



DAS HOHELIED 1,1-4 EINE BIBLISCHE LEKTÜRE

Edmée Kingsmill

Es gibt in der Mischna (*Jadajim* 3,5) einen Text, den moderne Kommentatoren des Hohenliedes ohne Unterschied meistens zu Beginn ihrer Studie zitieren, um beim Startschuss den Ton anzugeben, bevor sie das wirkliche Spiel beginnen. Hier also die Mischna:

Bloß nicht! (wörtlich: Nachsicht und Friede!) Niemand in Israel hat jemals angezweifelt, dass das Hohelied die Hände unrein macht, da die ganze Welt des Tages nicht würdig ist, an dem das Hohelied Israel gegeben wurde. Denn alle Schriften sind heilig, aber das Hohelied ist das Allerheiligste ...

Diese Aussage wird Rabbi Akiva zugeschrieben, einem der größten Weisen Israels, der Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung hohes Ansehen erlangte. Akiva war nicht nur der unübertroffene Halachist seiner Zeit; er war auch eine der zwei großen Figuren der frühen jüdischen mystischen Literatur (der andere war Rabbi Ischmael), in der er der Held der berühmten Geschichte von den Vieren, die in das Paradies hinein gingen, ist.

Die Tatsache, dass Akiva der Ansicht war, das Hohelied sei das Allerheiligste, liegt so weit außerhalb der Reichweite unseres Verständnisses, dass wir unfähig sind, über das, was er eventuell gemeint hat, ernsthaft nachzudenken. Nichtsdestotrotz vertritt dieses Referat die Ansicht, dass die Alten eine Fähigkeit zur nicht-rationalen Unterscheidung besaßen, die wir größtenteils verloren haben, und dass unter den biblischen Büchern das Hohelied das schlimmste Opfer dieses Verlustes ist. Wie kann also das, was verloren wurde, wieder gewonnen werden? Oder vielleicht sollte ich sagen: Wie habe ich es unternommen zu versuchen, es wieder zu gewinnen?

In der Einführung für die Auflage von Mandelkerns *Hebrew Concordance on the Bible* von 1955 schrieb Rabbiner Dr. Harry Freedman:

Bei einer Untersuchung der genauen Bedeutung von Worten und insbesondere von einer Sprache, die seit geraumer Zeit nicht mehr gesprochen oder geschrieben wird, ist ein Vergleich ihrer Verwendung in bestimmten Kontexten unabdingbar, und dafür ist eine Konkordanz unentbehrlich ... Was Worte zu irgendeinem Zeitpunkt bedeuten, ist kein klares und sicheres Indiz dessen, was sie einst bedeutet haben. Letzteres lässt sich nur durch eine sorgfältige und genaue Studie dieser Worte in ihrem eigenen Milieu und in ihrer eigenen Umgebung feststellen ... Die Sprache der Bibel, ihre Etymologie, ihre Philologie und ihre grammatikalische Struktur in allen ihren Nuancen muss daher in erster Linie in der Bibel selbst durch die sorgfältige Untersuchung und den sorgfältigen Vergleich der verschiedenen Kontexte, in denen Worte verwendet sind, studiert werden.

Aber bei der Anwendung dieser Art von biblischer Lektüre muss man schon eine Einsicht in die Natur des zu studierenden Werkes haben, was in der akademischen Welt etwas herablassend so ausgedrückt wird, dass man seine eigenen Annahmen darauf anwendet. Eine meiner Annahmen ist, dass die Leute, die dem Lied einen Platz im Kanon gegeben haben, nicht ganz die Einfaltspinsel waren, für die man sie jetzt nimmt – Einfaltspinsel, die die erotische Poesie des Nahen Ostens durch ihre unschuldigen Finger schlüpfen ließen und so die sofortige Allegorisierung notwendig

machten, um ihren Irrtum zu verdecken. In diesem Referat werde ich einige Schlüsselpunkte in den ersten vier Versen des Liedes anschauen, und ich werde versuchen, sie, wie ich glaube, etwa im selben Geist zu erläutern, wie jene Leute sie gelesen haben; und ich werde dies mit den Mitteln tun, die Freedman oben beschrieben hat.

