

Jüdische Hoheliedexegese seit dem Beginn der Aufklärung*

Peter Kuhn

Benediktbeuern

1. Die traditionellen Auslegungen des Hohenlieds (HL)

Das kleine biblische Buch mit dem Titel *šir ha-širim lišeh lomo*, das uns auf den ersten Blick als Sammlung rein profaner Liebeslieder erscheint, ist, vermutlich im 1. Jahrhundert n. Chr., in den jüdisch-hebräischen Kanon, von der angeblichen Verfasserschaft des Königs Salomo einmal abgesehen, mit Sicherheit deswegen aufgenommen worden, weil es in der rabbinischen Welt *allegorisch* gedeutet wurde. Das heißt daß die beiden Hauptpersonen des Mädchens und des Geliebten bzw. Salomons auf Gott und auf Israel hin interpretiert wurden, die Hauptgeschehnisse ihrer Liebesbeziehung aber auf die Geschichte der gegenseitigen Beziehungen von Gott und Volk, wobei ein Vers bzw. eine Passage des HL in einer Vielzahl von Bedeutungen auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Israels in all ihren Phasen hin bezogen wurde. Diese geschichtliche Allegorese des Buches fand ihren Niederschlag in zahlreichen über das rabbinische Schrifttum hin verstreuten Stellen, dann aber auch in zusammenhängenden Midraschwerken, die das HL vollständig und durchgehend auslegen und von denen uns drei erhalten sind. Auch die aramäische Paraphrase des Textes, das Targum, ist seiner Form und seinem Inhalt nach ein solcher fortlaufender Midrasch, freilich ganz eigenen Charakters. Über die Schriftkommentare so bedeutender mittelalter-

licher Exegeten wie eines Saadja (fraglich), eines Raschi, eines Ibn Esra und eines Josef b. Jizchaq Qimchi läuft die Linie der geschichtlichen Allegorese des HL im Judentum bis zur Gegenwart; als Vertreter dieser traditionellen Auslegung sei nur André Chouraqui¹ genannt.

Neben die geschichtliche Allegorese tritt seit dem Hochmittelalter—nicht früher, wie man oft gemeint hat—die theosophische Auslegung des HL in der Kabbala: Zuerst werden einzelne Stellen des *šir ha-širim* im Buch Bahir auf die Sefirot, die innergöttlichen Potenzen, gedeutet; das setzt sich dann in Kommentarwerken so berühmter Autoren wie des Esra v. Gerona, des Abraham Abulafia (?) oder des Josef Gikatilla fort und findet seinen Höhepunkt im Sohar, dem Hauptwerk der mittelalterlichen jüdischen Mystik; eine letzte Blüte erlebt diese Deutung des HL in der Mystik von Zefat (Safed) im 16. Jahrhundert; über den Chasidismus reicht sie bis in die Gegenwart hinein.

Neben die geschichtliche und die theosophische Allegorese des HL tritt im MA dessen philosophisch-allegorische Auslegung, die sich in dem Maße entwickelt, in dem griechische, vor allem aristotelische Philosophie für das jüdische Denken bestimmend wird. Die Grundbewegung der Liebe im HL wird hier auf die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt gedeutet. Die bedeutendsten

Kommentare dieser Art zum HL, die neben der philosophischen Deutung oft auch die geschichtliche und die theosophische berücksichtigen, sind die des Josef ibn Akin, des Mosche b. Schemuel ibn Tibbon, des Jizchaq b. Schelomo ibn Sahula, des Immanuel b. Schelomo aus Rom, des Levi b. Gerson und des Abraham b. Jizchaq ha-Levi. Der Kommentar des Jochanan b. Jizchaq Alemano, d. h. des Lehrers des Pico della Mirandola, aus dem 15. Jahrhundert nimmt eine Sonderstellung ein, da er von einem Platonismus geprägt ist, der die Liebe zwischen Gott und Mensch im Sinne gegenseitiger Anziehung in den Mittelpunkt rückt und so möglicherweise auf die bekannten "Dialoghi di amore" des Jehuda b. Jizchaq Abrabanel ("Leone Ebreo") eingewirkt hat, die aus dem spezifisch jüdischen und mittelalterlichen Raum in den allgemeinen Renaissance-Platonismus hinüberführen.

Es war nötig, die drei traditionellen Strömungen der jüdischen Hohelied-Allegorese, die geschichtliche, die theosophisch-mystische und die philosophische hier zu Anfang in einer gewissen Breite aufzuzeigen, da nur so die Bedeutung des Wandels, der sich nach fast zwei Jahrtausenden im Verständnis des HL innerhalb des Judentums vollzog, voll ermessen werden kann. Dieses neue Verständnis des biblischen HL im Judentum, das sich im deutschen Kulturraum entwickelte, soll, an einigen aus einer Fülle von Auslegern und Übersetzern ausgewählten hervorragenden Vertretern exemplifiziert, den Gegenstand der folgenden Ausführungen bilden.

2. Die Mendelssohn-Bibel: Die Aufklärung

Der Umsturz in der Hoheliedauffassung des Judentums vollzog sich im Gefolge—in der Abhängigkeit, wäre vielleicht zuviel gesagt—eines Neuverständnisses des biblischen Buches im Raum des protestantischen Christentums, das sich im 18. Jahrhundert durchsetzte und vor allem durch die Schriften des Engländers Robert Lowth (*De sacra poesi Hebraeorum*, 1753) und

die der Deutschen J.F. Jacobi und J.G. Herder ("Salomos's Lieder der Liebe", 1778) markiert wird. Diese Autoren brechen mit der Tradition der allegorischen Auslegung des HL in der Kirche, wie sie, in etwa parallel zu der des Judentums, eineinhalb Jahrtausende gedauert hatte, in radikaler Weise: Das Buch wird als ein weltliches Liebeslied und als nichts sonst verstanden. Doch werden, anders als etwa in den früheren HL-Erklärungen eines Sebastiano Castellio (1547), eines Hugo Grotius (1664), und eines J.D. Michaelis (1758), die das biblische Buch ebenfalls rein profan verstanden, es aber eben deswegen z. T. stark abgewertet hatten, nun bei Lowth, Jacobi und Herder, welch letzterem sich Goethe anschloß, die "rein menschlichen" und vor allem die ästhetischen Qualitäten der biblischen Dichtung voll, ja z. T. überschwänglich gewürdigt, im Hochgefühl eines Neuverständnisses, das die Vorzeit nicht kannte.

