte [mir]: „Ich will besteigen die Palme
Und ihre Rispen packen!“
Und deine Brüste mögen sein
Wie Traubenreben des Weinstocks
Und der Duft deiner Nase wie Äpfel
- 7,10 Und dein Gaumen wie guter Wein...
[Frau:]
... Der geradewegs an meinen Geliebten geht, ...
[Mann:]
... Über meine Lippen und Zähne fließt!¹²⁵
- *
- 7,11 [Frau:]
Ich [bin] meines Geliebten
Und nach mir [ist] sein Begehren.
- 7,12 Geh, mein Geliebter!
Lass uns hinausgehen aufs freie Feld!

(die Bez. „tyrischer Purpur“ wird in der Exegese häufig ungenau für den „roten Purpur“ verwendet, bezeichnet bei Plinius und z.B. auch bei Horaz, Epod xii 21, eindeutig den doppelt gefärbten Purpur). Ähnliches wurde in Israel praktiziert: 2015 etwa berichteten Sukenik u.a. von Textilfunden in Wadi Murabba'at, die zunächst mit Pelagium und dann mit dem roten Saft der Schildlaus (שְׁנֵי פְּרָרִים) doppelgefärbt worden war (Sukenik u.a. 2015). Reese 2010 zählt einige Fundorte auf, an denen in Purpurfärbereien sowohl Überreste von *M. trunculus* als auch von *M. brandaris* gefunden wurden. Zur Purpurfärberei in Israel i.A. vgl. auch b.Men 42b; TgJ Dtn 33,19. Vom Verweben beider Farben spricht LAB 18,5 („den mir meine Begabung aus Blau und Purpur wob“); nach JosAnt iii 7,7 waren im Tempelvorhang Fäden aus brauner Byssusmuschelseide, blauem und rotem Purpur und Schildlauskarmesin miteinander verwoben; ähnlich auch Ex 39,24.29 („roter Purpur, blauer Purpur und Schildlauskarmesin verzwirrt“).

Von „Königspurpur“ ist wahrscheinlich auch hier die Rede: Gegen MT und LXX („ein König ist gebunden“) ziehen Aq, Sym, Vul und Syr „Königs-“ zu „Purpur“ („Königspurpur. / Gebunden...“); so auch Gerleman 1965, S. 199f.; Krinetzki 1971, S. 188f.; Zakovitch 2004, S. 248; Zolli 1940. Plinius nennt Königspurpur „schwarzen“ oder „dunklen“ Purpur; er hatte die Farbe von „geronnenem Blut“ (Plinius, NatHist IX 135-7; dazu bes. auch Steigerwald 1986, S. 16-23), war also entweder schwarzrot oder hatte eher die Farbe von Rost (vgl. Isidor von Sevilla, Etymologien XIX 28,6, wo der „schwarze Purpur“ *ferrugo* heißt, „rostfarben“, und z.B. die Mosaiken in der Basilica San Vitale in Ravenna, auf denen Kaiser Justinian und Kaiserin Theodora rostfarbene Kleidung tragen), glänzte aber beim Anblick von unten. Glänzend rostfarben konnten die Haare einer Semitin leicht auch ohne künstliche Färbung sein.

¹²³ Die כְּרִמִּים, mit denen die Haare gebunden sind, werden meist mit „Locken“ übersetzt. Diese Üs. lässt sich durch nichts verteidigen. In Gen 30,38.41; Ex 2,16 bezeichnet das Wort Wassertröge, was hier gleichfalls keinen Sinn macht. Am besten ist es daher mit ben Yehuda 1917, S. 326; Reider 1935, S. 275f. und Rudolph 1962, S. 169f. von arab *rahaṭ* („Wollstreifen“) abzuleiten. Da das Haar der Frau über den Namen des Karmel („Karmesinberg“), die Beschreibung mit „Königspurpur“ und die Bezeichnung als לְלֶה, das in Jes 38,12 auch die Längsfäden eines Gewebes bezeichnen kann, als kostbarer Stoff vorgestellt wird und so in diesem Kontext das Bild eines Brautschleiers heraufbeschwört, sollen wir dabei wahrscheinlich denken an die Bänder, die im Alten Israel Schleier und Haarnetze auf dem Kopf hielten (heb. + aram. שְׁבִיטִים) und in Jes 3,18 als Luxusgüter angesehen werden.

¹²⁴ Lies mit BHQ, BHS, CTAT IV u.a. nach Aq, Syr בת תענוגים statt בתענוגים.

¹²⁵ Lies mit BHQ u.a. nach LXX, VL, Vul, Syr ישנים statt ישנים; -m ist wahrscheinlich Mem encliticum (Pope 1977, S. 641).

- 7,13 Lass uns übernachten in den Weilern,
Lass uns aufstehen für die Weingärten!
Lass uns sehen, ob der Weinstock sprießt,
Ob die Rebe knospt, ob die Granatäpfel austreiben!
Dort werde ich dir meine Liebkosung geben.
- 7,14 Die Mandragoren duften
Und an unseren Öffnungen alle Köstlichkeiten –
Neue und alte,
Mein Geliebter, habe ich dir aufbewahrt.
- *
- 8,1 [Frau:]
Oh, wärst du wie ein Bruder für mich,
Gestillt an den Brüsten meiner Mutter!
Ich würde dich finden auf der Straße, dich küssen
Und man würde mich dabei nicht verachten!
- 8,2 Ich würde dich führen, bringen
Ins Haus meiner Mutter,
Du würdest mich lehren, ich würde dich tränken
Mit Würzwein,
Mit dem Saft meiner Granatäpfel!
- 8,3 Seine Linke [sei] unter meinem Kopf
Und seine Rechte umfasse mich!
- 8,4 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
Was reizt ihr auf und reizt ihr an die Liebe,
Eh es ihr gefällt!?

*

8. Hld 8,5-7b: Ein Schmucklied

- 8,5 [Jerusalemerinnen:]
Wer ist diese, die hinaufzieht von der Wüste,
Gelehnt auf ihren Geliebten?
- [Mann:]¹²⁶
Unter dem Apfel[baum] habe ich dich angereizt.¹²⁷

¹²⁶ Nach dem MT werden die nächsten drei Zeilen von der Frau gesprochen; die heb. Entsprechungen der drei „dich“ sind dort als maskuline Pronomina vokalisiert. Syr dagegen vokalisiert jeweils als Femininum und ähnlich interpretiert LXX: Die Angabe von LXX als „indet“ in BHQ ist nicht ganz richtig; die Rubriken der Codices Alexandrinus, Sinaiticus und 161 geben ebenfalls an, dass das Folgende vom Mann gesprochen ist (vgl. Treat 1996, S. 420). So wohl richtig auch BHK und BHS. Am *Sinn* der Verse änderte es auch nichts, wenn hier die Frau reden würde; in diesem Falle würde sie selbst gegen ihre Klage in 8,1-4 halten.

¹²⁷ „angereizt“: heb. עוֹרְרָתִיךָ. Fast stets übersetzt als „ich habe dich geweckt“. Das ist nicht sinnvoll: עוֹר findet sich öfters im Beschwörungsrefrain des Hld – u.a. im direkt vorangehenden Vers – mit der Bedeutung „(erotisch) anreizen, aufreizen“. Hier wird es zudem in Zhg. gebracht mit dem vergangenen Sexualakt der Eltern des Geliebten unter dem selben Apfelbaum, der zur Empfängnis des Geliebten führte. Vom Zusammenhang viel näher liegt daher auch hier die Bed. „anreizen, aufreizen“. So z.B. auch Luzarraga 2005, S. 562; Noegel/Rendsburg 2009, S. 205; Peetz 2015, S. 303; Pope 1977, S. 653.

Dort hat dich deine Mutter empfangen,
Dort empfangen, dich geboren!