Der Titel Hoheslied, *Schir ha-Schirim*, wird meistens übersehen, und die Aufmerksamkeit wird der Zuschreibung an Salomo zugewandt. Aber ein flüchtiger Blick in jede beliebige Konkordanz zeigt, dass das Wort *schir* im Kontext des Lobpreises Gottes verwendet wird. Es ist besonders in den Psalmen zu finden, meistens im Titel und in solch typischen Zeilen wie: „Singt dem Herrn ein neues Lied.“ So könnte *Schir ha-Schirim* genauso gut als „Hymne der Hymnen“ übersetzt werden, und es wird tatsächlich in der Peschitta, der syrischen Übersetzung, so wiedergegeben. Die Tatsache, dass *schir* hunderte Male in der Hechalot, der frühen jüdischen mystischen Literatur, auf die wir in Vers 4 kommen werden, vorkommt, ist eine weitere Bestätigung dafür, dass *schir* in Bezug auf den Lobpreis Gottes zu verstehen ist.

Die Zuschreibung an Salomo, dem Erbauer des Tempels, in dem Hymnen gesungen werden, stimmt mit dem Titel überein. Aber sie sagt uns auch, dass das Hohelied Weisheitsliteratur ist, da die Weisheit das Geschenk war, das Salomo von Gott als Antwort auf seine Bitte darum gegeben wurde. Zusätzlich zu den Sprichwörtern, Kohelet und dem Hohenlied werden eine Anzahl von anderen Werken dem Salomo zugeschrieben, insbesondere die Weisheit Salomos, die Psalmen Salomos und die Oden Salomos. In seiner *Introduction to the Old Testament* schreibt Brevard Childs: „So wie Mose der Ursprung des Gesetzes und David jener der Psalmen ist, so ist Salomo der Vater der Weisheitsliteratur.“

Dann folgen die drei Eröffnungsverse:

*Mit Küssen seines Mundes küsse er mich
denn deine Brüste sind besser als Wein.
Als Duft sind deine Öle gut;
dein Name ist ausgegossenes Öl,
daher lieben dich die Mädchen.
Zieh mich, wir werden hinter dir her rennen;
der König hat mich in seine Gemächer gebracht.
Lasst uns jauchzen und uns deiner freuen,
lass uns deine Brüste preisen mehr als Wein;
Gerechte lieben dich.*

Das Verb „küssen“, *naschak*, war das erste Wort, für das ich die von Freedman beschriebene Methode der Untersuchung eines jeden Vorkommens in seinem Kontext verwendet habe. Das war ein Offenbarungsmoment. Ich hatte erwartet, dass es in mehreren Büchern ziemlich viel Küssen geben würde – in den Büchern Samuels und der Könige zum Beispiel. Aber die etwa dreißig Male, die das Wort *naschak* vorkommt, zeigen, dass es keine Küsse von Liebenden in der Bibel gibt – wenn man die drei Vorkommen im Hohenlied als Ausnahmen ansieht. Hinzu kam die Entdeckung – die durch meine gesamte Untersuchung der Sprache des Hohenliedes hindurch bestätigt wurde – dass es trotz ihrer Vielfalt eine Beständigkeit in der Art gibt, wie Worte durch alle biblischen Bücher hindurch verwendet werden, und dies kam für mich völlig unerwartet. Hier einige Beispiele von der Verwendung des Wortes *naschak*:

- Und Esau rannte ihm entgegen und umarmte ihn und fiel ihm um den Hals und küsste ihn; und sie weinten (Gen 33,4).
- Dann nahm Samuel ein Fläschchen mit Öl und goss es auf (Sauls) Haupt und küsste ihn (1 Sam 10,1).
- Lasst die Männer, die opfern, die Kälber küssen (Hos 13,2).

- Gerechtigkeit und Friede küssen sich (Ps 85,10).
- Einen Kuss auf die Lippen gibt, wer richtig antwortet (Spr 24,26).

Es folgt, dass das zweite Wort *peh*, Mund, in biblischer Sprache ebenfalls nicht mit sexuellen Konnotationen verwendet wird. BDB findet nur drei Verweise zu „Mund, Organ des Küssens“, und außer unserem Vers verweisen die anderen beiden auf Götzenanbetung (1 Kön 19,18 und Ijob 31,27). „Mund“ steht in erster Linie für das Organ des Sprechens oder als das Organ, in das Worte hineingelegt werden: „Sprich zu ihm, und leg Worte in seinen Mund“ (Ex 4,15). „Der Herr legte ein Wort in den Mund Bileams“ (Num 22,38). „Ich ... werde meine Worte in seinen Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm befehle“ (Dtn 18,18). „Er hat ein neues Lied in meinen Mund gelegt“ (Ps 40,3). Und so weiter.