Das erste gedruckte Zeugnis einer rein profanen Auffassung des Hohenliedes im Judentum liegt uns in dem Vorwort zu der nachgelassenen deutschen Übersetzung des Buches von Moses Mendelssohn vor, die 1788 erschien.² Diese kurze "Einleitung" (*mabo*) stammt aus der Feder zweier Träger jüdisch-deutscher Aufklärung (*maškilim*), Joel Brill Loewe und Aaron Halle (Wolfson)³. Von ihnen gehörte zumindest der erste über eine längere Zeit hinweg zum berliner Mendelssohnkreis. *Inwieweit* von einer Einwirkung der zeitgenössischen protestantischen Theologie auf Loewe, Wolfson und auf Mendelssohn selbst beim Verständnis des HL gesprochen werden kann, ist im einzelnen schwer aufzuweisen; *daß* jedoch von einer solchen Einwirkung auszugehen ist, ist sehr wahrscheinlich. Interessant ist nun das Vorgehen unserer beider Autoren, da sie in ihrem Vorwort—vermutlich auch aus taktischen Rücksichten gegenüber den konservativen Gegnern der Mendelssohn-Bibel—die verschiedenen allegorischen Auslegungen des HL keineswegs grundsätzlich ablehnen, sie aber als unsichere Wege zum Verständnis des Buches bezeichnen, weshalb hier keiner von ihnen beschritten werden sollte, man sich vielmehr, wofür man schon Raschi und Ibn Esra als Zeugen anrufen könne, auf den einfachen Wortsinn beschränke. So

bringe die folgende kurze Erklärung (*biur*), die der Mendelssohn-Übersetzung angefügt sei, bloße Worterklärungen.

Tatsächlich läuft der *biur* auf ein rein weltliches Verständnis des Buches hinaus; er wirkt bei näherem Hinsehen trocken, so wie auch das Deutsch der Mendelssohn'schen Übersetzung als dem Hebräisch des Urtextes nicht ganz adäquat erscheint und (objektiv betrachtet) beträchtliche stilistische Mängel aufweist. Die erste moderne jüdische Wiedergabe des HL, die mit der Tradition bricht, scheint so viel stärker der Aufklärung als der Frühromantik, wie wir ihr bei Herder begegnen, verpflichtet.

In ihrer "Einleitung" stellen Loewe und Wolfson dann, ebenfalls in einem bewußten Gegensatz zur Tradition, weiter die Frage nach der Einheit und Einheitlichkeit des HL und beantworten sie dahingehend, daß es aus verschiedenen Liedern bestehe, deren unterschiedliche Herkunft und späte, nachsalomonische Redaktion der Würde des Buches keinen Eintrag tue.

Als strenge Aufklärer können sich die beiden Autoren mit der frei-assoziativen Anordnung der Einzellieder, so wie sie im Urtext vorliegt, besonders wenig befreunden; in der Erklärung (*biur*) sind also die Verse manchmal zugunsten einer "logischeren" Reihenfolge umgestellt. Erste Bemerkungen zur formalen Gestalt des HL, das teilweise als "Wechselgesang" (im *biur* ist das deutsche Wort verwendet) gesehen wird, zeigen, daß die Neuansätze von Herder und Jacobi in dieser Richtung, wenn auch in bescheidenem Rahmen, aufgenommen sind.

So begrenzt die Leistung von Loewe und Wolfson und letztlich auch die von Mendelssohn erscheint, was eben aus ihrem Charakter als totalem Neuanfang zu erklären ist, so bedeutet sie doch den entscheidenden Schritt weg von der traditionellen HL-Auffassung des Judentums hin zu einem umstürzend neuen Verständnis des Buches.

3. Löwysohn: Die Romantik

Das zeitlich nächstfolgende Zeugnis einer neuen Auffassung des HL im Judentum findet sich

in einer kleinen Schrift des aus Ungarn stammenden Schelomo Löwysohn, der von 1798 bis 1821 lebte.⁴ Diese Schrift, wie die eben besprochene Einleitung von Loewe und Wolfson noch in hebräischer Gelehrtensprache verfaßt, erschien 1816 in Wien mit dem fast unübersetzbaren Titel *m^e lišat y^e šurun*, der umschreibend etwa mit "Sprachweise des erwählten Volkes" wiedergegeben werden kann; es handelt sich um eine Erörterung von Stil- und Formproblemen der hebräischen Bibel. Das HL wird darin, unterteilt in Einzellieder, im Urtext strophisch abgedruckt und abschnittsweise mit Erklärungen versehen.

