

Ein letztes Kapitel reflektiert über moderne Übersetzungstheorien und zeitgenössische Bibelübersetzungen. Der Hauptherausgeber schließt mit einem kurzen „Epilegomenon“.

Was hier noch ergänzt werden könnte, wäre ein Kapitel zum Beitrag der Informatik zur Bibelauslegung: elektronische Bereitstellung von Textausgaben, komplexe Methoden des Textretrieval (Suchen), Datenbanken mit morphologischen Tags sowie ein Überblick über moderne Produkte von Bibelssoftware. Auf Grund der Schnellebigkeit des Mediums müsste so etwas jedoch inzwischen online publiziert werden (siehe zum Beispiel <http://bibelsoftware.theologie.uni-mainz.de>).

Die fünf Teilbände von „HBOT“ sind eine spannende Exegese-geschichte, zugleich eine Fundgrube für hermeneutische Entwicklungen im Umgang mit Texten, insbesondere „heiligen Texten“, ein Abbild der von Judentum und Christentum geprägten Geistesgeschichte, eine Kurzinformation zu mannigfaltigen Wegen, Methoden, Ansätzen, Zugängen zur Auslegung der Bibel, ein Ausgangspunkt für zahlreiche weitere Studien (auf der Basis der umfangreichen Literaturlisten) – und vieles mehr. „HBOT“ sollte allen, die in der Bibelwissenschaft tätig sind, bekannt und zugänglich sein: Die Geschichte der Bibelauslegung schärft den Blick dafür, dass Gott sich nicht nur in menschlicher Sprache den Menschen offenbart hat, sondern sein Wort auch menschlicher Interpretation anvertraut hat (s. M. Sæbø in seinem „Epilegomenon“, Band III/2, S. 705). Ohne diese Auslegung geht es nicht – und so sollte man nicht nur wissen, was man da tut, wenn man auslegt, sondern auch, was sich darin bisher schon getan hat.

TH. HIEKE

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, *Das Hohelied der Liebe*. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 173 S., ISBN 978-3-451-31238-0.

Der Kommentar „Das Hohelied der Liebe“ geht zurück auf Auslegungen, die in der Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart“ (51/2012–18/2014) veröffentlicht wurden. In der Buchfassung werden die Auslegungen in der Reihenfolge, in der sie zuvor erschienen sind, leicht überarbeitet dargeboten. Damit ist aus losen Auslegungen ein umfassenderer, zusammenhängender Kommentar entstanden.

Inhaltlich ist der Kommentar in die schon von Johann Gottfried Herder (1778) initiierte, in der modernen Exegese von Othmar Keel (1986) aufgegriffene und nun seit wenigen Jahren neu entfachte Diskussion einzuordnen, ob das Hohelied wörtlich oder allegorisch zu verstehen sei. Der Autor, Ludger Schwienhorst-Schönberger (= Sch.), greift die These von Meik Gerhards (2010) auf, dass das Hohelied ursprünglich als Allegorie konzipiert worden sei, also als ein Lied, das die Liebe zwischen Gott und Israel besinge. Nach dieser These wurde die allegorische Deutung nicht im Nachhinein von Rabbinen und Kirchenvätern an das Hohelied herangetragen, sondern die Letztfassung des Hoheliedes selbst intendiert ein allegorisches Verständnis.

Sch. erörtert folgende Fragen: Ist das Hohelied ein Gedicht, das in seiner ursprünglichen Bedeutung von der erotisch-sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau handelt? Oder ist es ein Gedicht, das von Anfang an in erotisch-gefärbten Bildern von der Liebe zwischen Gott und Israel erzählt? (22)