Die nächste Zeile, „denn deine Brüste sind besser als Wein“, führt ein Schlüsselmotiv ein, und ich glaube, es ist nicht zu viel gesagt, wenn ich meine, dass das Bild von der Brust im Hohenlied, wenn es richtig verstanden wird, für die Bedeutung des Hohenliedes zentral ist. Zwei Worte werden für „Brust“ verwendet, *schad* und *dad*, und für letzteres sind Sie daran gewöhnt, „Liebe“ zu lesen, wann immer es vorkommt, und dies ist die Lesart seit der Punktierung des Hohenliedes durch die Masoreten wahrscheinlich im 9. Jahrhundert. Eine Untersuchung dieser Frage zeigt, dass die Masoreten das Wort *dad* genommen haben und es so punktiert haben, dass es wie ein falsch geschriebenes Substantiv für „Liebe“ aussah; so haben sie in den Eröffnungsversen den impliziten Parallelismus zwischen Milch und Wein entfernt. Dass irgendeine Form von *dad* bis zum 8. Jahrhundert als „Brüste“ gelesen wurde, bestätigt der Targumist Philip Alexander, der uns sagt, dass der Targum zum Hohenlied sehr wahrscheinlich zu der Zeit, also etwa im 8. Jahrhundert, geschrieben wurde. Der Targum liest hier offensichtlich „Brüste“, aber dann schreckt er zurück, was auf den ersten Blick nicht zu erklären ist, und spricht von der Geschichte vom goldenen Kalb. Mir scheint, hier wird implizit gesagt, dass der Targumist die Brüste als Metapher für die zwei Steintafeln sieht, und in klassischem rabbinischen Stil weist er darauf hin, indem er eine benachbarte Idee oder Episode verwendet, nämlich das Zerschlagen der zwei Steintafeln durch Mose. Dass der Targumist die Brüste mit den zwei Steintafeln verbindet, wird ferner in 8,1 angedeutet, wo er ausdrücklich „die Brüste meiner Mutter“ mit der Tora verbindet.

Der Targumist (Alexander glaubt, der Targum sei von einem einzigen Autor geschrieben worden) wird von dem Wunsch getrieben, einerseits alle mystischen Elemente aus dem Hohenlied zu entfernen, was ihm gelingt, und andererseits die christliche Interpretation zu widerlegen, wobei der Erfolg dieser Absicht schwer einzuschätzen ist. Raphael Loewe zeigt in einem langen Artikel, „Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs“ (1966), dass der Targumist an diesen zwei Fronten kämpft – ein Zweifrontenkrieg, wie Loewe ihn nennt. Jedoch ist die Tendenz des Targumisten, die Brüste als Metapher für die zwei Steintafeln zu interpretieren, ganz und gar in Übereinstimmung mit den Absichten des Dichters, wie in den beiden anderen Vorkommen angedeutet wird, wo er ausdrücklich auf zwei Brüste verweist (4,5 und 7,4). So stehen die Brüste für die Nahrung, die direkt von Gott oder kaum weniger direkt von der Tora kommt.

Die Tora ist tatsächlich das Mittel, durch das das Volk zu ernähren ist, und sie wird vor allem durch die Metapher des Steins dargestellt, eine Metapher, die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit symbolisiert, denn die Tora muss zuallererst in das härteste und unnachgiebigste Material, das zur Verfügung steht, eingeschrieben werden, damit sie nicht leicht ausgelöscht und damit vergessen oder verunstaltet und folglich falsch interpretiert werden kann. Aber andere Metaphern sind notwendig. Die Bedeutung des Hohenliedes für die biblische Literatur ist darin zu sehen, dass es die Metapher der „Brüste“ aus Hosea (2,2) und Jesaja (66,1) aufnimmt für die Facette der Tora, in der sie nachgibt, tröstet und vor allem ernährt. So stehen die Brüste für den weiblichen Aspekt der Tora, die in der Weisheitsliteratur sowohl „Ehefrau“ als auch „Mutter“ genannt wird, eine implizite Metapher im Unterschied zur Metapher des Steins, die immer explizit ist.