- 8,6 [Frau:]
Setze mich wie ein¹²⁸ Siegel auf dein Herz,
Wie ein Siegel auf deinen Arm,
Denn stark wie der Tod ist Liebe,
Hart wie der Scheol Eifersucht,
Ihre [teuflischen] Pfeile sind [teuflische] Feuerpfeile,
Eine göttliche Brunst!¹²⁹
- 8,7a-c [Selbst] größte Wasser[massen] können nicht
Löschen die Liebe
Und Ströme sie nicht überfluten!

9. Hld 8,7d-14: Drei keusche Lieder

- 8,7d-f [Frau:]
Wenn ein Mann geben will
Allen Wohlstand seines Hauses für die Liebe,
Zutiefst verachten muss man ihn,¹³⁰ [der spricht:]¹³¹

¹²⁸ W. „wie das Siegel“. Die Determination muss natürlich nicht erklärt werden z.B. mit der „Identität stiftenden Funktion eines Siegels“ (Hopf 2016, S. 262), sondern ist leicht erklärlich über den sprachlichen Strukturunterschied des Hebräischen und Deutschen, dass hier Vergleiche qua Vergleich sehr häufig determiniert sind, wo das Deutsche das Vergleichsobjekt unbestimmt lassen würde – vgl. z.B. GKC §126o und s. z.B. Ps 33,7; 104,6; Hld 6,5 (w. „dein Haar ist wie *die* Ziegenherde“); Ob 4 u.ö.

¹²⁹ Die „göttliche Brunst“ scheint in bis zu drei oder vier verschiedenen Varianten tradiert worden zu sein: In manchen heb. Handschriften als *שלהבתיה*, in anderen als *שלהבתיה*. LXX zugrunde liegt vielleicht *שלהבתה*, und wenn Vul und Syr nicht *יה* als Suffix zur bloßen Intensivierung aufgefasst und *daher* unübersetzt gelassen haben, gehen ihre Üss. auf *שלהבת* zurück. Wegen dieser Unsicherheit bei der Vorlage von Vul und Syr ist eine textkritische Entscheidung hier sehr schwierig. Kann man von ihnen wirklich auf eine Texttradition mit *שלהבת* schließen, lassen sich die verschiedenen Formen am leichtesten mit einem ursprünglichen *שלהבתה* erklären. *שלהבת* wäre davon nur *Scriptio defectiva* und MT hätte unter Einfluss von *רשף* im parallelen Vers fälschlich ein Jod eingefügt. So aber niemand, und wegen der Unsicherheit beim Text der Vorlage von Vul und Syr bleibe auch ich bei der einheitlich vertretenen textkritischen Meinung, ursprünglich sei *שלהבתיה*.

¹³⁰ Kolometrie von V. 7 nach Gordis 1974, S. 99. Man beachte, wie die Kürze des sehr kurzen Kolons „löschen die Liebe“ und die Länge des sehr langen „allen Wohlstand seines Hauses für die Liebe“ zusammenstimmen mit den Bedeutungen der Wörter „löschen“ und „allen Wohlstand“.

¹³¹ Hld 8,7d-f mit 8,8-10 zu verbinden, ist überraschenderweise ein neuer Vorschlag. Er erscheint mir aber allein schon deshalb sehr naheliegend, weil sonst das „seinen“ in „in seinen Augen“ in 8,10 kein Antezedens hat und daher von allen Auslegern textkritisch ergänzt oder „aus dem Kontext erschlossen“ wird, ohne dass sich hier ein solcher Kontext böte (Zakovitch 2004, S. 278 sogar: „Ich möchte eher annehmen, dass die Sprecherin bewusst eine männliche Person einführt, deren Identität nicht klar ist, um anzudeuten, dass sie ohne Wissen der Brüder bereits einen Liebhaber hat, den sie heiraten will.“). Darüber hinaus haben die beiden Zeilen thematisch offensichtlich nichts mit dem Vorigen zu tun, können aber gut zusammenstimmen mit dem Folgenden. – Die übliche Auslegung von Vv. 8-10 geht so: Entweder die in 1,6f. erwähnten Brüder der Frau (die meisten) oder einer dieser Brüder (z.B. Ginsburg) oder die Frau selbst über eine hypothetische Schwester (z.B. Exum) oder über eine bisher noch nicht erwähnte andere Schwester (z.B. Landy) oder gar die „paternalistisch eingestellten Töchter Jerusalems“ (z.B. Hopf) sorgen sich um die Zukunft der jungen Frau: Wie züchtig wird sie sein? Das „Tor“ in V. 9 soll metaphorisch entweder das selbe bedeuten wie die „Mauer“ oder etwas Gegensätzliches; erwogen wird also entweder nur die Option, dass sie als „Mauer und Tor“ aufdringliche Werber abwehrt, oder die beiden Optionen, dass sie „eine Mauer“ ist – keusch also – oder „ein Tor“ – unkeusch also, weil sie einen Verehrer in sich eindringen lassen haben wird. *טִירַת כֶּסֶף* (hier: „Lager aus Silber“) wird dann nach Ez 46,23, wo *טִירַת* offenbar ein Synonym von *טוֹר* („Mauer“) ist, verstanden als „Zinnen aus Silber“ (vgl. ausführlich z.B. Tawil 2012b). Nach der ersten Deutung wollen die Sprecher die Frau dann entweder für ihre wehrhafte Jungfräulichkeit belohnen oder dank ihrer wehrhaften Jungfräulichkeit Gewinn aus ihr ziehen (auf ihr „Zinnen aus Silber errichten“ oder sie „mit einem [kostbaren] Zedernbrett täfeln“). Nach der zweiten Deutung wollen sie dies nur in dem Fall, dass sie eine „Mauer“ ist, ist sie dagegen ein „[unkeusches] Tor“, bewahren sie

- 8,8 „Wir haben eine minderjährige Schwester
 Und sie [hat noch] keine Brüste.
 Was sollen wir mit unserer Schwester tun
 Am Tag, an dem man um sie werben kann? –
- 8,9 Wenn sie eine Mauer ist,
 Wollen wir errichten gegen sie ein Lager aus Silber;
 Wenn sie ein Tor ist,
 Wollen wir aufstellen gegen sie ein Brett aus Zedernholz!“
- 8,10 [Ich sprach:] „Ich [bin] eine Mauer,
 Und meine Brüste [sind] wie Türme!“
 Da wurde ich in seinen Augen
 Wie eine, die Frieden findet/bringt.

*

- 8,11 [Frau:]
 Einen Weingarten hatte Salomo in Baal-Hamon („Großgrundbesitzer“).
 Er übergab den Weingarten den Wächtern.
 Man musste für seine Frucht 1000 Silber zahlen.¹³²

ihre Jungfräulichkeit oder bestrafen sie für ihren Verlust derselben, indem sie dieses Tor mit einem Brett aus [hartem] Zedernholz verschließen.

Nun ist *טירה* aber Synonym von *טור* nur in Ez 46,23; in Gen 25,16; Num 31,10; 1Chr 6,54; Ps 69,25 und Ez 25,4 dagegen steht das Wort für Zeltlager oder Siedlungen und das folgende *על בנה* wird v.a. verwendet im Zusammenhang mit Belagerungen von Städten; s. Dtn 20,20; 2 Kön 25,1; Pred 9,14; Jer 52,4; Klg 3,5 (so richtig James 2017, S. 452). Auch die parallele verbale Fügung, *צור על*, findet sich v.a. in Belagerungskontexten, s. 2 Kön 18,9; Jer 37,5; bes. Jes 29,3 (so richtig Bloch/Bloch 1995, S. 216; ähnlich schon Gordis 1974, S. 100). Beide Handlungen beschreiben im Alten Orient übliche Belagerungstaktiken (vgl. wieder James 2017, S. 452f., der gut z.B. Belagerungsberichte in den Annalen Tiglatpilesers III und auf einem Sennacherib-Prisma zitiert: „45 Tage brachte ich mein Heerlager [...] seiner Stadt zusammen, und ich schloss ihn ein gleich einem Käfigvogel.“ (TUAT I/4, S. 372); „Ihn selbst [Hiskija] schloß ich gleich einem Käfigvogel in Jerusalem, seiner Residenz, ein. Schanzen warf ich gegen ihn auf, und das Hinausgehen aus seinem Stadttor verleidete ich ihm.“ (TUAT I/4, S. 389f.)). Was Hld 8,9 also wohl thematisiert und was gut zu den Bildern von „Mauer“ und „Tor“ in 8,9 und den „Türmen“ in 8,10 passt, ist die „Belagerung und Eroberung“ des Mädchens durch Geld, hier symbolisiert durch „Silber(linge)“ und „Zedernholz“. Doch solches ist verachtenswert, sagt die Frau in 8,7cd, und hält in 8,10 dagegen: Nicht nur ist sie eine Mauer, ihre Brüste sind sogar Türme – sie ist zu wehrhaft, um mit solchen Mitteln erobert werden zu können. 8,10cd schildern die Reaktion (*אָז*, was von vielen Exegeten einfach übergangen wird) des verachtenswerten Werbers auf diese Erklärung: Er erkennt sie als in der Tat zu wehrhaft (an) – sie wird zu einer, *כְּמוֹצֵאת שְׁלוֹם*, entweder also zu einer, die Frieden bringt (*צִיָּא* Hifil), insofern sie Belagerungen abwehren kann, oder zu einer, die Frieden findet (*מִצָּא* Qal), weil ob ihrer Wehrhaftigkeit Belagerungen abgebrochen werden müssen. Der verachtenswerte Werber wird erfolgreich abgewiesen.