Der Kommentar diskutiert diese Fragen wenig offen und abwägend. Vielmehr scheint Sch. nachweisen zu wollen, dass das Hohelied als Teil der Heiligen Schrift allegorisch ausgelegt werden sollte. Dabei wird der Text des Hoheliedes einer Untersuchung unterzogen, in der das Augenmerk auf den intertextuellen Vernetzungen des Hoheliedes zum gesamten (christlichen) Kanon liegt. Sch. zeigt auf, dass es zahlreiche sprachliche und motivische Parallelen zu anderen Bibelstellen gibt, die von Gott und Israel handeln bzw. die in einem eindeutig religiösen Kontext stehen. Diese religiösen Kontexte überträgt Sch. auf das Hohelied: Vor dem Hintergrund der ganzen Schrift deutet Sch. die Handlung des Hoheliedes als Teil der Geschichte Israels mit seinem Gott. Sch. weist zum Beispiel darauf hin, dass die mehrmalige Rede der Liebenden vom Suchen und (Nicht-)Finden des Geliebten im Hohelied auch gängiges Motiv in der Bibel sei, welches das Verlangen Israels nach Gott ausdrücke (95 f.). Die Aufforderung an die Geliebte in Hld 1,8, *herauszuziehen* und ihre Lämmer zu weiden, spiele auf den *Auszug* Israels aus Ägypten an (48 f.). Das Kommen des Geliebten, wie es in Hld 2,8 beschrieben wird, erinnere aufgrund sprachlicher Bezüge („Berg“, „Hügel“, „Stimme“, „Kommen“) an das Kommen JHWHs in Jes

40,3-9 (48). Aufgrund solcher sprachlicher und motivischer Bezüge zu anderen Bibelstellen überträgt Sch. die weibliche Stimme auf Israel und die männliche Stimme auf Gott. Die vielen sprachlichen Bezüge zu anderen Texten – insbesondere zu den Propheten, die die Beziehung Gottes zu Israel im Bild der Ehe beschreiben – sprächen dafür, dass das Hohelied von Anfang an die Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel im Blick habe (168). Das Hohelied beschreibe die Liebe zwischen Gott und Mensch nach dem Modell einer menschlichen Liebesbeziehung. Diese Deutung der Gottesliebe habe das Hohelied bereits in den prophetischen Schriften des Alten Testaments vorgefunden. (167 f.)

Sch. gelingt es, die hohe intertextuelle Vernetzung des Hoheliedes innerhalb biblischer Schriften aufzuzeigen. Mit Hilfe der allegorischen Deutung, die sich durch die Betrachtung des Hoheliedes als Teil des Kanons ergibt, gelangt Sch. zu innovativen Erkenntnissen, die das Gottes- und Menschenbild in ein neues Licht setzen: Gott, der im Hohelied mit der männlichen Stimme gleichzusetzen sei, werde vermenschlicht. Umgekehrt werde das Volk Israel (und stellvertretend für Israel die ganze Menschheit) als Partnerin JHWHs gewissermaßen vergöttlicht. Das Hohelied handele von „einer wahrhaft menschlich-göttlichen Begegnung“ (169).

Viele Ausführungen im Kommentar wie beispielsweise die Deutung des Geliebten als Gott sind nachvollziehbar, denn dieser wird im Hohelied durch die in der Bibel für Gott typischen Metaphern „König“ und „Hirte“ vorgestellt (47). Daher liegt eine Assoziation mit Gott aus der Perspektive einer bibelkundigen Leserschaft nicht fern. Sch. zeigt auf, dass es viele Wendungen und Formulierungen im Hohelied gibt, die zu dessen allegorischem Verständnis einladen: Zum Beispiel schwinge in der Anrede des Geliebten als desjenigen, „den meine Seele liebt“, das Gebot der Gottesliebe in Dtn 6,4 mit (47 f.). Der Jubel über den Geliebten in Hld 1,4 „wir wollen jubeln und uns freuen an Dir“ lasse an die Freude über die Rettung JHWHs in Ps 118,24 denken (38 f.).

Durch die Kombination mehrerer Bibelstellen gelingt es Sch. auch, diejenigen Textstellen allegorisch zu erklären, die auf den ersten Blick kein allegorisches Verständnis zuzulassen scheinen: Zum Beispiel deutet Sch. mit Hilfe von Ps 72 und Ps 45 den König Salomo in Hld 3,11 als gottköniglichen Bräutigam (104–109). Durch die Verknüpfung mit Gen 11,27–32 und Gen 27–36 gelingt es Sch., die Brüder der weiblichen Figur als Bild für Babylonier oder Edomiter auszuweisen (45). Vor dem Hintergrund biblischer Texte, die von Jerusalem als Mutter der Kinder Israels sprechen (vgl. Bar 4,5–5,9), interpretiert Sch. sowohl die Mutter der weiblichen als auch die Mutter der männlichen Stimme im Hohelied als Bild für das personifizierte Gottesvolk (150 f.).