Die Zuschreibung von Brüsten zu Gott, wie hier in den Eröffnungsversen des Hohenliedes, ist in der Hebräischen Bibel einzigartig, aber wir finden sie wieder in den Oden Salomos, wo die Metapher noch viel expliziter verwendet wird: „Und meine eigenen Brüste habe ich [Gott] für sie bereitet, auf dass sie meine heilige Milch trinken und davon leben“ (Oden 8,14).

Der hebräische Vers 3 ist ganz deutlich ein Wortspiel mit dem Wort „Öl“ (*schemen*). „Als Duft sind deine Öle gut; dein Name ist ausgegossenes Öl“. „Dein Name“, „sein Name“, „der Name“, ohne dass ein persönlicher Name damit verbunden wird, kann nur ein Hinweis auf den heiligen Namen sein. Dass dieser Name ausgegossenes Öl ist, weist, glaube ich, auf die heiligen Salbungsöle hin, die eins der fünf Elemente waren, an denen es in der Zeit des Zweiten Tempels mangelte, und es besteht große Übereinstimmung darüber, dass das Hohelied während dieser Periode geschrieben wurde. So denke ich, dass der Vers uns sagt, dass der heilige Name allein genügt, um diesen Mangel wieder gut zu machen. Und wenn dies stimmt, kann daraus geschlossen werden, dass der Autor den Zweiten Tempel stützt, was, soweit ich sehen konnte, auch an drei anderen Stellen (3,6; 8,6 und 8,8) angedeutet wird. Aber in diesem Fall muss es noch ein anderes Vorkommen geben, um gemäß der Zahl der fehlenden Elemente fünf zu ergeben, da dies mit der Arbeitsweise des Dichters übereinstimmen würde. Die Möglichkeit, auf eine Unterstützung des Zweiten Tempels zu schließen, könnte bei der Aufnahme des Hohenliedes in den Kanon entscheidend gewesen sein.

„... daher lieben dich die Mädchen.“ Die „Mädchen“, „*alamot*“, legen nach einer Untersuchung des Gebrauchs der Pluralform nahe, dass diese Eröffnungsverse liturgisch sind. Die *alamot* erscheinen in Prozession sowohl in Psalm 68,25 und in der Prozession mit der Bundeslade in den Tempel hinein in 1 Chronik 15,20. Das Verb „ziehen“ in der nächsten Zeile – „Zieh mich, wir werden hinter dir her rennen“ – wird oft für die ziehende Macht der göttlichen Liebe verwendet: „Ich zog sie [Israel] mit Banden der Liebe“ (Hos 8,4), und „Ich liebte dich [Israel] mit ewiger Liebe, deswegen zog ich dich mit *chesed* (Jer 31,3).

Die nächste Zeile setzt die Empfindung von Bewegung fort: „der König hat mich in seine Gemächer gebracht“. „Gemächer“ ist hier eine Form, die sonst nur in Bezug auf das Erbauen des Tempels in 1 Chronik 28,11 vorkommt: „Und David gab Salomo seinem Sohn den Plan der Vorhalle ... und seiner inneren Gemächer.“ Diese zwei Zeilen, „Zieh mich, wir werden hinter dir her rennen“ und „der König hat mich in seine Gemächer gebracht“ sind in der Hechalot-Literatur an die Geschichte von den Vieren, die in das Paradies hinein gingen, angehängt. Diese Geschichte ist in vier Quellen zu finden: die beiden Talmude, die Tosefta und Hohelied Rabba. Wir werden gleich zu diesem Thema zurückkehren.

Es gibt in Bezug auf Gott unzählige Variationen der nächsten Zeile: „Lasst uns jauchzen und uns deiner freuen“, am häufigsten in den Psalmen. 31,7: „Ich will jauchzen und mich deines Erbarmens (*chesed*) freuen.“ 32,11: „Jauchzt im Herrn und freut euch, ihr Gerechten.“ 118,24: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; lasst uns jauchzen und seiner uns freuen“, und noch viele Male an anderen Stellen, zum Beispiel Jesaja 25,9: „Wir wollen jauchzen und uns seines Heiles freuen.“ So hätte unser Leser, unsere Leserin in alten Zeiten die nächste Zeile, die den Gedanken von Vers 2 wiederholt, als an Gott gerichtet verstanden: „Lass uns deine Brüste mehr als Wein preisen.“

Die letzte Zeile unserer vier Verse lautet: „Gerechte lieben dich.“ Es ist unvermeidlich, dass in modernen Übersetzungen die Lesart „zu Recht“ vorgezogen wird. Die King-James-Bibel hat: „die Aufrechten lieben dich“, was mit der Lesart des Targum von *mescharim* als *mejjaschscherim*, „gerecht“ (Alexander) übereinstimmt, eine Form die in Sprichwörter 9,15 zusammen mit dem bestimmten Artikel vorkommt.