In der Einleitung zu diesem Abschnitt seines Büchleins bringt Löwysohn seine Gesamtaufassung des HL prägnant zum Ausdruck: Das biblische Buch sei als durchgehende Einheit von Salomo selbst geschrieben, der darin sein Liebesverhältnis zu einer jungen und schönen Israelitin, Sulamith, festhalten wolle, die ihr Herz freilich bereits einem Hirtenjungen geschenkt habe. Obwohl sie der König, nachdem er sie in seinen Harem gebracht hat, dort mit allen Mitteln zu verwöhnen und zu verführen sucht, gibt sie diesen Versuchungen doch nicht nach, sondern bleibt ihrem Hirten treu, mit dem sie schließlich aus dem Palast in eine Gegend entweichen kann, wo beide sichere Zuflucht vor den Nachstellungen des Königs finden und *kol ha-yamin*, "alle Tage" bis an ihr Ende leben. Wir haben hier also die sogenannte Dramentheorie der Exegese vor uns, die Auffassung des HL als Wiedergabe einer durchlaufenden Handlung, die nun—im Gegensatz zur aufklärerischen Mendelssohn-Bibel—ganz unübersehbar den Stempel der Romantik trägt.

Löwysohn gliedert das Buch übrigens in 14 Einzellieder, die von verschiedenen Sängern: Mädchen, Hirte, König, Brüder des Mädchens, vorgetragen werden. Ziel des Dichters des HL sei es, die Gewalt treuer Liebe zu zeigen, die keine Macht der Erde zu besiegen vermöge und die sich im biblischen Buch in einer hinreißender Weise ausdrücke. Die romantische Kunstauffassung, die ästhetische und ethische Werte in einer vollkommenen Synthese vereinigt sehen will, findet in der Schrift des achtzehnjährigen Löwysohn einen reinen Ausdruck.

4. Zunz und Salfeld: Zwei Formen des Historismus

1834 veröffentlicht dann, jetzt in deutscher Sprache, der ebenfalls noch sehr junge Aaron Rebenstein (Pseudonym für Bernstein)⁵ seine kleine Schrift über "Das Lied der Lieder, oder das hohe Lied Salomo's". Doch nicht diese Schrift, die weitgehend verloren scheint⁶, ist für uns wichtig. Nach Heinrich Graetz, auf den wir gleich zu sprechen kommen, gehört sie unter diejenigen Hoheliederklärungen, "welche durchweg ohne philologisch-wissenschaftliche Basis und nur dilettantenmäßig bearbeitet sind"⁷. Interessant im höchsten Grad ist vielmehr die "Vorrede" zu dem kleinen Buch, die ihm Leopold Zunz, der Begründer der "Wissenschaft des Judentums" mitgab, die in dessen gesammelten Schriften 1875 wieder abgedruckt wurde und jetzt von neuem im Nachdruck (1976) zugänglich ist⁸.

Zunz wendet sich zunächst scharf gegen jede Allegorese des HL: Es wurde endlich Zeit, "aus dem Traum, der theologische Lehrsätze unter jenen Versen (sc. des HL) sah, zu echter Hermeneutik (zu) erwachen"⁹. Zunz besitzt jedoch den Weitblick, die bisherige allegorische Auslegungsgeschichte des HL als ein Zeugnis, das "Leiden und Wissen der Vorfahren" widerspiegeln, ernstzunehmen. In der Geschichte der Hoheliedauslegung "erkennen (wir) die Exegeten, wenn auch nicht das Hohe Lied"¹⁰. Dieser Satz ist nicht so negativ gemeint, wie er klingt, wenn wir den unmittelbar folgenden hören:

Beschwichtigter Groll, zertrümmerte Systeme, verschollene Scholastik, ausgelebte Kabbala, die wir aus den Commentarien der Vorzeit auftauchen sehen, mögen Demut lehren gegenüber der auch uns unmerklich überwältigenden Zeit.¹¹

Nach der Aufklärung des Mendelssohnkreises und der Romantik Löwysohns erhebt hier eine dritte große geistige Strömung des 19. Jahrhunderts, aus den beiden anderen geboren, ihre Stimme: der Historismus. Zunz unterscheidet scharfsichtig bereits die verschiedenen Arten der Allegorese, die einander ablösen und überlagern, und macht nachdrücklich auf die entsprechenden handschriftlichen Kommentare

zum HL aus den vergangenen Jahrhunderten aufmerksam, die nur zum geringeren Teil gedruckt seien und die es nun zu publizieren gelte. Er nennt eine ganze Reihe von ihnen, wobei er aber, wohl doch ganz bewußt, die der Karäer und die der Kabbalisten völlig übergeht.

Was er sonst, zur neueren HL-Exegese, zu sagen hat—er kennt ja Herder, Mendelssohn, Goethe und auch Löwysohns kleine Schrift—ist nicht so erheblich wie seine Forderung, jüdische Hoheliedexegese als Spiegel des jüdischen Selbstverständnisses in der Geschichte zweier Jahrtausende zu erkennen und systematisch zu erforschen. Dieses Programm ist, man möchte sagen: naturgemäß, bei der Fülle des Stoffes und der Mühe der Arbeit, bis heute nur unvollkommen durchgeführt worden.

Einen bedeutenden Ansatz dazu hat Siegmund Salfeld in seiner Monografie über "Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters" gemacht. 1879, zur Zeit der Hochblüte des Historismus, in Berlin erschienen, zeugt das Werk von enormer Belesenheit vor allem in den Handschriften; es ist denn auch Moritz Steinschneider, dem Begründer der modernen hebräischen Bibliographie, gewidmet. Gegenüber Zunz jedoch, auf dessen vor 55 Jahren erschienene "Vorrede" sich Salfeld seinerseits im Vorwort zu seinem Buch ausdrücklich bezieht, ist die Sicht nun verengt, da jetzt nicht nur für die *sachliche Berechtigung* der Allegorese—diese hatte ja auch Zunz abgelehnt—jedes Gefühl fehlt, sondern auch für ihre *geschichtliche Bedeutung*, und da letztlich allein das interessiert, was aus der ungeheuren Menge des Überkommenen für die "Literalexegese" der Gegenwart herausgefiltert werden kann, womit Salfeld dem Charakter der analysierten Werke natürlich in keiner Weise gerecht wird. Als eine gewisse Fundgrube für die Geschichte der jüdischen Hoheliedexegese des Mittelalters ist Salfelds Werk, das auch die karäischen und kabbalistischen Autoren einbezieht, dennoch bis heute unentbehrlich geblieben.