Aus einer leserorientierten Perspektive und vor dem Hintergrund des Kanons ist die allegorische Deutung, die der Kommentar vornimmt, in der Regel recht gut nachvollziehbar, auch wenn an einigen Stellen die allegorische Deutung ein hohes Maß an Interpretationsbereitschaft einfordert: Die Deutung Salomos als gottköniglicher Bräutigam und die Deutung seiner Mutter als personifiziertes Gottesvolk zum Beispiel erschließt sich aus der Bibel nur indirekt durch die Kombination mehrerer Bibelstellen. Die Gedankenkette von Salomo über den Friedenskönig (vgl. Ps 72) hin zum gottköniglichen Bräutigam (vgl. Ps 45), der als Messias aus dem Volk Israel hervorgeht (vgl. Jes 7,14), wie sie Sch. in seinem Kommentar vorlegt, ist lang. Das schwächste Glied in dieser Kette ist dabei, dass „Salomo“ in den Kombinationstexten lediglich in der Überschrift von Ps 72 vorkommt. Die Assoziationsreihe „Salomo“ – „Friedenskönig“ – „Messias“ – gottköniglicher Bräutigam“ ist daher nicht zwingend.

An diesem Beispiel wird deutlich: Sch.s These, dass die allegorische Deutung des Hoheliedes, wie sie sich aus dem Zusammenhang des Kanons und aus leserorientierter Perspektive ergibt, von einem Verfasser des Hoheliedes intendiert sei, ist fragwürdig. Der hohe Aufwand, der an einigen Stellen für eine allegorische Deutung betrieben werden muss, spricht vielmehr gerade nicht dafür, dass das Hohelied von Anfang an als Lied konzipiert wurde, das die Liebe zwischen Gott und Israel besingt. Zumindest liegt nicht nahe anzunehmen, dass ein Verfasser ein allegorisches Verständnis für den gesamten Text des Hoheliedes intendiert hat. Hinzu kommt: Es ist überhaupt fraglich, ob die Bezüge, die Sch. zu anderen Bibelstellen aufdeckt, Rückschlüsse auf die Intention eines Verfassers des Hoheliedes zulassen, da sie nicht so markant sind, dass sie eine traditionsgeschichtliche oder gar literarische Abhängigkeit zweifelsfrei beweisen könnten. Des Weiteren: Selbst

wenn die Bezüge so deutlich wären, dass eine Abhängigkeit behauptet werden könnte, dann bliebe immer noch die Frage offen, ob das Hohelied auf die Propheten anspielt oder umgekehrt die Propheten auf das Hohelied (bzw. auf eine Vorform des Hoheliedes). Dazu ist kritisch festzuhalten, dass zwischen der Prophetenliteratur und dem Hohelied eine gewisse Asymmetrie vorliegt: Um im Bild der Ehe die Beziehung Gottes mit Israel verständlich zu machen, braucht die Prophetenliteratur Liebeslieder o. Ä. als Bildspender. Demgegenüber kommt das Hohelied auch ohne prophetische Literatur aus (T. Staubli). Der Text des Hoheliedes selbst gibt keine Veranlassung dazu, anzunehmen, dass das Hohelied – wie Sch. meint – die Prophetenliteratur voraussetze.

Unabhängig davon bleibt festzuhalten: Aus leserorientierter Perspektive und vor dem Hintergrund des Kanons ergeben sich aus dem Hohelied tiefgehende theologische Einsichten. Der Kommentar zeigt eindrücklich auf, dass das Hohelied als Teil der Heiligen Schrift ein hohes Maß an religiösem Sinnpotenzial in sich birgt. M. PEETZ

Oz, AMOS, *Judas*. Roman. Aus dem Hebräischen von *Mirjam Pressler*. Berlin: Suhrkamp 2015. 335 S., ISBN 978–3–518–42479–7.