Mir scheint, dieser intertextuelle Ansatz gibt uns gleichzeitig sowohl den einfachen Sinn wie auch den verborgenen Sinn wieder. Den einfachen Sinn, weil der Leser und die Leserin, die die biblische Sprache kennen, sofort wissen werden, an wen das Hohelied gerichtet ist; und den verborgenen Sinn, weil der Sinn vor denen verborgen ist, die den Text isoliert von der Bibel als ganzer lesen. Aber um zu unserem anfänglichen Zitat aus der Mischna zurückzukehren: Was kann der Sachverhalt gewesen sein, der Rabbi Akiva dazu veranlasste, zu behaupten, das Hohelied sei das Allerheiligste?

Eine Antwort, die mit dem übereinstimmt, was wir von jüdischen mystischen Überlegungen und ihrer Praxis zur Zeit des Akiva wissen, wurde uns durch die Pionierarbeit des großen modernen Gelehrten Gerschom Scholem eröffnet. In einem grundlegenden Kapitel mit dem Titel „The Age of *Shiur Qomah* Speculation and a Passage from Origen“, stellt Scholem Verbindungen her zwischen einem magisch-mystischen Traktat, *Schiur Komah* („Das Maß des Körpers“), dem Hohelied in seiner Beschreibung des Geliebten in 5,10-16 und einem Text im Kommentar des Origenes zum Hohelied. Es ist bekannt, dass Origenes, der im späten 2. und frühen 3. Jahrhundert in Cäsarea gelebt hat, sehr viel Kontakt zu den dortigen rabbinischen Zentren hatte. Hier ist ein Auszug aus dem Text von Origenes, den Scholem zitiert:

... die vier, die sie [die Hebräer] „*deuteroseis*“ nennen – das heißt, der Anfang der Genesis, in der die Erschaffung der Welt beschrieben wird, das erste Kapitel von Ezechiel, das von den Cherubim spricht, das Ende desselben, das die Erbauung des Tempels enthält, und dieses Buch des Hoheliedes – sollen für das Studium bis zuletzt aufbewahrt werden.

Eine solche Tradition in Bezug auf das Hohelied ist aus rabbinischen Schriften nicht bekannt, aber Scholem akzeptiert die Aussage des Origenes (wie es seitdem alle anderen getan haben), und er setzt fort, indem er sagt:

Weil das Hohelied eine detaillierte Beschreibung von den Gliedmaßen des Liebenden enthält, der mit Gott identifiziert wird, wurde es zum grundlegenden Schrifttext, auf den sich die Lehre von der *Schiur Koma* gestützt hat. Aber es ist klar, dass die Autoren unserer Fragmente von *Schiur Koma*, anstatt das Hohelied als Allegorie im Rahmen der allgemein akzeptierten midraschischen Interpretationen zu deuten, es als einen strikt esoterischen Text gesehen haben, der erhabene und enorme Geheimnisse in Bezug auf Gott in seiner Erscheinung auf dem Thron der Merkava [dem Thron-Wagen Gottes] enthielt ...

Dieser Sicht entsprechend, könnte es gut sein, dass der esoterische Charakter des Hoheliedes die Frage in der Mischna aufkommen ließ, ob es die Hände unrein mache oder, verständlicher ausgedrückt, ob sein Wesen mit dem Gesetz des Mose und der Sicht der Propheten übereinstimme. Akiva vereinigte die Rolle des erhabenen Auslegers des Gesetzes des Mose mit der Tatsache, dass er der einzige von den Vieren war, von denen geschrieben ist, dass er in Frieden in das Paradies hinein ging und in Frieden hinaus kam. So steht Akiva für die Versöhnung von zwei einander feindlichen Traditionen, die der mystischen Praxis und die des Gesetzes, wenn er behauptet, dass „niemand in Israel jemals angezweifelt (hat), dass das Hohelied die Hände unrein macht“, weil „das Hohelied das Allerheiligste ist“.

Übersetzung: Sr. Katherine Wolff