5. Graetz: Historisch-kritische Exegese im Zeichen des Nationalliberalismus und der Weg in die moderne wissenschaftliche Arbeit

Bereits acht Jahre vor dem Erscheinen der Monografie Salfelds hatte der von ihm gefeierte "Literalsinn", das Verständnis des HL als einer weltlichen, mit den Mitteln der modernen Philologie zu erforschenden Liebesdichtung, in dem ersten umfassenden und eingehenden historisch-kritischen Kommentar zu diesem biblischen Buch seinen Ausdruck gefunden: Es handelt sich um das Werk des Begründers der modernen jüdischen Geschichtsschreibung Heinrich Graetz: "Schir ha-schirim oder das salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert", 1871 in Wien erschienen. Für Graetz, den Historiker, ist es bezeichnend, daß er die Abfassungszeit des Buches fast aufs Jahr genau meint datieren zu können, wie wir noch sehen werden. In seiner Einleitung zum allgemeinen Teil des Kommentars nimmt der Autor das HL zunächst entschieden als rein weltliche Liebesdichtung in Anspruch, die aber—das ist das entscheidende Anliegen des Kommentars—nicht "profan-erotisch" verstanden werden dürfe. Immer wieder beharrt Graetz auf dem "ethischen" Hintergrund der Dichtung, den er in der Reinheit der darin zutagetretenden Liebe gegeben sieht und den noch Hermann Cohen in seinem großen Werk über "Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" (1918) ausdrücklich vom großen Historiker übernimmt.¹²

Nach Graetz, der sowohl gegen die Fragmenten- wie gegen die Dramen-(Singspiel)-Hypothese Stellung nimmt und für eine Einheitlichkeit des HL im Sinne einer durchgehenden Liebesdichtung plädiert, ist das Buch Ausdruck des "israelitischen Volksgeistes", den er ohne weiteres mit dem Heiligen Geist, der eben auch in nachexilischer Zeit noch Schriften von hoher Qualität hervorgebracht habe, identifiziert: "Die gesammte hebräische Literatur ist eben ein Denkmal dieses religiös-ethischen (heiligen) Geistes".¹³ Das Hohelied ist weder Hirtenlied, noch Idylle, auch nicht Lyrik und schon gar nicht Drama; doch kommt Graetz, was eine Schwäche des reinen Historikers bedeutet, zu

keiner befriedigenden Bestimmung der literarischen Gattung. Wichtiger als diese Fragen sind zweifellos die in den beiden Kapiteln über die "Tendenz" und die "Abfassungszeit" des Buches behandelten Probleme.

Über jene "Tendenz" wurde oben bereits gesprochen: Graetz sieht sie—besonders durch *Renan*¹⁴ provoziert, der angeblich oder wirklich im HL eine laszive Erotik gefunden hatte—in der Reinheit, Keuschheit, Lauterkeit, Genügsamkeit, Tugendhaftigkeit der Liebe, besonders der des Mädchens, in der Dichtung gegeben, die er nicht genug zu preisen weiß. Das HL bekommt so einen eminent moralischen Charakter, ja, was viel weiter geht, sogar einen moralisierenden, weil Graetz dem Verfasser zutraut, daß er eine belehrende Tendenz beabsichtigt.¹⁵ Es werde, gegen jede verweichelte Liebe, wie sie durch Salomo und seinen Hof repräsentiert sei, mit einer "exemplificatorischen Tendenz" das Bild der reinen, starken Liebe zwischen einem Mädchen und einem Jüngling aufgerichtet.

Genau dies aber führe zum Abfassungstermin des Buches: Durch seine Verwandtschaft mit hellenistischer Liebesdichtung sei es in die Diadochenzeit zu setzen; wegen jenes ausgeprägten Moralismus aber müsse es innerhalb dieser Epoche wiederum in eine Zeit äußerster Verweichlichung fallen, da es gegen eine solche polemisiere; dafür komme aber nur die Zeit des Tobiaden-Hohenpriesters Joseph in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Frage, wofür Graetz einen scharfsinnigen historischen Beweis zu führen versucht. In dieser Zeit also wollte der Dichter "das Gift des beginnenden Sittenverfalls in Judäa durch das Gegengift eines scheinbar erotischen Gedichtes neutralisieren".¹⁶

Die extrem späte und zu genaue Datierung der Abfassungszeit und der enge Moralismus von Graetz haben in der späteren jüdischen wie außerjüdischen Hoheliedexegese mit Recht keine Nachfolger gefunden, wenn es in dieser vielleicht auch zu anderen Verstiegenheiten kam. Graetz' Meinung daß das Buch spät redigiert sein kann, und seine Abwehr gegen eine allzu exzessive erotische Deutung, wie sie im christlich-theologischen Bereich später etwa Paul Haupt¹⁷ vertrat und wie sie auch heute wieder

stellenweise begegnet—diese Positionen scheinen nicht überholt. Trotz aller Einseitigkeit hat Graetz der modernen jüdischen seriösen HL-Exegese mit seinem Kommentar den Weg gewiesen.