Viele Beispiele, in denen ähnlich wie hier ein Verbum dicendi ergänzt werden muss, hat Gordis 1949 gesammelt.

¹³² Nicht: „Jeder musste für seine Frucht 1000 Silber zahlen“; so fast alle. „Wächter“ sind hier offenbar landwirtschaftliche Subunternehmer, die für einen Großgrundbesitzer gegen einen gewissen Betrag dessen Feld verwalteten und bestellten (Tg übersetzt daher mit *אָרִיס*). Nach b.Git 74b mussten diese in der Tat bis zu 3/4 – und hier also sogar 5/6, ein unwahrscheinlich guter Deal für Salomo – des Gewinns an den Landeigner abgeben. Ähnlich wird man dann hier nicht z.B. glauben dürfen, dass der Weingarten an mehrere Pächter gleichzeitig verpachtet wurde, von denen „jeder“ 1000 Silberlinge für das Nutzungsrecht aufzubringen hatte, sondern dass „man“ dies zu tun hatte und Salomo also jeweils *einmalig* 1000 Silberlinge erhielt. Von „nur“ 1000 Silberlingen (und nicht z.B. 3x 1000 oder 10x 1000) spricht dann auch V. 12.

Die neuere Mehrheitsauslegung der beiden Verse scheint mir seltsam. Sprecher md. von V. 12 ist nach den meisten neueren Exegeten trotz Hld 1,6 nicht die Frau, sondern der Mann, der erklärt, anders als Salomo habe er seinen „Weingarten“ – die Frau – nicht weggegeben. Die Aussage des Liedchens soll dann z.B. sein, dass „Liebe mehr wert ist als Geld“, weil dem Sprecher seine Geliebte teurer ist als der 1000 Silberlinge werte Weingarten Salomos (so die meisten), dass man Geliebte als Personen und nicht als Objekte mit einem bestimmten Geldwert sehen dürfe (z.B. Falk) oder dass die 1000 Silberlinge für die 1000 Frauen Salomos stünden (1 Kön 11,3), die

8,12 Mein Weingarten, der mein [ist], [ist] vor mir.
Die 1000 [sind] dein, Salomo,
Aber 200 den Wächtern seiner Frucht.

*

8,13 [Mann:]
Die du in Gärten wohnst,¹³³
Gefährten lauschen auf deine Stimme –
Mich lass hören!

8,14 [Frau:]
Fliehe, mein Geliebter, und gleiche
Einer Gazelle oder dem Hirschkitz
Auf Balsambergen!

aber nicht er, sondern andere „genießen“ (z.B. Zakovitch). Aber wogegen soll sich das Lied denn dann richten – wem entsprechen im Verhältnis von Mann und Frau die Wächter, was soll die Entsprechung der 1000 Silberlinge sein und was wäre das Äquivalent der Weingarten-*transaktion*, die hier ja klar das Hauptthema ist? Dass der Liebende seine Geliebte weggeben könnte – noch dazu für irgendeinen Gegenwert – steht ja gar nicht zur Debatte; allenfalls könnte die Aussage dann eine hypothetische Erklärung sein: „Selbst für 1000 Schekel würde ich meine Geliebte nicht aufgeben“. Dann aber geht die Polemik gegen Salomo, die die meisten dieser Ausleger in den Versen sehen, ins Leere. Sinnvoller ist es daher, wie dies früher verbreiteter war, 8,12 die Frau sprechen und den Vers in Orientierung an 1,6 bedeuten zu lassen: Selbst zu so guten Konditionen wie Salomos werde ich meinen Weingarten (=meine Jungfräulichkeit) nicht weg-/aufgeben, sondern „bewachen“ (anders als in 1,6, wo das selbe Wort verwendet wird: נטרים - נטרה).

¹³³ Ptz. Fem. Sg. in MT, Aq, Sym, Vul, Tg; Ptz. Mask. Sg. dagegen in LXX, Theod, Quinta, Ptz. Mask. Pl. in VL, Syr. Barbiero 2011, S. 493f. und Gerhards 2010, S. 403 wollen MT als „lectio difficilior“ den Vorzug geben, aber inwiefern md. die Mask. Sg.-Variante eine lectio faciliior sein soll, ist mir unklar (das Ptz. Mask. Pl. dagegen könnte eine Angleichung an das Mask. Pl. von „Gärten“ einerseits und „Gefährten“ andererseits sein). Wahrscheinlicher handelt es sich md. beim Mask. Sg. wirklich um Schreibfehler: ישבם <= ישבת <= ישב.

V. Literaturverzeichnis

1. Griechische und lateinische Quellen

Achilles Tatius, Leukippe und Klitophon: Achilles Tatius (1969): Leucippe and Clitophon. Translated by S. Gaselee. Cambridge.

AG / Anthologia Graeca: Paton, W. R. (1918-1927): The Greek Anthology. 5 Bde. London.

Aischylos, Die Bittflehenden: Paley, F. A. (1855): The Tragedies of Aeschylus. Re-edited with an English Commentary. London.

Anakreon: Edmonds, J. M. (1924): Lyra Graeca. Being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar. In Three Volumes, Vol. II: Stesichorus, Ibycus, Anacreon, Simonides. London/New York.

Anakreontea: ebd.

Alkaios: Treu, Max (²1963): Alkaios, griechisch und deutsch. München.

AL / Anthologia Latina: Riese, Alexander u.a. (1868): Anthologia Latina sive Poesis Latinae supplementum. Leipzig.

Apollodorus: Apollodorus (1921): The Library. With an English Translation by Sir James George Frazer. In two Volumes, Vol. I. London/New York.

Apollonius, Argonautica: Mooney, George W. (1912): The Argonautica of Apollonis Rhodius. Dublin.

Apuleius, Metamorphosen: Apuleius (1958): Goldene Esel. Metamorphosen. Text und Übersetzung v. E. Brandt / W. Ehlers. München.

Aristophanes, Der Friede: Aristophanes (1913): The Peace of Aristophanes. Acted at Athens at the Great Dionysia, B. C. 421. The Greek Text Revised with a Translation into Corresponding Metres, Introduction and Commentary by Benjamin Bickley Rogers, M.A., Hon. D.Litt. London.

Aristophanes, Die Vögel: Aristophanes (1906): The Birds of Aristophanes. Acted at Athens at the Great Dionysia B.C. 414. Thre Greek Text Revised with a Translation into Corresponding Metres, Introduction and Commentary by Benjamin Bickley Rogers, M.A. London.

Aristophanes, Ekklesiazusen: Aristophanes (1902): The Comedies of Aristophanes. Edited, translated, and explained by Benjamin Bickley Rogers. In six Volumes, Vol. V: IX. The Frogs, X. The Ecclesiazusae. London.