Der Originaltitel des unter anderem doppelt preisgekrönten Romans (Preis der Leipziger Buchmesse für den Autor und die Übersetzung/Übersetzerin) lautet *Habesorab al pi Jebuda – Evangelium nach Judas*. („Judas-Evangelium“ ist Titel einer gnostischen Schrift aus dem 2. Jhdt., von der 1976 eine koptische Übersetzung entdeckt wurde und nach dramatischen Ereignissen 2006 publiziert werden konnte, mit entsprechenden Übersetzungen, auch ins Deutsche.) Sein Motto bilden drei Verszeilen Nathan Altermans (*Der Verräter*): „Am Rand des Feldes läuft der Verräter / Nicht der Lebende, sondern der Tote / Warf auf ihn den Stein.“ Verrat wurde Oz schon in der Kindheit vorgeworfen, weil er sich mit einem englischen Besatzungssoldaten angefreundet hatte. Erst recht später, seit er als Mitbegründer der Friedensbewegung „Peace Now“ die Zwei-Staaten-Lösung bevorzugt und sich für Kompromisse zwischen Israelis und Palästinensern einsetzt. „Manchmal ist der Verräter auch einfach jemand, der den Mut hat, sich zu verändern – in den Augen derer, die sich nicht verändern wollen, die Angst davor haben, die Veränderung hassen.“

Die Hauptfigur, der 25jährige Schmuël Asch, Atheist wie Oz, studiert in Jerusalem und sitzt an einer Magisterarbeit über „Jesus in den Augen der Juden“, 14). Im Dezember 1959 bricht er sein Studium ab. Die Eltern in Tel Aviv können ihn nicht mehr finanzieren, sein sozialistischer Arbeitskreis zerfällt, und seine Freundin verlässt ihn, um einen Hydrologen („Regensammler“) zu heiraten. Am Ende wird er (wie seinerzeit Oz schon mit 15) der Stadt den Rücken kehren, zur Arbeit in einem Wüstenkibbuz.

Auf eine Anzeige hin nimmt er einen Job in einem wie verwunschen düsteren Haus an: als Betreuer und abendlich-nächtlicher Gesprächspartner eines greisen Intellektuellen: Gerschom Wald. Erst nach und nach tun sich die Rätsel des Hauses auf (über die er sich zu schweigen verpflichtet hat). Walds Sohn Micha (Mathematikprofessor) hat 1948, begeistert vom Zionismus des Vaters, ein Jahr nach der Hochzeit sein Ausmusterungsdokument gefälscht, um am Befreiungskrieg teilzunehmen, und ist brutalst zu Tode gekommen. In seine Witwe Atalja, Herrin des Hauses, eine geheimnisvoll-schöne Mittvierzigerin, nach Veilchen duftend, verliebt Schmuël sich brennend, ungeachtet erster Warnungen (ihrer selbst wie Walds), auch unter Verweis auf seine drei/vier Vorgänger. Ihr Vater Schealtiel Abrabanel, ursprünglich Mitglied der Leitung der Jewish Agency und der Zionistischen Weltorganisation, hatte im Lauf der Jahre immer heftiger gegen Ben Gurion opponiert und für eine Aussöhnung im arabisch-israelischen Konflikt optiert, von seinen Landsleuten als „Verräter“ gebrandmarkt, aus den Gremien gedrängt und zuletzt gänzlich isoliert. Nachdem Michas Ende auch die häuslichen Diskussionen beendet hatte, hatte er im Schweigen der nächsten zwei Jahre zunächst noch für sich gelesen und geschrieben; aber irgendwann hat er restlos alles vernichtet, nicht im Feuer, sondern Fetzen und Schnippel „in der Toilette runtergespült“ (268), immer verlorener, von der Tochter gepflegt bis zu seinem plötzlichen Herztod.

Zunächst hält Atalja Schmuël entschieden auf Distanz, auch bei nächtlichen Ausflügen in die Stadt; aber schließlich gewährt sie ihm doch Erfüllung. Damit aber – inzwischen wird Wald bedrohlich krank und Schmuël umsorgt ihn hingebungsvoll („eine heilende