Aus vielen späteren Werken, die sich als Zeugnisse dieses Weges zitieren ließen, sei der HL-Kommentar von Robert Gordis genannt, der zuerst 1954 erschien.¹⁸ In ihm wird, nun scheinbar ganz unkompliziert, bei fast obligatorischer Ablehnung jeden allegorischen Sinnes, die rein natürliche Liebe des HL als solche als Manifestation des Göttlichen dargestellt und gefeiert; die traditionelle Auslegung, so stellt Gordis fest, sei nur noch bei wenigen jüdisch-orthodoxen und römisch-katholischen Exegeten zu finden. Die offenbare Erotik der Dichtung, bei Graetz zurückgedrängt, ist für den Autor kein Problem mehr; die Abfassungszeit der Einzelstücke des HL ist nun wieder um Jahrhunderte hinaufverlegt—zwei Punkte, in denen in der modernen Forschung überkonfessionell weitgehend Einigkeit besteht. Die spezifisch jüdischen bzw. israelitischen Züge des Buches, die es von den Liebesdichtungen anderer Völker und Kulturen abheben, sind auf ein Minimum begrenzt, wie etwa auf das Fehlen der Jagd oder der Trunksucht. Die jüdische HL-Auslegung mündet damit mehr oder weniger in die allgemeine moderne HL-Exegese ein; sie feiert und analysiert, um mit Gordis zu sprechen, in der biblischen Dichtung nichts anderes mehr als "das große und unendliche Wunder mit dem Namen Liebe" ("the great and unending miracle called life").¹⁹

Doch ist mit dieser Position des 20. Jahrhunderts, die im Grunde die des 18./19. Jahrhunderts ist, jetzt nur besonnener und subtiler zugleich durchgeführt, wirklich das letzte Wort gesprochen? Gibt es nur diese eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des HL, wie sie die historisch-kritische Forschung auch im jüdischen Raum entwickelt hat? Spätestens nach Graetz hätte man diese Frage eindeutig mit Ja beantwortet. Doch die Geschichte zeigt das Gegenteil: In den Erschütterungen des 1. Weltkrieges war das Weltbild des 18. und 19. Jahrhunderts geprägt von Aufklärung, Romantik, Historismus, Nationalismus und anderen

Strömungen, wie wir sie konsequent auch in der HL-Exegese am Werk gesehen hatten, zusammengebrochen. Im gleichen Jahr, 1921, ergreifen, voneinander anscheinend völlig unabhängig, ein Dichter: Max Brod, der bekannte Freund Kafkas, und ein Philosoph: Franz Rosenzweig, das Wort zum HL und legen das biblische Buch, jeweils im Rahmen einer umfassenden Besinnung des Judentums auf sich selbst, auf je eigene Weise aus, freilich, um es von vornweg zu sagen, auf sehr unterschiedlichem Niveau.

6. Max Brod: Jüdische Selbstbehauptung

Brod hat sein Werk, in dem er dem HL einen wichtigen Platz zuweist, "Heidentum Christentum Judentum. Ein Bekenntnisbuch" betitelt und damit seine Programmatik bezeichnet. In einem großangelegten essayistischen Versuch soll die absolute Überlegenheit des Judentums als Religion und Lebensform über das Christentum und das Heidentum (gemeint ist sowohl das Heidentum der Antike wie das "Neuheidentum" des 20. Jahrhunderts) nachgewiesen werden.

Im 8. Teil seines Buchs behandelt Brod die "Liebe als Diesseitswunder" im Spiegel des HL.²⁰ Er polemisiert vor allem gegen das Christentum, dem er vorwirft, daß es eine wirkliche diesseitige Liebe, die sich dem Nächsten ausschließlich um seiner selbst willen zuwende, im Grunde überhaupt nicht kenne, da der Mitmensch immer nur auf dem Umweg über Gott geliebt werde. Auch eine echte Liebe zwischen den Geschlechtern sei so dem Christentum als solchem unmöglich. Als Zeugnisse werden bestimmte negative Äußerungen des Apostels Paulus über die Ehe und eine gewisse katholische Ehemoral angeführt, die das Hauptziel der Ehe in der Erzeugung von Nachkommenschaft sah. Das Judentum dagegen habe in der Liebe zwischen den Geschlechtern immer das "Diesseitswunder" gesehen und das durch die Aufnahme des HL in den Kanon dokumentiert.

Es habe sich ja zunächst um eine rein weltliche Liebesdichtung gehandelt; ihre spätere allegorische Deutung auf die Beziehung zwischen

Gott und Mensch sei jedoch keineswegs abzulehnen, da sich in der sinnlichen Liebe eben die übersinnliche abspiegele und die erstere dadurch eine unvergleichliche Reinheit und Fülle erhalte. Die irdische Liebe des HL beziehe über die Stadt, das Land, die Pflanzen, Tiere und Menschen alles in ihren Kreis mit ein, und dies Allumfassende der Liebe, das hier in einzigartiger Weise zutagetrete, mache aus dem Hohenlied den kostbarsten Besitz des Judentums und der Menschheit überhaupt; von seinem rechten Verständnis her sei eine Neugeburt des jüdischen Geistes möglich.

Doch sei das biblische Buch in völliger Unordnung auf uns gekommen. Die durcheinandergeworfenen Teile müßten wieder in ihre ursprüngliche Reihenfolge gebracht werden. So frei Brod bei dieser Neukomposition im folgenden vorgeht, erklärtermaßen keinerlei wissenschaftlichem Denken, sondern allein seinem Gefühl als Dichter folgend, so streng will er paradoxerweise den hebräischen Urtext ohne jede Emendation gewahrt wissen. Er folgt schließlich, wohl eher spontan, doch dem alten Schema, das wir schon bei Löwysohn antrafen und sieht im HL den Niederschlag der Liebe eines einfachen Mädchens zu einem Hirten, einer Liebe, die unter der Eifersucht und schließlich der Gewaltanwendung des Königs Salomo zu leiden habe. Dies sei aber durch einen königsfreundlichen Redaktor durch totale Verwirrung der Einzelteile des Buchs verwischt worden. So stellt Brod die neuen bzw. ursprünglichen vier Hauptteile des HL in einer Neuübersetzung in die Reihenfolge: "Die Liebe auf dem Lande—Entführung durch den König—In Salomos Palast—Die Flucht", wobei sich ihm 29 Einzellieder bzw. -verse ergeben. Mit dieser Rekonstruktion, die für sich selbst spreche und keiner wissenschaftlichen Begründung bedürfe, geht er eine scharfe Polemik gegen die historisch-kritische Erforschung des Buches einher. Nicht nur die verwirrende Vielzahl von Hypothesen, die sie hervorbringe—und zu der Brod, ohne das voll zu realisieren, eine neue hinzufügt—ist Zielpunkt seines Angriffs, sondern vor allem ein christliches Unverständnis für das genuin jüdische Buch, ein Unverständnis, das er bei dem evangelischen Exegeten C. Siegfried²¹ exemplifiziert sieht, der die im HL