Aristophanes, Lysistrata: Aristophanes (1911): The Comedies of Aristophanes. Edited, translated, and explained by Benjamin Bickley Rogers. In six Volumes, Vol. IV: VII. The Lysistrata, VIII. The Thesmophoriazusae. London.

Ath / Athenaeus, Deipnosophistae: Athenaeus (1927): The Deipnosophists. With an English Translation by Charles Burton Gulick. London.

Catull: Cornish, F. W. (1921): Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris. London/New York.

- Chariton, Chaireas und Kallirhoe: Grimal, Pierre (1958): *Romans grecs et latins. Textes, traduits présentés et annotés.* Paris.
- Dio Chrysostomus: Dio Chrysostomus (1951): *Dio Chrysostom.* With an English Translation by H. Lamar Crosby. In *Five Volumes, Vol. V.* London/Cambridge.
- Diodorus Siculus: Diodorus Siculus (1967): *Diodorus of Sicily.* With an English Translation by C. H. Oldfather. In *Twelve Volumes, Vol II: Books II (continued) 35-IV, 58.* London/Cambridge.
- Dioskoros von Aphrodito: Mac Coull, Leslie S. B. (1989): *Dioscorus of Aphrodito. His Work and His World.* Berkeley u.a.
- Epicharmus: Kaibel, Georg (1899): *Comicorum graecorum fragmenta, Vol. 1: Doriensium comoedia mimi phlyaces.* Berlin.
- Euripides, Die Troerinnen: Euripides (1916): *Euripides.* With an English Translation by Arthur S. Way. In *four Volumes, Vol. I: Iphigeneia at Aulis, Rhesus, Hecuba, The Daughters of Troy, Helen.* London/New York.
- Euripides, Ion: Euripides (1912): *Euripides.* With an English Translation by Arthur S. Way. In *four Volumes, Vol. IV: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis.* London/New York.
- Euripides, Hippolytus: ebd.
- Euripides, Zyklop: Euripides (1912): *Euripides.* With an English Translation by Arthur S. Way. In *four Volumes, Vol. II: Electra, Orestes, Iphigeneia in Taurica, Andromache, Cyclops.* London/New York.
- Hdt / Herodot, Historien: Herodot (1969): *Herodotus.* With an English Translation by A. D. Godley. In *four Volumes, Vol. IV: Books VIII-IX.* Cambridge/London.
- Hesychios: Schmidt, Mauricius (1867): *Hesychii Alexandrini Lexicon. ΔΙΔΙΟΥ ΔΙΟΓΕΝΕΙΑΝΟΥ ΠΕΡΙΠΙΓΟΠΙΕΝΗΤΕΣ.* Jena.
- Himerius: Penella, Robert J. (2007): *Man and the Word. The Orations of Himerius.* Berkeley u.a.
- Homer, Il / Homer, Ilias: Homer (1928-76): *The Iliad.* With an English Translation by A. T. Murray. In *two Volumes.* London/New York.
- Homer, Od / Homer, Odyssee: Homer (1919-45): *The Odyssey.* With an English Translation by A. T. Murray. In *two Volumes.* Cambridge/London.
- Ibycus: Edmonds, J. M. (1924): *Lyra Graeca. Being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus Excepting Pindar.* In *Three Volumes, Vol. II: Stesiochorus, Ibycus, Anacreon, Simonides.* London/New York.
- Isidor, Etymologien: Lindsay, W. M. (1911): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. Tomus 1: Libros I-X continens.* Oxford.
- JosAnt / Josephus, Antiquitates Iudaicae: Josephus (1957): *Josephus.* With an English Translation by Ralph Marcus. In *nine Volumes, Vol. VII: Jewish Antiquities, Books XII-XIV.*

Julius Pollux, Onomasticon: Dindorf, Wilhelm (1824): *Julii Pollucis Onomasticon. Cum annotationibus interpretum. Vol. I: I-V. Leipzig.*

Lukian, Timon: Lucian (1919): *Lucian. With an English translation by A. M. Harmon. In seven Volumes, Vol. I. London/New York.*

Lukrez, De rerum natura: Munro, H. A. J. (⁴1886): *T. Lucreti Cari de rerum natura libri sex. With Notes and Translation. Volume I: Text. Cambridge/London.*

Luxorios, Epithalamium Fridii: Ehrling, Sara (2011): *De inconexis continuum. A Study of the Late Antique Latin Wedding Centos. Göteborg.*

Menander, Perikeiromene: Menander (1921): *The Principal Fragments. With an English translation by Francis G. Allinson. London/New York.*

Menander Rhetor, Peri Epideiktikou: Russell, D. A. / N. G. Wilson (1981): *Menander Rhetor. Edited with translation and commentary. Oxford.*

O2: s. PGM

Ovid, Am / Ovid, Amores: Publius Ovidius Naso (⁶1984): *Liebesgedichte. Amores. Lateinisch und deutsch von Walter Marg und Richard Harder. Darmstadt.*

Ovid, Ep / Ovid, Epistulae ex Ponto: Ovid (1939): *Ovid. With an English translation by Arthur Leslie Wheeler. Tristia, Ex Ponto. Cambridge/London.*

PGM: Preisendanz, Karl (1942): *Papyri graeca magicae. Leipzig u.a.*

Philo, Flac / Philo, In Flaccum: Cohn, Leopold / Paul Wendland (1915): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Vol. 6. Berlin.*

Philo, SpecLeg / Philo, De specialibus legibus: Cohn, Leopold / Paul Wendland (1906): *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Vol. 5. Berlin.*

Pindar: Sandys, John (1915): *The Odes of Pindar including the Principal Fragments. With an Introduction and an English translation. London/New York.*

Plato, Cratylus: Plato (1926): *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias. Translated by Harold North Fowler. Cambridge.*

Plautus, Casina: Plautus (1917): *Plautus. With an English translation by Paul Nixon. In Five Volumes, Vol. II: Casina, The Casket Comedy, Curculio, Epidicus, The Two Menaechmuses. London.*

Plutarch, Demetrius: Perrin, Bernadotte (1920): *Plutarch's Lives. With an English Translation. In eleven Volumes, Vol. IX: Demetrius and Antony, Pyrrhus and Caius Marius. London/New York.*

Plutarch, Moralia: Plutarch (1957-1969): *Plutarch's Moralia. With an English translation by Frank Cole Babbitt. In fifteen Volumes. Cambridge/London.*

Ps.-Dionysius: s. Menander Rhetor.

Sappho: Treu, Max (²1955): *Sappho: Lieder. Griechisch und Deutsch. München.*

Seneca, Medea: Miller, Frank J. (1917): Seneca's Tragedies. With an English translation. In two Volumes, Vol. I: Hercules Furens, Troades, Medea, Hippolytus, Oedipus. London/New York.

SM: Daniel, Robert W. / Franco Maltomini (1990): Supplementum Magicum, Vol. I. Opladen.

Sophokles, Antigone: Sophokles (1912): Sophocles. With an English translation by F. Storr. In two Volumes, Vol. I: Oedipus the King, Oediopus at Colonus, Antigone. London/New York.

Stattius, Epithalamion in Stellam et Violentillam: Statius (1928): Statius. With an English translation by J. H. Mozley. In two Volumes, Vol. I: Silvae, Thebaid I-IV. London/New York.

Theokrit: Theokrit (1999): Gedichte. Griechisch – deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Bernd Effe. Darmstadt.

Theophrast, De Odoribus: Theophrastus (1916): Enquiry into Plants and Minor Works on Odours and Weather Signs. With an English Translation by Sir Arthur Hort. In Two Volumes, Vol. II. London.

Venantius Fortunatus, De domno Sigiberetho rege et Brunichilde regina: George, Judith (1995): Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems. Liverpool.

Xenophon, Ephesiaka: Mitscherlich, Christ. Guil. (1792): Scriptorum erotici Graeci, Vol. III: Longum et Xenophontem Ephesium continens. Zweibrücken.