geschilderte Liebe als konventionell und damit als vorläufige Form der Liebe gegenüber der im Christentum möglichen darstelle, das die individuelle Seele erst eigentlich entdeckt habe. Hier sei eine klar antijüdische Tendenz festzustellen. Es fehle bei Siegfried jedes Einfühlungsvermögen für die Nuancen des Liebesgeschehens im HL; so werde unter anderem auch die entscheidende Rolle der *Landschaft* in dieser Dichtung nicht gesehen. (Hier bricht die zionistische Begeisterung Brods durch). Der schwerste Fehler von christlicher Seite aber sei, wie gesagt, die Degradation des Jüdischen dadurch, daß das biblische Buch, wie auch alle anderen Schriften des hebräischen Kanons, als vorläufig und unvollkommen, verglichen mit seiner Erfüllung im Christentum, gesehen werde. Im Gegensatz zu dieser Sicht der Dinge stelle das Judentum mit seinem Kanon die endgültige, vollkommene Gestalt der Religion und des Menschseins dar.

Wie ist Brods Versuch zu beurteilen? Es drängt sich hier ein Vergleich mit seiner Haltung gegenüber Kafkas, des Freundes, Werk auf: Wie Brod Kafkas Werke scharfsichtig als eine der bedeutendsten dichterischen Schöpfungen des 20. Jahrhunderts erkannte und sie publik machte, so erkannte er das HL mit sicherem Gefühl als eines der wichtigsten biblischen Bücher und entdeckte es in einem gewissen Sinne neu. Doch wie er sich bei der Publikation von Kafkas Werken Eigenmächtigkeiten erlaubte, die uns heute erstaunen, so greift er in die überkommene Ordnung des HL in einer Weise ein, die den Charakter des Buch völlig verändert. Er zeigt damit, und das ist das Gravierendste, daß er, was hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden braucht, das Buch letztlich doch nicht verstanden hat—so wie er die Werke des Freundes in ihrer Bedeutung erkannt, sie aber ihren letzten Intentionen nach, wie viele meinen, radikal mißverstanden hat. Die Leistung Brods bei der Neuentdeckung des HL für das Judentum ist so zwar anzuerkennen, aber durchaus ambivalent, im letzten ungenügend. Das ließe sich auch für seine Auseinandersetzung mit der christlichen HL-Auslegung aufweisen, wo durch die Auswahl eines zweitrangigen, das Buch einseitig interpretierenden Exegeten, gegen den sich die Polemik

richtet, die Vorentscheidung schon in einseitiger Weise gefallen ist. Brods programmatisches Werk ist—gerade auch in bezug auf das HL—ein wichtiges Zeugnis jüdischer Selbst- bzw. Neubehauptung, stellt aber, und auch das kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden, keine wirkliche Überwindung des 19. Jahrhunderts dar und ist deshalb mit Recht, auch wenn es noch eine moderne amerikanische Übersetzung erfuhr²², weitgehend in Vergessenheit geraten.

7. Franz Rosenzweig: Jüdische Selbstbe-sinnung

Völlig anders steht es mit dem im gleichen Jahr erschienenen Hauptwerk des Religionsphilosophen Franz Rosenzweig, dem "Stern der Erlösung", das neben der Bibelübersetzung Bubers, an der Rosenzweig je maßgeblichen Anteil hatte, vielleicht das letzte große Zeugnis der jüdisch-deutschen geistigen Symbiose auf religiösem Gebiet vor der Katastrophe darstellt.²³ Doch hat das Buch nicht nur historische, sondern auch bleibende sachliche Bedeutung als Selbstdarstellung eines konsequent gedachten und gelebten Judentums, das durch die geistigen Bewegungen des 19. Jahrhunderts hindurchgegangen ist—nicht zuletzt durch den Historismus (Rosenzweig promovierte ja bei F. Meinecke, lehnte aber die von diesem angebotene Habilitation ab)—und das diese Strömungen überwinden will.

In unserem Zusammenhang muß uns der zweite Teil des Werks mit dem Titel "Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt" interessieren, in dem, nach der philosophischen Vorschule des 1. Teils, das religiöse Anliegen Rosenzweigs voll zum Tragen kommt. Darin handelt er nacheinander die entscheidenden Themen des Wunders, der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung ab. Im 2. Kapitel bzw. Buch, dem über die Offenbarung, kommt Rosenzweig ausführlich auf das HL zu sprechen, und zwar zunächst gleichsam versteckt, dann aber, zum Schluß, ganz explizit. Das Kapitel beginnt ja mit dem wohl bekanntesten Satz aus dem biblischen Buch "Stark wie der Tod ist die Liebe" (HL 8, 6), den Rosenzweig bezeichnenderweise

ohne Anführungszeichen und Stellenangabe bringt, so sehr ist er sein eigener geworden. Weil die Liebe—gegen den Tod—unbedingte Gegenwart wolle, sei sie der Offenbarung zugeordnet

die auf dem Dasein der Vergangenheit zwar ruht, doch nicht darin haust, sondern im Lichte des göttlichen Antlitzes wandel.²⁴

Rosenzweig entwickelt nun eine eigentümliche Theorie der Korrelation zwischen Liebe und Offenbarung, in der Gott als der große Liebende mit der Gabe der Offenbarung auf den Menschen zugeht. Hier wirkt, unbewußt wohl, aber nur umso mächtiger, die Auffassung rabbinischen Glaubens nach, daß der Mattan Tora, die Übergabe der Tora am Sinai, die höchste Liebestat Gottes in Israels Geschichte war. Wenn Rosenzweig nun die Liebesbeziehung Gottes und des Menschen im Geschehen der Offenbarung schildert, in dem sich Gott als der zuerst Liebende und somit—das ist wichtig—als der Erwählende dem Menschen Schritt für Schritt nähert, der wiederum diese Liebe schrittweise annimmt, hebt er sehr stark auf die "Seele" als das recht eigentlich Empfangende ab²⁵ und kommt so freilich nicht ganz von dem Individualismus des deutschen Idealismus los, den er doch überwinden will.

Da hier also das Geschehen der natürlichen Liebesbegegnung zwischen den Geschlechtern immer wieder als *das* Bild für die Begegnung zwischen Gott und Mensch in der Offenbarung erscheint, legt sich eine ausführlichere Behandlung des biblischen HL nahe, die im folgenden auf 8 Seiten²⁶ geleistet wird (221–228), mit der Begründung:

Wir hatten die *Offenbarung* als das unter der *Liebe* Gottes geschehende Mündigwerden des stummen Selbst zur redenden Seele erkannt. Wenn Sprache mehr ist als nur ein Vergleich, wenn sie wahrhaft Gleichnis—und also mehr als Gleichnis—ist, so muß das ... auch in dem großen historischen Zeugnis der Offenbarung (sc. der Bibel) ... "geschrieben stehn".²⁷

Doch müsse es sich dabei um mehr als um ein bloßes Gleichnis handeln; es müsse "*unmittel-*

bar das Verhältnis des Liebenden zur Geliebten, das Bedeutende also ohne alle Hindeutung auf das Bedeutete (sc. die Liebe zwischen Gott und Mensch) im Worte Gottes stehn".²⁸ Und eben das sei im biblischen HL der Fall.

Es folgt eine scharfe und überlegene Abrechnung mit der rein "weltlichen" Auffassung des Buches, wie sie sich vor allem seit Herder Bahn gebrochen hatte, überlegen durch Sachkenntnis und durch Ernstnehmen der zurückgewiesenen Position. Wie wir bereits sahen, leuchtet für Rosenzweig in der irdischen Liebe, wie sie sich biblisch im HL manifestiert, eine andere Liebe auf, während im Herder-Goetheschen Verständnis des Buches "spinozistische Leugnung der göttlichen Liebe zur einzelnen Seele" im Sinne der Erwählung—wir dürfen hinzufügen: als Ablehnung des jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnisses—der letzter Grund für die neue Auffassung des Buches sei. Doch haben, meint Rosenzweig, ein Herder und ein Goethe dem Buch immerhin gleichsam eine *schöne* Weltlichkeit gelassen nämlich seinen lyrischen Charakter, während die historisch-kritische Exegese des 19. Jahrhunderts mit ihrer Dramentheorie und Episierung dem HL dann überhaupt nicht mehr gerecht geworden sei. "Die Verleugnung des Wortes Gottes . . . rächte sich alsbald am Wort des Menschen".²⁹

Die Wetzstein'sche Entdeckung der Rolle des Hirten als König im Hochzeitsspiel syrisch-arabischer Bauern als möglicher Hintergrund des HL³⁰ aber sei bedeutsam, weil sie die Kategorie des *Gleichnisses* schon im HL selbst aufzeige. Der entscheidende Punkt sei: Die Liebe werde, indem sie spreche, schon ein

Übermenschliches, denn die Sinnlichkeit des Worts ist randvoll von seinem göttlichen Übersinn; die Liebe ist, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich. Anders gesagt: das Gleichnis ist ihr nicht schmückender Zubehör, sondern Wesen.³¹

Es folgt nun im "Stern der Erlösung" eine kurze "grammatische Analyse" des Buches³², dieses "Kernbuchs der Offenbarung, als welches wir das Hohe Lied erkannt haben".³³ In dieser Analyse will Rosenzweig vor allem den rein lyrischen Charakter des Buchs nachweisen, hervortretend besonders im ungemein häufigen

"ich" des Textes. Es folgen meisterhafte Beobachtungen, wie sie meines Wissens von der historisch-kritischen Exegese so noch nicht formuliert worden sind, freilich immer im Sinne eines sehr ausgeprägten Individualismus. Nirgends im HL, so schließt Rosenzweig, werde aber die *Erfüllung* der Liebe geschildert, die nur in der *Ehe*, zugleich in der *Öffentlichkeit* sich vollziehen könne. Dieser Erfüllung der Liebe in der Ehe entspreche aber die Erfüllung der Offenbarung in der Erlösung, wie sie das nächste und letzte Kapitel in diesem Teil des Werkes dann konsequent behandelt.

8. Ausblick

Rosenzweig hat, wenn auch nicht frei von Einseitigkeiten—aber wo gibt es das?—ohne Zweifel den bedeutendsten Beitrag, zwar nicht zur Einzelerforschung, aber zu einem tieferen Verständnis des biblischen HL im Judentum dieses Jahrhunderts geleistet. Wie Mendelssohn am Anfang, so steht er, als eine Gestalt von seltener Reinheit, am Ende von nicht einmal zwei Jahrhunderten jüdisch-deutscher geistiger Symbiose, die zwar mit einer Katastrophe endete, deren Spuren aber unaustilgbar sind. In der Geschichte des HL-Verständnisses, die wir an einigen wichtigen Beispielen nachzuzeichnen versuchten, sammelt sich, nicht von ungefähr, die Geschichte jenes jüdisch-deutschen Austauschs wie in einem Brennspiegel.