Xenophon, Kyn / Xenophon, Kynegetikos: Philips, Arthur A. (1999): Xenophon. On Hunting. Warminster.

2. Sekundärliteratur

Alexander, Philip S. (2003): The Targum of Canticles. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes. Collegeville.

Anderson, Cheryl B. (2018): A Womanist Reading of the Song of Songs in the Age of AIDS, in: Athaya Brenner-Idan u.a. (Hgg.): The Five Scrolls. London u.a. S. 89-102.

Assis, Elie (2009): Flashes of Fire. A Literary analysis of the Song of Songs. New York.

Badnall, Toni P. (2009): The wedding song in Greek literature and culture. PhD thesis. uvö. Online unter: <http://eprints.nottingham.ac.uk/12089/1/531919.pdf> (20.08.2018).

Barbiero, Gianni (2002): Die Liebe der Töchter Jerusalems. Hld 3,10b MT im Kontext von 3,6-11, in: Ders.: Studien zu alttestamentlichen Texten. Stuttgart.

Barbiero, Gianni (2011): Song of Songs. A Close Reading. Leiden/Boston.

Barr, James (1968): Comparative Philology and the text of the Old Testament. Oxford.

Barton, Sara G. (2018): A Biblical Example of a Sexually Healthy Woman for a World Where Unhealthy Sexuality Makes Headlines, in: Priscilla Papers 32/1. S. 10-14.

Belton, Howard (2015): A History of the World in Five Menues. Bloomington.

ben Yehuda, E. (1917): Three Notes in Hebrew Lexicography, in: JAOS 37. S. 324-7.

Bénédictine, Georges (1921-22): Un Thème nouveau de la décoration murale des tombes néo-mémphites: La cueillette du lis et le „lirinon“. À propos d'un bas-relief et d'un fragment de bas-relief au Musée du Louvre, in: Monuments et mémoires XXV. S. 1-28.

- Bergant, Dianne (2001): *The Song of Songs*. Colledgeville.
- Bernat, David (2004): *Biblical Waşfs Beyond Song of Songs*, in: *JSOT* 28/3. S. 327-49.
- Biesterfeld, Hans / Dimitri Gutas (1984): *The Malady of Love*, in: *JAOS* 104/1. S. 21-5.
- Bloch, Ariel / Chana Bloch (1995): *The Song of Songs. A New Translation with an Introduction and Commentary*. Berkeley u.a.
- Blundell, Sue (1995): *Women in Ancient Greece*. London.
- Borchardt, Ludwig (1897): *Die aegyptische Pflanzensäule. Ein Kapitel zur Geschichte des Pflanzenornaments*. Berlin.
- Bosshard-Nepustil, Erich (1996): *Zu Struktur und Sachprofil des Hohenliedes*, in: *BN* 81. S. 45-71.
- Brehm, Alfred E. (1883): *Brehms Thierleben. Allgemeine Kunde des Thierreichs I*. Leipzig.
- Brenner, Athalya (1983): *Colour Terms in the Old Testament*. Sheffield.
- Brown, John P. (1969): *The Mediterranean Vocabulary of the Vine*, in: *VT* 19/2. S. 146-170.
- Bruston, C. (1891): *La Sulammite. Mélodrame en cinq actes et en vers. Traduit de l'Hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques*. Paris.
- Buchheit, Vinzenz (1960): *Feigensymbolik im antiken Epigramm*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 103/3. S. 200-229.
- Bullock, C. Hassell (1988): *An Introduction to the Old Testament Poetic Books*. Chicago
- Burton, Joan B. (2005): *Themes of Female Desire and Self-Assertion in the Song of Songs and Hellenistic Poetry*, in: Anselm C. Hagedorn (Hg.): *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung*. Berlin/New York. S. 180-204.
- Buzy, Denis (1950): *Le Cantique des Cantiques*. Paris.
- Byl, Sheila Ann (2012): *The Essence and Use of Perfume in Ancient Egypt*. uvö. Online unter <https://goo.gl/rDA6MP> (17.08.2018)
- Campbell, Edward F. (1975): *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*. New York.
- Cannon, William W. (1913): *The Song of Songs. Edited as a Dramatic Poem. With Introduction, Revised Translation and Excurses*. Cambridge.
- Carr, G. Lloyd (1993): *Song of Songs*, in: Leland Ryken/Tremper Longman III (Hgg.): *A Complete Literary Guide to the Bible*. Grand Rapids.
- Carr, David (2000): *Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and its Interpretation*, in: *JBL* 119/2. S. 233-48.
- Chaney, M.L. (1982): *„You Shall Not Covet Your Neighbor’s House“*, in: *Pacific Theological Review* 15. S. 3-13.
- Cohen, A. (1924): *Studies in Hebrew Lexicography*, in: *AJSL* 40/3. S. 153-85.
- Contiades-Tsitsoni, Eleni (1990): *Hymenaios und Epithalamion. Das Hochzeitslied in der frühgriechischen Lyrik*. Stuttgart.

- Cooper, Jerrold S. (1972): *New Cuneiform Parallels to the Song of Songs*, in: *JBL* 90/2. S. 157-62.
- Couto-Ferreira, Erica (2010): *It is the same for a Man and a Woman. Melancholy and Lovesickness in ancient Mesopotamia*, in: *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei* 3. S. 21-39.
- Couvenhes, Jean-Christophe (2011): *Péripoloi, kryptoi et hypaithroi de la cité athénienne*, in: Ders. u.a. (Hgg.): *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen*. Bordeaux. S. 295-306.
- Crohns, Hjalmar (1905): *Zur Geschichte der Liebe als „Krankheit“*, in: *Archiv für Kultur-Geschichte* 3. S. 66-86.
- Dahood, Mitchell (1969): *Hebrew-Ugaritic Lexicography VII*, in: *Bib* 50/3. S. 337-56.
- Daland, William C. (²1888): *The Song of Songs. Translated from the Hebrew with Occasional Notes*. Leonardsville.
- Dietrich, Manfred / Otto Loretz (1978): *Ein ug. Fruchtbarkeitsritus (KTU 1.16 III 1-11)*, in: *UF* 10. S. 424f.
- Dietzfelbinger, Sebastian (1975): *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae*. Gütersloh.
- Dornseiff-Greifswald, Franz (1936): *Ägyptische Liebeslieder, Hoheslied, Sappho, Theokrit*, in: *ZDMG* 90. S. 589-601.
- Dorsey, David (1990): *Literary Structuring in the Song of Songs*, in: *JSOT* 46/1. S. 81-96.
- Doughtert, Carol (1993): *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*. New York/Oxford.
- Driver, Godfrey R. (1950): *Hebrew Notes on „Song of Songs“ and „Lamentations“*, in: Walter Baumgartner u.a. (Hgg.): *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*. Tübingen.
- Ehrlich, Arnold B. (1914): *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Band 7: Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik, Nachträge und Gesamtregister*. Leipzig.
- Eidelkind, Yakov (2012): *Intended Lexical Ambiguity in the Song of Songs*. *BuB* 6. S. 325-68.
- Elgvin, Torleif (2018): *The Literary Growth of the Song of Songs in the Hasmonean and Early Herodean Periods*. Leuven.
- Elliott, M. Timothea RSM (1989): *The Literary Unity of the Canticle*. Frankfurt a.M. u.a.
- Eschelbach, Michael A. (2004): *Song of Songs: Increasing Appreciation of and Restraint in Matters of Love*, in: *AUSS* 42/2. S. 305-24.
- Evans, Arthur (1901): *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations. With Illustration from Recent Cretan Finds*. London.
- Ewald, Georg H. A. (1826): *Das Hohelied Salomo's übersetzt. Mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*. Göttingen.
- Exum, J. Cheryl (1973): *A literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, in: *ZAW* 85/1. S. 47-79.
- Exum, J. Cheryl (2005): *Song of Songs. A Commentary*. Louisville/Kentucky.

- Exum, J. Cheryl (2016): Unity, Date, Authorship and the „Wisdom“ of the Song of Songs, in: George J. Brooke / Pierre van Hecke (Hgg.): *Goochem in Mokum, Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Amsterdam July 2012. Leiden. S. 53-68.
- Falkenstein, A. (1964): Sumerische religiöse Texte, in: *ZA* 56. S. 44-129.
- Favro, Diane / Christopher Johanson (2010): Funeral Processions in the Roman Forum, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 69/1. S. 12-37.
- Feeney, Denis (2013): Catullus 61: Epithalamium and Comparison, in: *The Cambridge Classical Journal* 59. S. 70-97.
- Fisch, Harold (1982): Ruth and the Structure of Covenant History, in: *VT* 32/4. S. 425-37.
- Fischer, Stefan (2010): *Das Hohelied Salomos zwischen Poesie und Erzählung. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*. Tübingen.
- Fokkelman, Jan P. (2001): *Reading Biblical Poetry. An Introductory Guide*. Louisville.
- Fox, Michael V. (1985): *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Wisconsin.
- Franklin, Norma (2011): From Megiddo to Tamassos and Back: Putting the „Proto-Ionic Capital“ in Its Place, in: Finkelstein, Israel / Nadav Na'aman: *The Fire Signals of Lachish. Studies in the Archaeology and History of Israel in the Late Bronze Age, Iron Age, and Persian Period in Honor of David Ussishkin*. Winona Lake.
- Friend, John L. (2009): *The Atheneian Ephebeia in the Lycurgan Period: 334/3-322/1 B.C.* Texas.
- Gallarte, Israel M. (2016): Sobre los límites de la estemática maasiana: Los Hechos Apócrifos de Tomás y su lengua original, in: *Creneida* 4. S. 27-36.
- Garbini, Giovanni (1992): *Cantico dei cantici*. Brescia.
- Gehring, René (2013): *The Biblical „One Flesh“ Theology of Marriage as Constituted in Genesis 2:4. An Exegetical Study of this Human-Divine Covenant Pattern, Its New Testament Echoes, and Its Reception History throughout Scripture Focusing on the Spiritual Impact of Sexuality*. Eugene.
- Gerleman, Gillis (1965): *Ruth. Das Hohelied*. Neukirchen-Vluyn.
- George, A. R. (2009): *Babylonian Literary Texts in the Schoyen Collection*. Bethesda.
- Gerhards, Meik (2008): „Deine Augen sind Tauben“. Zu einem Bild der Beschreibungslieder des Hohenliedes und ihrer Auffassung von Schönheit, in: *ThZ* 64/1. S. 13-32.
- Gerhards, Meik (2010): *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*. Leipzig.
- Ginsburg, Christian D. (1857): *The Song of Songs. Translated from the Original Hebrew, with Commentary, Historical and Critical*. London.
- Giszcak, Mark (2015): Song of Songs 1,7 – What Kind of Wrapping, in: *RB* 122/1. S. 58-70.
- Goldin, Judah (1955): *The Fathers According to Rabbi Nathan*. New Haven.

- Good, Edwin, M. (1970): *Ezekiel's Ship: Some Extended Metaphors in the Old Testament*, in: Sem 1. S. 79-103.
- Goulder, Michael D. (1986): *The Song of Fourteen Songs*. Sheffield.
- Gordis, Robert (1949): *Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature*, in: HUCA 22. S. 157-219.
- Gordis, Robert (1974): *The Song of Songs and Lamentations. A Study, Modern Translation and Commentary*. New York.
- Graetz, Hinrich (1871): *Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied. Übersetzt und kritisch erläutert*. Wien.
- Griffith, R.D. (1989): *In Praise of the Bride: Sappho Fr. 105(A) L-P, Voigt*, in: Transactions of the American Philological Association 119. S. 55-61.
- Grober, S.F. (1984): *The Hospitable Lotus: A Cluster of Metaphors. An inquiry into the problem of textual unity in the Song of Songs*, in: Semitics 9. S. 86-112.
- Grossberg, Daniel (1981): *Canticles 3:10 in the Light of a Homeric Analogue and Biblical Poetics*, in: BTB 11/3. S. 74-76.
- Hagedorn, Anselm C. (2003): *Of Foxes and Vineyards: Greek Perspectives on the Song of Songs*, in: VT 53/3. S. 337-52.
- Hagedorn, Anselm C. (2005): *Jealousy and Desire at Night. Fragmentum Grenfellianum and Song of Songs*, in: Ders. (Hg.): *Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung*. Berlin/New York. S. 206-27.
- Hague, Rebecca H. (1983): *Ancient Greek Wedding Songs. The Tradition of Praise*, in: JFR 20/2-3. S. 131-43.
- Harrington, Daniel J. (1970): *The Original Language of Pseudo-Philo's „Liber Antiquitatum Biblicarum“*, in: HThR 63/4. S. 503-14.
- Hauge, Martin R.: *Canticles 1,2-4 and 8,13-14: Solomon, the Master, the Beggar*, in: Rannfrid I. Thelle u.a. (Hgg.): *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History*. Leiden. S. 281-92.
- Heeßel, Nils P. (2000): *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Münster.
- Heinevetter, Hans-Josef (1988): *„Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!“*. Das Hohelied als programmatische Komposition. Frankfurt a.M.
- Hirschberg, Harris H. (1961): *Some Additional Arabic Etymologies in Old Testament Lexicography*, in: VT 11/1. S. 373-85
- Hopf, Matthias (2016): *Liebesszenen. Eine literaturwissenschaftliche Studie zum Hohenlied als einem dramatisch-performativen Text*. Zürich.
- Hopf, Matthias (2017): *The Song of Songs as a Hebrew „Counterweight“ to Hellenistic Drama*, in: JAJ 8/2. S. 208-21.
- Horst, Friedrich (1935): *Die Formen des althebräischen Liebesliedes*, in: Rudi Paret (Hg): *Orientalistische Studien zum 60. Geburtstag von Enno Littmann*. Leiden. S. 43-54.
- Horstmann, Sabine (2004): *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur der Spätantike*. München/Leipzig.

- Hübner, Hans (1985): Wörterbuch zur Sapientia Salomonis. Mit dem Text der Göttinger Septuaginta (Joseph Ziegler). Göttingen.
- Hunter, Richard (2005): ‚Sweet Talk‘. Song of Songs and the Traditions of Greek Poetry, in: Anselm C. Hagedorn (Hg.): Perspectives on the Song of Songs – Perspektiven der Hoheliedauslegung. Berlin/New York. S. 228-44.
- Hyde, Walter W. (1924): Greek Analogies to the Song of Songs, in: W. Schoff (Hg.): The Song of Songs. A Symposium. Philadelphia. S. 31-42.
- Ilan, Tal (2006): Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status. Tübingen.
- Irwin, M. E. (1990): Odysseus‘ ‚Hyacinthine Hair‘ in Odyssee 6.231, in: Phoenix 44/3. S. 205-18.
- Jacobson, Howard (1996): A Commentary on Pseudo-Philo’s Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin Text and English Translation. Vol. 1. Leiden u.a.
- James, Elaine T. (2017): A City Who Surrenders: Song 8:8-10, in: VT 67/3. S. 448-57.
- Jensen, Bent (2016): Löwen in der Antike. Archäologische Zeugnisse zur Existenz des Löwen im antiken Griechenland. Hamburg.
- Jouon, Paul (1909): Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. Paris.
- Keel, Otmar (1984): Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes. Stuttgart.
- Kendirci, Recep (2012): Iron Age Aeolic Style Capitals in the Israel and Palestine Area. Uppsala.
- Kennett, R. H. (1933): Ancient Hebrew Social Life and Custom as Indicated in Law Narrative and Metaphor. London.
- King, Philip J. / Lawrence E. Stager (2001): Life in Biblical Israel. Louisville/London.
- Kletter, Raz / Irit Ziffer / Wolfgang Zwickel (2015): Yavneh II. The ‚Temple Hill‘ Repository Pit. Göttingen.
- Koren, Zvi C. (1999): Microscopic and Chromatographic Analyses of Decorative Band Colors on Nabatean ‘En Raḥel Textiles – Kermes and Shaded Bands, in: ‘Atiqot 38. S. 129-36.
- Koren, Zvi C. (2018): Dyeing with Sea Snails for the Production of *Tekhelet* and *Argaman* in Antiquity, in: O. Meiri u.a. (Hgg.): Out of the Blue. Exhibition Catalog. Jerusalem. S. 87-97.
- Korpel, Marjo C. A. (2003): Who Is Who? The Structure of Canticles 8:1-7, in: Ders. / Josef Oesch (Hgg.): Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature. Assen. S. 89-120.
- Kramer, Johannes (2011): κράβατος / grabatus, in: Ders.: Von der Papyrologie zur Romanistik. Berlin/New York. S. 241-51
- Krauss, Samuel (1899): Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II. Berlin.
- Krauss, Samuel (1911): Talmudische Archäologie II. Leipzig.
- Krinetzki, Leo (1971): ‚Retractationes‘ zu früheren Arbeiten über das Hohe Lied, in: Biblica 52/2. S. 176-189.