Doch wenn eine Geschichte wie die aufgezeigte nicht für immer tot ist, sondern lebt, dann stellt sie die Frage nach der *Zukunft* der jüdischen und auch—weil auf der gleichen Offenbarung beruhend—der christlichen HL-Auslegung. Der Philologe kann und darf diese Frage kaum beantworten, der Theologe dagegen muß es, der Judaist darf es zumindest, ja vielleicht sollte er es sogar wagen, und so soll es hier in wenigen Worten versucht werden: Hinter das Verständnis und die Erforschung des HL als einer ursprünglich "weltlichen" Liebesdichtung führt ohne Zweifel kein Weg zurück. Doch ebenso wichtig ist, wenn man Offenbarung im Sinne monotheistischer Religion nicht konsequent leugnen will, eine Rückkehr hinter die entscheidende Einsicht Rosenzweigs mög-

lich, die die Tradition überzeugend aktualisiert. Eine "rein weltliche" Auffassung der im biblischen Buch geschilderten Liebe wird auf eine gewisse Weise sinnleer und bewegt sich im Historisch-Kritischen auf unsicherem Boden, wie die Geschichte der entsprechenden Exegese mit ihren enormen Schwankungen in den Jahrhunderten seit der Aufklärung zeigt. Umgekehrt wird eine rein allegorische, "übersinnliche" Auffassung—wenn es sie so überhaupt je geben kann—letztlich weltlos und in negativem Sinne abstrakt. So ist eine Synthese von historisch-kritischer Forschung unter Einsatz ihrer gesamten verfügbaren Mittel und von theologischem Denken auf dem Hintergrund der gesamten Offenbarung die Aufgabe, die sich stellt und die in Zukunft gelöst werden muß, soll nicht eines von beiden: Wissenschaft oder Offenbarungsglaube, leiden.

ANMERKUNGEN

* Text der Antrittsvorlesung, die der Verfasser am 3. 7. 1986 zum Abschluß des Habilitationsverfahrens im Fach Judaistik an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/Main hielt; in leicht veränderter Form auch 1988 in Lund auf Einladung der dortigen Universität gehalten. Die Form des mündlichen Vortrags wurde beibehalten, und die Anmerkungen wurden aufs Wichtigste begrenzt. Für die folgenden Ausführungen verweise ich auf meinen Artikel: P. Kuhn, Hoheslied, II. Auslegungsgeschichte im Judentum. *Theol. Realenzyklopädie (TRE)* 15 (1986), 503 ff. (mit Literatur).

1. A. Chouraqui, *Le Cantique des Cantiques . . .*, Vendôme 1970.
2. Benutzt wurde die Ausgabe des Sefer n^etivot hašalom, die in Wien 1846 (Nachdruck Jerusalem 1974) erschien. Dort Band 5, fol. 268–286.
3. Zu Loewe vgl. *Encyclopaedia Jud.*, 1. Aufl., Bd. 10 (1934), 1141f; zu Wolfs(h)n-Halle vgl. *Encyclopaedia Jud.*, 2. Aufl., Bd. 16 (1971), 617 (schwach).
4. Zu Loewysohn (Loewisohn, 1812–1884) vgl. *Encyclopaedia Jud.*, 1. Aufl., Bd. 10 (1934), 1155f.
5. Zu Bernstein-Rebenstein, einem vielseitigen Mann, übrigens Onkel des bekannten Sozialdemokraten, vgl. die entsprechenden Artikel in den beiden Aufl. der *Encyclopaedia Judaica*.
6. Das Buch war im allgemeinen Leihverkehr der beiden deutschen Staaten 1986 nicht zu erhalten.
7. H. Graetz, *Schir ha-schirim . . .* 1871 (s. u. 5.), 122.
8. L. Zunz, *Ges. Schriften*, Berlin 1875 (Hildesheim 1976), Bd. 1, 142–145.
9. Op. cit., 142.
10. H. Cohen, *Die Religion . . .* 2. Aufl. 1928, 299.
11. H. Graetz, op. cit., 11.
12. E. Renan, *Le Cantique des Cantiques traduit de l'Hebreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème*, Paris 1860.
13. H. Graetz, op. cit., 35.
14. Op. cit., 91.
15. P. Haupt, *Biblische Liebeslieder. Das sogenannte Hohelied Salomos*, Leipzig 1907.
16. R. Gordis, *The Song of Songs. A Study, Modern Translation and Commentary*, New York 1961 (*TSJTS* 20).
17. Op. cit., 44.
18. M. Brod, op. cit., Band II, 5–65.
19. Es handelt sich offenbar um C. Siegfried, Prediger und Hoheslied, Göttingen 1898 (*HK* 3, 2, 2).
20. M. B., *Paganism—Christianity—Judaism. A Confession of Faith*, Alabama: Univ. of Alabama Press 1970.
21. Benutzt wurde die 4. Aufl., Haag 1976 (F. R., *Gesammelte Schriften*, Band II).
22. Op. cit., 174.
23. Op. cit., 187, 189f., 202.
24. Op. cit., 221–228.
25. Op. cit., 221.
26. Op. cit., 222.
27. Op. cit., 223.
28. J.G. Wetzstein, Die syrische Dreschtafel. *Zeitschrift für Ethnologie* 5 (1873), 270–302.
29. F. Rosenzweig, op. cit., 224.
30. Op. cit., 225–228.
31. Op. cit., 225.