- Kruse, Heinz (1984): Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten, in: OCP 50. S. 291-330
- Lane, Eugene N. (1988): *παστός*, in: Glotta 6/1-2. S. 100-23
- Lanzillotta, Lautaro R. (2015): A Syriac Original for the Acts of Thomas? The Hypothesis of Syriac Priority Revisited, in: Ilaria Ramelli/Judith Perkins (Hgg.): Early Christian and Jewish Narrative. The Role of Religion in Shaping Narrative Forms. Tübingen. S. 105-33.
- Lessing, Johann G. (1777): *Eclogae Regis Salomonis*. Leipzig.
- Loretz, Oswald (1963): *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet*. Freiburg/Basel/Wien.
- Loretz, Oswald (1971): *Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes I*. Neukirchen-Vluyn.
- Löw, Immanuel (1924): *Die Flora der Juden II: Iridaceae – Papiionaceae*. Wien.
- Lucas, A. (1937): Notes on Myrrh and Stacte, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 23/1. S. 27-33.
- Luzarraga, Jesús (2005): *Cantar de los Cantares. Sendas del amor*. Estella.
- Marchetti, Christine (2018): A Review of Commentaries on The Song of Songs, in: *Priscilla Papers* 32/1. S. 21f.
- Marcovich, Miroslav (1975): A New Poem of Archilochus: P.Colon. inv. 7511, in: *GRBS* 16/1. S. 5-14.
- Mason, Casey (2006): *The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual*. uvö.. Online unter digitalcommons.macalester.edu/classics_honors/5/ (09.08.2017).
- Mathews, H. J. (1874): *Abraham Ibn Ezra's Commentary on the Canticles, after the First Recension*. Edited from two mss., with a translation. London.
- McCarter, Samuel (1980): *I Samuel. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York.
- Meek, Theophile J. (1956): *The Song of Songs: Introduction and Exegesis*, in: G. A. Buttrick u.a. (Hgg.): *The Interpreter's Bible V*. Nashville.
- Merkelbach, R. / M. L. West (1974): Ein Archilochos-Papyrus, in: *ZPE* 14. S. 97-113.
- Moldenke, Harold N. / Alma L. Moldenke (1952): *Plants of the Bible*. Massachusetts.
- Moreno Soldevila, Rosario (2011): *Diccionario de motivos amorios en la Literatura Latina (siglos III A.C. – II D.C.)*. Huelva.
- Morgan, Joan (2013): *The New Book of Apples*. London.
- Mörrike, Eduard / Friedrich Notter (1885): *Theokritos, Bion und Moschos. Deutsch im Versmaße der Urschrift*. Stuttgart.
- Müller, Hans-Peter (⁴1992): *Das Hohelied*. Göttingen.
- Müller, Hans-Peter (1998): Eine Parallele zur Weingartenmetapher des Hohenliedes aus der frühgriechischen Lyrik, in: Manfred Dietrich / Ingo Kottsieper (Hgg.): „Und Mose schrieb

- dieses Lied auf“. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS Oswald Loretz. Münster. S. 569-84.
- Müller, Hans-Peter (2001): Der Libanon in altorientalischen Quellen und im Hohenlied. Paradigma einer poetischen Topographie, in: ZDPV 117/2. S. 116-28.
- Murphy, Roland E. (1981): Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther (=FOTL 13). Grand Rapids.
- Musselman, Lytton J. (2012): A Dictionary of Bible Plants. Cambridge.
- Noegel, Scott B. / Gary A. Rendsburg (2009): Solomon's Vineyard. Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs. Atlanta.
- Oakley, John H. / Rebecca H. Sinos (1993): The Wedding in Ancient Athens. Wisconsin.
- Osbaldeston, T. A. / R. P. A. Wood (2000): Dioscorides. De Materia Medica. Being an Herbal with many other Medicinal Materials Written in Greek in the First Century of the Common Era. A New Indexed Version in Modern English. Johannesburg.
- Pachoumi, Eleni (2012): Eros As Disease, Torture And Punishment in Magical Literature, in: Symbolae Osloenses 86. S. 74-93.
- Paz, Sarit (2014): The Small finds, in: Raphael Greenberg (Hg.): Bet Yerah, the Early Bronze Age Mound II: Urban Structure and Material Culture 1933-1986 Excavations. Jerusalem.
- Peetz, Melanie (2015): Emotionen im Hohelied. Eine literaturwissenschaftliche Analyse hebräischer Liebeslyrik unter Berücksichtigung geistlich-allegorischer Auslegungsversuche. Freiburg/Basel/Wien.
- Phipps, William E. (1974): The Plight of the Song of Songs, in: JAAR 42/1. S. 82-100.
- Pope, Marvin H. (1970): A Mare in Pharaoh's Chariotry, in: BASOR 200. S. 56-61
- Pope, Marvin H. 1977: Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary. New York u.a.
- Popenoe, Paul (1922): The Pollination of the Date Palm, in: JAOS 42. S. 343-54
- Preisendanz, Karl (1931): Papyri Graeca Magicae. Die griechischen Zauberpapyri 2. Leipzig/Berlin.
- Premnath, D.N. (1988): Latifundialization and Isaiah 5.8-10, in: JSOT 40. S. 49-60.
- Puchstein, Otto (1907): Die ionische Säule als klassisches Bauglied orientalischer Herkunft. Ein Vortrag. Leipzig.
- Ravasi, Gianfranco (2004): Cantico dei Cantici ... come sigillo sul cuore. Milan.
- Rawlinson, George (1871): The Five Great Monarchies of the Ancient Eastern World; or, The History, Geography, and Antiquities of Chaldaea, Assyria, Babylon, Media, and Persia, Collected and Illustrated from Ancient and Modern Sources. London.
- Reese, David S. (2010): Shells from Sarepta (Lebanon) and East Mediterranean Purple-Dye Production, in: Mediterranean Archaeology and Archaeometry 10/1. S. 113-41.
- Reilly, Joan (1989): Many Brides: „Mistress and Maid“ on Athenian Lekthoi, in: Hesperia 58/4. S. 411-44.

- Renan, Ernest (³1884): *Le Cantique des Cantiques*. Traduit de l'Ébreu. Avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème. Paris.
- Rendsburg, Gary (1982): *Dual Personal Pronouns and Dual Verbs in Hebrew*, in: *JQR* 73/1. S. 38-58.
- Rießler, Paul (1928): *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Augsburg.
- Robert, A. (1958): *Le Cantique des Cantiques*. Paris.
- Rogland, Max (2013): *גל נעול* in *Canticles* 4,12, in: *ZAW* 125/4. S. 646-9.
- Rooker, Mark F. (2011): *The Book of the Song of Songs*, in: Eugene H. Merrill u.a. (Hgg.): *The World and the Word. An Introduction to the Old Testament*. Nashville. S. 547-554.
- Rosenmüller, Ernst K.F. (1830): *Scholia in Vetus Testamentum* 9/2: *Ecclesiasten et Canticum*. Leipzig.
- Rudolph, Wilhelm (1962): *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*. Gütersloh.
- Rundgren, Frithiof (1962): *אפריון* „Tragsessel, Säufte“, in: *ZAW* 74/1. S. 70-2.
- Samter, Ernst (1901): *Familienfeste der Griechen und Römer*. Berlin.
- Sasson, Jack M. (1987): *A Major Contribution to Song of Songs Scholarship*, in: *JAOS* 197/4. S. 733-9.
- Satlow, Michael L. (2001): *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton.
- Schmidt, Nathaniel (1911): *The Messages of the Poets. The Books of Job and Canticles and Some Minor Poems in the Old Testament, with Introductions, Metrical Translations, and Paraphrases*. New York.
- Schmitt, Armin (1986): *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar*. Würzburg.
- Schmitz, Barbara / Helmut Engel (2014): *Judit*. Freiburg i. Br.
- Schroer, Silvia (1994): *Lotus*, in: *NBL* 2. S. 670.
- Schwab, George M. (2002): *The Song of Songs' Cautionary Message Concerning Human Love*. New York.
- Seidl, Theodor (2002): „Mein Geliebter gehört mir und ich gehöre ihm“. Zu den sprachlichen Ausdrucksmitteln der Paarbeziehung in *Hld* 2,8-17 und 3,1-5, in: *BN* 114/115. S. 161-72.
- Seiple, Wm. G. (1903): *Theocritean Parallels to the Song of Songs*, in: *AJSL* 19/2. S. 108-15.
- Sequeira, Darrell M. (1980): *Comparison of the Diet of the Red Fox (Vulpes vulpes L., 1758) in Gelderland (Holland), Denmark and Finnish Lapland*, in: Erik Zimen (Hg.): *The Red Fox. Symposium on Behaviour and Ecology*. Den Haag. S. 35-51.
- Shiloh, Yigal (1979): *The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry*. Jerusalem.
- Sparks, Kenton (2008): *The Song of Songs: Wisdom for Young Jewish Women*, in: *CBQ* 70/2. S. 277-99.
- Speiser, E. A. (1964): *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*. New York.
- Staubli, Thomas (2016): *Love Poetry from the House of the Mother. Arguments for a Literal Understanding of Song of Songs and against Ist Neo-Allegorical Interpretation*, in: Annette

- Schellenberg / Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hgg.): *Interpreting the Song of Songs – Literal or Allegorical?* Leuven u.a. S. 79-101.
- Steigerwald, Gerhard (1986): *Die antike Purpurfärberei nach dem Bericht Plinius' des Älteren in seiner „Naturalis Historia“*, in: *Tradition* 42. S. 1-57.
- Steinberg, Julius (2006): *Die Ketuvim. Ihr Aufbau und ihre Botschaft (=BBB 152)*. Hamburg.
- Steinmann, Andrew E. (2013): *Gazelles, Does, and Flames: DeLimiting Love in Song of Songs*, in: *JESOT* 2/1. S. 25-39.
- Stickel, Johann G. (1888): *Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung. Mit Uebersetzung und Beigaben*. Berlin.
- Stuart, Anthony J / Adrian M. Lister (2011): *Extinction chronology of the cave lion Panthera spelaea*, in *Quaternary Science Reviews* 30. S. 2329-40.
- Suderman, W. Derek (2005): *Modest or Magnificent? Lotus versus Lily in Canticles*, in: *CBQ* 67/1. S. 42-58.
- Sukenik, Naama u.a. (2015): *Chemical analysis of Murex-dyed textiles from Wadi Murabba'at, Israel*, in: *Journal of Archaeological Science: Reports* 3. S. 565-70.
- Štrba, Blažej (2004): *שושנה of Canticle*, in: *Bib* 85/4. S. 475-502.
- Tawil, Hayim (2012): *Bathing in Milk (Songs 5:12): A New Look*, in: Abraham J. Berkovitz u.a. (Hgg.): *Lexical Studies in the Bible and Ancient Near Eastern Inscriptions. The Collected Essays of Hayim Tawil*. New York. S. 209-13.
- Tawil, Hayim (2012b): *Two Biblical Architectural Images in Light of Cuneiform Sources: A Lexicographical Note XI*, in: ebd. S. 123-47.
- Tengberg, Margareta (2012): *Fruit-Growing*, in: D. T. Potts (Hg.): *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East I*. Chichester.
- Thompson, Yaakov (1989): *The Commentary of Samuel ben Meir on the Song of Songs*. New York.
- Toohey, Peter (1992): *Love, Lovesickness and Melancholia*, in: *Illinois Classical Studies* 17. S. 265-86.
- Toohey, Peter (2004): *Melancholy, Love, and Time. Boundaries of the Self in Ancient Literature*. Michigan.
- Toorn, Karel (1995): *The Significance of the Veil in the Ancient Near East*, in: David P. Wright u.a. (Hgg.): *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honour of Jacob Milgrom*. Winona Lake. S. 327-39.
- Toynbee, J. M. C. (1971): *Death and Burial in the Roman World*. Baltimore/London.
- Treat, Jay C. (1996): *Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek „Song of Songs“ and Its Earliest Manuscript Witnesses*. <http://repository.upenn.edu/edissertations/1179> (20.08.2018).
- Ulloa, Pablo U. (2018): *El Cantar de los Cantares. Una propuesta de lectura estructural. The Song of Songs. A proposal the structural reading [sic]*, in: *Alpha* 46. S. 263-76.
- van de Sande, Axel (2012): *Le souffle du jour et la fuite des ombres en Ct 2:17: matin ou soir?*, in: *VT* 62/2. S. 276-83.

- van Leeuwen, N. D. (1923): „De mishandeling der vrouw in Hooglied 5:7, in GThT 23/3-4. S. 201-3.
- Vogel, Georg I. L. (1775): Hugonis Grotii Annotationes in Vetus Testamentum emendatius edidit, et brevibus complurium locorum dilucidationibus auxit I. Halle.
- Vogelstein, Hermann (1894): Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnah. Teil I: Der Getreidebau. Breslau.
- Walsh, Carey E. (2000): Exquisite Desire. Religion, the Erotic, and the Song of Songs. Minneapolis.
- Walsh, Carey E. (2018): The Wisdom of Desire in the Song of Songs, in: Donn F. Morgan (Hg.): The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible. Oxford. S. 261-75.
- Walter, Nikolaus (1976): Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (=JSHRZ I/2). Gütersloh.
- Wamser, Ludwig (1976): Wagenräber der Hallstattzeit in Franken, in: Frankenland. Zeitschrift für Fränkische Landeskunde und Kulturpflege N.F. 33. S. 225-58.
- Weippert, Manfred (1978): Ein neuer Kommentar zu Ruth, in: Bib 59/2. S. 268-73.
- Weems, Renita J. (1997): The Song of Songs. Introduction, Commentary, and Reflection, in: Leander Keck (Hg.): The New Interpreter's Bible V. Nashville.
- Wheeler, Arthur L. (1930): Traditions in the Epithalamium, in: The American Journal of Philology 51/3. S. 205-23.
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von (³1901): Griechische Tragoedien. Erster Band. Berlin.
- Wilke, Carsten (2017): Farewell to Shulamit. Spatial and Social Diversity in the Song of Songs. Berlin/Boston.
- Williamson, Robert Jr. (2017): The Forgotten Books of the Bible. Recovering the Five Scrolls for Today. Minneapolis.
- Winkler, John J. (1990): The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece. New York/London.
- Zakovitch, Yair (2004): Das Hohelied. Freiburg/Basel/Wien.
- Ziderman, I. Irving (2008): The Biblical Dye *Tekhelet* and its Use in Jewish Textiles, in: Dyes in History and Archaeology 21. S. 36-44.
- Zöckler, Otto (1868): Das Hohelied und der Prediger. Theologisch-homiletisch bearbeitet. Bielefeld/Leipzig.
- Zolli, I. (1940): In Margine al Cantico die Cantici, in: Biblica 21/3. S. 273-82.

Eigenständigkeitserklärung:

Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken (dazu zählen auch Internetquellen) entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht.