

VON DEN ANFÄNGEN DES HOHENLIEDES ZUM RABBINISCHEN VERSTÄNDNIS IM MIDRASCH HOHESLIED RABBA

Der folgende Artikel wurde im Rahmen eines Promotionsprojektes an der KTU Utrecht geschrieben. Promotor ist Prof.dr. Judith Frishman. In dem Forschungsprojekt wird eine Antwort auf die Frage gesucht, wie die Liebe des Hohenliedes in den rabbinischen, übertragenen Interpretationen zu diesem Buch auf das Torastudium (*Talmud Tora*) ausgelegt wird. In den rabbinischen Interpretationen des Hohenliedes wird das Lied als Liebe zwischen Gott und Israel ausgelegt und steht ihre gegenseitige Beziehung in der Vergangenheit (z.B. Exodus, Sinai) und in der rabbinischen Gegenwart (z.B. Torastudium, Gebet) im Mittelpunkt. Da das Konzept *Talmud Tora* für die Rabbinen eines der wichtigsten Themen ist und die Grundlage ihres Existenzrechtes formt, ist es interessant zu untersuchen, inwieweit dies in den Liebesinterpretationen des Hohenliedes zum Ausdruck kommt. Die Untersuchung richtet sich dabei auf den Midrasch *Shir haShirim Rabba*, der die größte und (neben dem Targum) früheste Sammlung an rabbinischen Hoheliedinterpretationen darstellt.

Das Forschungsprojekt beschränkt sich auf die übertragene Deutung, die - sicherlich in der rabbinischen Tradition - stark männlich dominiert ist. Um das rabbinische Verständnis des Hohenliedes besser einordnen und kritisch analysieren zu können, wird zuerst eine Übersicht über die verschiedenen Interpretations- und Deutungsmöglichkeiten des Hohenliedes gegeben. Dabei wird auch auf die feministische Forschung zum Hohenlied eingegangen, die einen neuen Impuls in der Hoheliedforschung darstellt. So ist es interessant zu sehen, dass gerade in der feministischen Forschung, im Gegensatz zu fast allen anderen modernen Auslegungen, die übertragene Hoheliedinterpretation bis zu einem gewissen Grad geschätzt und weiter entwickelt wird!

Im Rahmen dieses Artikels ist es selbstverständlich nicht möglich, ausführlich auf alle Aspekte des Hohenliedes einzugehen. So wird in diesem Artikel nicht auf die Frage der Aufnahme des Hohenliedes in die Heiligen Schriften eingegangen und werden die jüdischen Hoheliedübertragungen nicht mit denen der frühen Kirche verglichen. Diese Aspekte und auch die Frage, inwieweit die übertragenen Hoheliedinterpretationen als Allegorie bezeichnet werden können, werden in der Dissertation weiter ausgearbeitet.

I. VERSCHIEDENE ZUGÄNGE ZUM VERSTÄNDNIS DES HOHENLIEDES UND ZUR FRAGE DES 'SITZ IM LEBEN'

Obwohl das Hohelied bis in die Moderne hinein meistens im übertragenen, sogenannten allegorischen Sinn¹ gelesen wurde, finden sich dennoch in allen Epochen immer wieder Zeugnisse dafür, dass das Lied auch als erotisches Liebeslied verstanden wurde. Meistens wissen wir über dieses Verständnis nur aus Berichten über Tadel, Beschuldigungen oder gar Exkommunikation.² Erst mit dem Humanismus und der Aufklärung und mit den Idealen der geistigen Freiheit im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen entsteht das Klima für andere akzeptierte Erklärungsweisen als die bis dahin dominante, übertragene religiöse Deutung. Seit dieser Zeit ist man in der Forschung stark damit beschäftigt, der ursprünglichen Bedeutung des Hohenliedes auf die Spur zu kommen. Dazu wurden in den letzten zwei Jahrhunderten mehrere ganz unterschiedliche Theorien zur Entstehung und Konzeption des Hohenliedes aufgestellt. Und auch in den neueren (vor allem feministischen) Studien der letzten zwei bis drei Jahrzehnte werden immer noch neue Facetten des Hohenliedes aufgedeckt. Sie alle beinhalten wichtige und interessante Einsichten zum Hohenlied. Diese große Bedeutungsvielfalt des Hohenliedes führt dazu, dass es bis auf den heutigen Tag noch immer viele Fragen zu Komposition, Struktur, Gattung und Datierung des Hohenliedes gibt. Um einen Eindruck vom Facettenreichtum des Hohenliedes zu erhalten, geben wir im Folgenden eine kurze Übersicht über die wichtigsten Theorien bis hin zu den neueren Studien des Hohenliedes.³ Es

¹ Die Frage, inwiefern man die übertragenen Deutungen des Hohenliedes in Judentum und Christentum als allegorisch bezeichnen kann, wird in der modernen Wissenschaft aufgrund der unsicheren Definitionslage der 'Allegorie' und wegen der verschiedenen Arten an übertragenen Hohelieddeutungen immer mehr zu einem Diskussionspunkt. Eine Erörterung der Fragestellung ist im Rahmen dieses Artikels leider nicht möglich. Vgl. dazu die ausführlichere Einleitung zum Hohenlied in meiner Forschungsarbeit.

² Zu Beispielen siehe M. Rozelaar, *Hooglied. Uit het Hebreuws in Nederlandse verzen overgebracht en van een inleidende Studie en een Toelichting voorzien*, Kampen: Kok 1988, 22f und vgl. für einige Beispiele aus der Alten Kirche auch M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 7C), New York: Doubleday 1977, 119f.

³ Für eine ausgebreitete Übersicht zur Interpretationsgeschichte des Hohenliedes mit ausführlichen Literaturangaben siehe den Aufsatz von H.H. Rowley, 'The Interpretation of the Song of Songs', in: ders.: *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London: Lutterworth Press 1952, 189-245 und die umfassende Einleitung bei Pope, *Song of Songs*. Letzterer gibt in seinem Werk auch eine erste Übersicht über die ersten feministischen Hoheliedinterpretationen. Zur Hohenliedliteratur der letzten zwanzig Jahre siehe die Bibliographien bei H.-J. Heinevetter, *'Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!'. Das Hohelied als programmatische Komposition* (Athenäum Monographien 69), Frankfurt: Athenäum

wird sich zeigen, dass eine allgemein befriedigende Aussage zur Entstehung des Hohenliedes und seines Konzeptes nicht möglich und auch nicht wünschenswert ist. Dennoch lassen sich aus einigen Beobachtungen und wiederkehrenden Einsichten der verschiedenen Zugänge einige allgemeine Aussagen zur besseren Einordnung des Hohenliedes machen.

Traditionelle Zugänge

a.) Wie wir zu Beginn bereits angedeutet haben, ist die gängigste und bis ins Altertum zurückreichende Art, das Hohelied zu verstehen, seine Übertragung ins Religiöse. Sie wird meistens verallgemeinernd und ohne weitere Differenzierung als Allegorie bezeichnet. Ausgangspunkt ist dabei das jüdische Modell von der Liebe zwischen Gott und seinem Volk Israel, das vom Christentum auf Christus und seine Kirche umgeformt wurde. Im Laufe der Zeit erwachsen daraus in beiden Religionen ganz unterschiedliche Varianten.⁴ Diese übertragene Deutung des Hohenliedes hat aller Wahrscheinlichkeit nach nichts mit der ursprünglichen Bedeutung des Hohenliedes zu tun. Das Lied hat eher einen säkularen Charakter als Ausgangspunkt. So finden sich im Lied selber keine Anhaltspunkte für ein übertragenes Verständnis. Auch wird im Hohelied – anders als in der prophetischen Literatur – kein Auslegungsschlüssel gegeben, wie bestimmte Metaphern zu verstehen sind. Von Gott wird in diesem kleinen Buch nur in Umschreibungen geredet und Israel wird überhaupt nicht erwähnt. Hinzu kommt, dass die wörtliche Deutung des Hohenliedes immer neben der übertragenen Interpretation existiert hat und in einigen Extremfällen sogar als eigentliche Bedeutung des Hohenliedes vertreten wurde.⁵ Auch wenn die übertragene Deutung wenig zur besseren Einordnung der ursprünglichen Absicht des Hohenliedes beiträgt, so hat sie dennoch bis auf den heutigen Tag ihre Vertreter. Sie wird nicht nur in der religiösen Welt angewendet, sondern kennt auch neue gegenwartsbezogene Bearbeitungen⁶ und gewinnt

Verlag 1988 und in den beiden Artikelsammlungen zum Hohenlied von A. Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Song of Songs* (Feminist Companion to the Bible 1), Sheffield: Sheffield Academic Press 1993 (*Companion I*) und ders., *The Song of Songs* (A Feminist Companion to the Bible (Second Series) 6), Sheffield: Sheffield Academic Press 2000 (*Companion II*).

⁴ Für eine gute Übersicht der Hoheliedübertragung in Judentum und Christentum bis in die Moderne siehe den Artikel 'Hohelied' in: *Theologische Realenzyklopädie* 15, 499-514.

⁵ In der rabbinischen Literatur findet sich so manche wörtliche Auslegung vor allem in halachischen Aussagen. Ein anderes Beispiel ist Origenes, der das Hohelied u.a. als Hochzeitslied versteht, wenngleich dies für ihn nicht die eigentliche Deutung des Hohenliedes ist. Zu den extremen Beispielen siehe Anmerkung 2.

⁶ Vgl. dazu Rozelaar, *Hooglied*, 23 Anmerkung 31, der einige moderne Vertreter aufzählt.

interessanterweise in den letzten Jahren auch in der feministischen Hoheliedforschung wieder an Wertschätzung.⁷ Die Begeisterung für diese Art von Auslegung hängt u.a mit der zusätzlichen Dimension zusammen, die durch die Übertragung ins Religiöse und Heilige an die wörtliche Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung hinzugefügt wird. Dazu kommt, dass in dieser Deutungsweise über die Metaphorik und Symbolik oft viele inspirierende, zwischenbiblische Verbindungen gelegt werden.

b.) Eine andere Erklärung zu Struktur und Ursprung des Hohenliedes ist die eines Dramas. Die Wurzeln zu dieser Idee finden sich schon bei Origenes, der das Hohelied u.a. als Hochzeitsgesang in Dramaform mit verschiedenen Spielern verstanden hat. Zu seiner vollen Blüte kommt diese Theorie zum Hohenlied jedoch vor allem im 19. Jahrhundert, wo in zahlreichen Werken viele verschiedene Auffassungen zu den *dramatis personae* und der Szeneneinteilung vertreten werden.⁸ Als repräsentative Beispiele wollen wir hier zwei Varianten der Dramenhypothese anführen, die sich am meisten durchgesetzt haben. Die eine ist die sogenannte 'Königshypothese,' deren führender Vertreter Franz Delitzsch war.⁹ Laut ihm sind die beiden Hauptcharaktere des Hohenliedes das Landmädchen Schulamit und König Salomo, der in der primitiven Phantasie des Mädchens auch als Hirte dargestellt wird. Salomo selbst wird als Verfasser gesehen, der im Hohenlied die wahre Liebe zu Sulamit besingt.¹⁰ Heinrich Ewald baut seine 'Hirtenhypothese' auf einer drei-Charaktere-Handlung auf, wodurch die Voraussetzungen für einen dramatischen Konflikt geschaffen werden.¹¹ Zwei Hirten werden hier als Liebhaber Schulamits zu den Gegenspielern eines königlichen Haremsbesitzers, der versucht, ihnen das Mädchen abspenstig zu

⁷ Siehe dazu die Aufsätze von Alice Ostriker, Fiona Black und Klara Butting bei Brenner, *Companion II*.

⁸ Für eine ausführliche Beschreibung und Bibliographie des 18. und 19. Jahrhunderts siehe C. Kuhl, 'Das Hohelied und seine Deutung', *Theologische Rundschau* 9 (1937), 150-155. Für Anhänger dieser Theorie im zwanzigsten Jahrhundert, vgl. Rozelaar, *Hooglied*, 49, Anmerkung 63.

⁹ F. Delitzsch, *Das Hohelied untersucht und ausgelegt*, Leipzig: Dörffling und Franke 1850 und ders., *Hohelied und Koheleth* (Bibl. Commentar über die poetischen Bücher des AT IV 5), Leipzig: Dörffling und Franke 1875.

¹⁰ Zu den vielen inhaltlichen Schwierigkeiten, die die konkrete Ausarbeitung dieser Theorie mit sich bringt vgl. Rozelaar, *Hooglied*, 52 und Heinevetter, *Hohelied*, 26-29.

¹¹ H.G. Ewald, *Das Hohelied Salomos, übersetzt mit einer Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1826 und ders., *Die Dichter des Alten Bundes, Teil II: Die Salomonischen Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1867. Ewald baut mit seiner Hypothese auf einem Schema auf, das bereits durch ibn Ezra im 12. Jahrhundert vorgeschlagen wurde.

machen.¹² Dieses Verständnis des Hohenliedes hatte viele Anhänger. Laut ihnen triumphierte im Hohenlied die tugendsame und aufrichtige Liebe, die gegen eine glanzvolle und schmeichelnde Verführung Bestand hat.¹³ Die Stärke der Dramahypothese in all ihren Variationen ist sicherlich, dass dadurch die dramatischen Elemente im Hohenlied deutlich hervorgehoben werden. Zu ihnen gehören u.a. die verschiedenen Sprecher, Dialoge, die ohne Einleitung beginnen, die Monologe des Erzählers über die Liebenden in der dritten Person und die Annahme einer gewissen einheitlichen Handlung. Dennoch hat die Dramahypothese starke Gegenargumente. So zeichnet sich nach all den Jahren noch immer keine Übereinstimmung über die Anzahl der *dramatis personae*, die Handlung und die Zuschreibung der Reden an den betreffenden Sprecher ab. Für das Verständnis der Einteilung braucht es oft Regieanweisungen oder kurze Erklärungen. In manchen Versuchen der Szeneneinteilung und des Kreierens einer Handlung kommt es sogar zur Neuordnung ganzer Passagen.¹⁴

c.) Eine andere Erklärung zur Entstehung des Hohenliedes ist die Ansicht, dass das Hohelied ursprünglich auf die Liturgie eines alten Fruchtbarkeitskultes zurückgeht.¹⁵ Diese kultisch-mythologische Deutung des Hohenliedes kommt zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf und hat aufgrund von vielen archäologischen Funden im akkadischen wie auch kanaanäisch-palästinischen Bereich - wenngleich auch in sehr viel modifizierterer Form - bis auf den heutigen Tag ihre Anhänger.¹⁶ Der Idee nach geht es in den alten Hymnen um einen Zyklus des weiblichen Mondgottes Istar und dem männlichen Sonnengott Tammus (bzw. den entsprechenden Paaren in den anderen vorderorientalischen Kulturen). Tammus wird dabei als vegetative

¹² Einer der Pfeiler der Hirtenhypothese ist, dass der erste Teilvers von Hld 1,4 nicht als hypothetische Wunschvorstellung, sondern als wirkliches, vergangenes Geschehen interpretiert wird: *Der König 'brachte' mich in seine Gemächer.*

¹³ Eine besondere Ausarbeitung erfährt diese Auffassung des Hohenliedes bei C.D. Ginsburg, *The Song of Songs and Coheleth* aus dem Jahr 1857. Für ihn ist das Hohelied ein gesellschaftskritisches Lied, das sich entsprechend der Schöpfungsordnung (u.a. Gen 2,20) für die 'Gleichberechtigung' der Frau einsetzt: Im Gegensatz zu Bathsheba, die der königlichen Verleitung unterliegt, wird im Hohenlied die Macht der Tugend in einer Frau und ihr demütiges Verhalten dargestellt. Auch wenn seine Ideen und gerade die Darstellung der Frau im Hohenlied überholt sind, so ist einer seiner Verdienste, dass er deutlich gemacht hat, dass die Beschreibung der Frau im Hohenlied von ganz anderer Art ist als im Rest der Schrift, wo sie meistens schlecht gemacht oder angeklagt wird.

¹⁴ Für eine kritische Beurteilung dieser Theorie siehe Kuhl, 'Hohelied', 154f.

¹⁵ Rowley, 'Interpretation', 213-234, gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Anhänger dieser Theorie und eine ausgezeichnete, kritische Beschreibung der Theorie.

¹⁶ Vgl. dazu z.B. die Studien von H.-P. Müller und vor allem O. Keel, die bei Heinevetter, *Hohelied*, 41-54 analysiert werden.

Kraft der Natur dargestellt, die im Herbst stirbt und in die Unterwelt hinabsteigt. Im Frühjahr wird er wiedergeboren und steigt herauf, um sich mit seiner Geliebten in einem Fruchtbarkeitsritual zu vereinigen. Im Hohenlied ist diese Liturgie durch Harmonisierung mit dem israelitischen Kult und seinem Gott bzw. durch Reduktion auf das Niveau von Volkspoesie nur noch begrenzt zu finden. Die Anhänger einer solchen kultisch-mythologischen Deutung schätzen das Hohelied im allgemeinen älter ein als die Anhänger der übrigen Theorien. Dies hängt mit der These zusammen, dass das Hohelied in seiner Urform auf antike Kulthymnen zurückgeht, die z.T. in präisraelitische kanaänische Zeit zurückreichen sollen. Nach vielen Modifikationen im Prozess des Synkretismus wird seine Konsolidierung von einigen bedeutenden Vertretern dieser Theorie auf die vor-exilische Zeit datiert.¹⁷ Für diese Theorie spricht, dass damit betont wird, dass der Text mit seinen Bildern neben dem erotischen Aussagegehalt auch noch eine tiefere religiöse Dimension hat. So schärft die mythologisch-kultische Theorie den Blick für die Elemente mythisch-religiöser Rede inmitten erotischer Sprache. Ein wichtiges Problem ist dabei jedoch, dass alles nur noch im Lichte der Mythologie gesehen wird. Damit verliert diese Theorie den Bezug zum Kontext, in dem das Hohelied zusammengestellt und überliefert wird. So gehören die Bilder zu den Charakteristiken der allgemeinen Liebespoesie und sind leicht auch auf menschlich-erotischer Ebene zu erklären. Aber es gibt auch noch einen anderen Kritikpunkt. Auch wenn in den letzten Jahrzehnten immer mehr festgestellt wird, dass in manchen Schriften der Bibel Rituale überlebt haben und sogar Bezüge zum Adonis-Tammus-Kult hergestellt werden können,¹⁸ so begründet das nicht, dass im Hohenlied eine ganze *Liturgie* dieses Kultes erhalten geblieben ist. Dies würde eine Legitimation des Kultes voraussetzen, die weder bei einer präexilischen Datierung (mit allen prophetischen Anprangerungen!) noch bei einer postexilischen Datierung (mit dem steigenden Bewußtsein der Aus erwählung) anerkannt worden wäre. Selbst wenn man dabei, wie Meek das tut, von einer Anpassung der Liturgie an den israelitischen Kult ausgeht, dann ist es dennoch seltsam, dass davon so gut wie keine Merkmale im Hohenlied zu finden sind. Nicht einmal der Name Gottes wird deutlich erwähnt. Viel wahrscheinlicher ist es, dass im Hohenlied Anspielungen an

¹⁷ J. T. Meek und W. Wittekindt datieren es in die Zeit des Manasse (696-641), während dessen Königsherrschaft der Götzendienst laut 2. Kön 21,1-9 wieder stark aufblüht. Meek geht sogar davon aus, dass das Hohelied dann bereits in den Kanon aufgenommen wurde, was laut den Untersuchungen zur Entstehung des Kanons (und vor allem der Hagiographen) sehr unwahrscheinlich ist, vgl. dazu Rowley, 'Interpretation', 221, Anmerkung 2.

¹⁸ Vgl. zu einigen Beispielen Rowley, 'Interpretation', 220, Anmerkung 6 und 7.

bestimmte Kulte überliefert werden, die über die zeitgenössische Praxis oder die Sprache in das Lied hineingeraten sind.

d.) Eine andere Theorie basiert auf Ähnlichkeiten, die das Hohelied mit einem Zyklus von modernen arabischen Hochzeitsgedichten und -liedern und dem Brauch eines siebentägigen Hochzeitsfests aufweist. Im Jahr 1873 veröffentlicht J.G. Wetzstein eine Studie zu einem zeitgenössischen Hochzeitsbrauch in Syrien. In ihm führt die Braut vor der Hochzeit einen Schwerttanz auf und wird dabei in einem *wasf* auf ihre körperliche Schönheit besungen. Nach der Hochzeit werden Braut und Bräutigam auf einen Dreschschlitten wie auf einen Thron gesetzt und eine Woche lang wie König und Königin behandelt, wobei allerlei Lieder erklingen, darunter auch wieder ein *wasf* auf das Brautpaar.¹⁹ Obwohl die Hochzeitswoche schon im Tenach vermeldet wird und in der rabbinischen Tradition vor der Braut getanzt wird, ist es doch sehr fraglich, ob man die Hochzeitsbräuche der Moderne mit denen der Antike vergleichen kann. Abgesehen von der simplen Tatsache, dass im Hohenlied Braut und Bräutigam nicht auch gleichzeitig als Königin und König bezeichnet werden, ist eine viel wichtigere Schwachstelle dieser Theorie, dass das Verständnis des Hohenliedes als Hochzeitslied eine Verkürzung darstellt, die dem Hohenlied nicht gerecht wird. Das Hohelied kann zwar als Hochzeitslied verstanden werden, aber seine Charakteristiken beschränken sich nicht nur darauf. Sie sind viel umfassender als (erotisches) Liebeslied zwischen Mann und Frau zu verstehen, deren Status nicht weiter festgelegt wird.²⁰ Obwohl die Theorie mit der Entdeckung des *wasf* der Hoheliedforschung zweifellos Bedeutendes beigetragen hat, wird sie durch die konkrete und verengende Verbindung des Hohenliedes mit Hochzeitsbräuchen (noch dazu aus dem 18. Jahrhundert) ungläubwürdig.

e.) Andere Theorien verstehen das Hohelied als eine Sammlung von weltlichen, orientalischen oder hellenistischen Liebesliedern. Neben Ähnlichkeiten mit Liebesliedern aus der mesopotamischen Kultur fallen vor

¹⁹ Im Jahr 1894 arbeitete K. Budde die Beobachtung von Wetzstein aus. Die Beschreibungslieder auf Braut und Bräutigam wurden auf den *wasf* bezogen und Schulamits Tanz in Hld 7,1ff auf den Schwerttanz, obwohl in ihm kein Schwert erwähnt wird. Die Hochzeitshypothese wurde bis in die zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts diskutiert. Der Ausdruck des *wasf* wird bis auf den heutigen Tag in der Hoheliedforschung gehandhabt.

²⁰ In der neueren feministischen Hoheliedforschung wird der *wasf* viel stärker in seiner inhaltlichen Aussage untersucht. Dies führt zu interessanten Ergebnissen in Bezug auf Unterschiede in der männlichen und weiblichen Autorenschaft dieser Redeform und der Bedeutung der Aufnahme dieses Genres im Hohenlied. Vgl. dazu die Aufsätze von Soulen, Falk und Brenner in Brenner, *Companion* I.

allein die vielen Gemeinsamkeiten mit alt-ägyptischen Liebesliedern auf.²¹ Laut Gerlemann zeigt der Autor des Hohenliedes eine grosse Vertrautheit mit weltlicher alt-ägyptischer Poesie sowie Kunstgegenständen und Skulpturen aus der 18. Dynastie. Als wahrscheinliche Periode für diese Beeinflussung nimmt Gerlemann das Zeitalter des sogenannten Salomonischen Humanismus an, in dem das Hohelied seiner Meinung nach auch entstanden ist.²² Zu der gleichen zeitlichen Einordnung des Hohenliedes kommt auch Rabin,²³ der aufgrund sprachlicher Untersuchungen einen kommerziellen Kontakt Israels mit den Tamilen im südlichen Indien zur Zeit der salomonischen Königsherrschaft annimmt. Im Hohenlied findet er drei verschiedene Merkmale, die seiner Ansicht nach in der tamilischen Literatur anzutreffen sind: Die Tatsache, dass im Hohenlied eine Frau die Hauptrolle einnimmt, die grosse Rolle der Natur und das Motiv der Sehnsucht im Munde der Frau. Gegen die Versuche, die Herkunft des Hohenliedes in antiker mesopotamischer, ägyptischer oder tamilischer Literatur zu suchen, kann man einwenden, dass der große zeitliche Zwischenraum zwischen den altorientalischen Vergleichstexten und der Komposition bzw. Redaktion des Hohenliedes eine direkte Beeinflussung eher unwahrscheinlich macht. Die Gefahr besteht, dass dadurch andere Einflüsse übersehen werden.²⁴ Andere Wissenschaftler haben im Hohenlied eine Verbindung zu griechisch-hellenistischen Hirtenliedern gelegt und vor allem zu den bukolischen Idyllen des Theocritus.²⁵ Diese Theorie basiert vor allem auf der hohen Bedeutung der griechischen

²¹ Vgl. dazu Y. Zakovitch, *The Song of Songs. Introduction and Commentary* (Bible Commentary for Israel), Jerusalem: Magnes Press 1992, 15f. Für ihn hat das Hohelied mit der mesopotamischen Literatur (wie sumerische Liebeslieder, akkadische Literatur und Tammus-Liturgie) vor allem strukturelle Ähnlichkeit. Die Verwandtschaft mit der ägyptischen, weltlichen Liebesliteratur ist darüber hinaus auch inhaltlicher Art. Eine Beeinflussung ist seiner Ansicht nach möglich, aber die Aussagen können auch ganz allgemein zum Erbgut aller Liebeslieder gehören.

²² Vgl. dazu G. Gerlemann, *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar Altes Testament 18), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965. Zu einer kritischen Analyse von Gerlemann und anderen Vertretern eines ägyptischen Ursprungs des Hohenliedes vgl. Rozelaar, *Hooglied*, 30-32.

²³ Vgl. dazu C. Rabin, 'The Song of Songs and Tamil Poetry', *Studies in Religion* 3 (1973), 205-219.

²⁴ So wirft M. Falk, *Love Lyrics from the Bible. A Translation and Literary Study of The Song of Songs* (Bible and Literature Series 4), Sheffield: Almond Press 1982, 100 Gerlemann vor, dass seine Verbindung des Hohenliedes mit der alt-ägyptischen Liebeskultur im Hinblick auf die sogenannten *waf*-Gedichte in Hld 4.5 und 7 viel zu visuell auf Statuen ausgerichtet ist, wodurch die Metaphorik in Bezug auf den menschlichen Körper zu statisch ist und an Lebendigkeit einbüßt.

²⁵ Rozelaar, der selber ein Anhänger dieser Theorie ist, gibt in seinem Buch *Hooglied*, 57f eine gute Übersicht über die Entwicklung dieser Theorie seit dem Humanismus.

Sprache und Kultur in der hellenistischen Zeit, in der das Hohelied wahrscheinlich zusammengestellt worden ist. Vor allem in Studien zu Linguistik und Form konnten große Ähnlichkeiten zwischen dem Hohenlied und dieser Art von Literatur gefunden werden.

Die meisten der bisher aufgelisteten Theorien haben ihre Berechtigung im Hinblick auf gewisse Teilaspekte des Hohenliedes, auf die auch noch in modernen Studien zurückgegriffen wird. Keine einzige Theorie wird jedoch dem Hohenlied als Ganzes gerecht. Dies hängt damit zusammen, dass in den Theorien der eigentlichen Interpretation des Hohenliedes immer eine literarische Vorentscheidung und andere subjektive Elemente als Vorverständnis vorangehen. So wurden aufgrund von bestimmten Besonderheiten im Hohenlied Annahmen und Hypothesen entwickelt, die man später als Superstruktur dem Hohenlied übergestülpt hat, ohne sie weiter am Hohenlied zu beweisen. Dadurch legen die übertragene religiöse (a.), die dramatische und liturgische Theorie (b. und c.), die Hochzeitshypothese (d.) und schließlich auch die einseitige Festlegung auf die Beeinflussung durch eine bestimmte Kultur (e.) das bunte Material des Hohenliedes zu sehr fest. Sie werden ihm in seiner Vielfalt nicht gerecht.

Neuere Forschung

In der neueren Forschung der letzten Jahrzehnte ist man viel vorsichtiger geworden. In den Untersuchungen und Studien wird viel mehr versucht, vom Hohenlied selber auszugehen. Auch ist man im Aufstellen einer Gesamtkonzeption zurückhaltender geworden. Die primäre Ausrichtung am Hohenlied zeigt sich daran, dass einerseits viel zur Struktur gearbeitet wird²⁶ und man sich andererseits verstärkt auf die Erforschung von Metaphern, Motiven und Formulierungen des Hohenliedes richtet. Letzteres geschieht mit unterschiedlichen Zielen. Falk versucht mit Hilfe von inhaltlichen Kriterien wie Kontext, Themen und Motiven zu einem hermeneutischen Strukturmodell des Hohenliedes zu kommen. Anderen geht es um

²⁶ Zu reinen Strukturanalysen vgl. u.a. die Studien von J.C. Exum, 'A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973), 47-79; R.E. Murphy, 'The Structure of the Canticle of Canticles', *Catholic Biblical Quarterly* 11 (1949), 381-391 und W.H. Shea, 'The chiasmic structure of the Song of Songs', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), 378-396. Letzterem kann vorgeworfen werden, dass er eine literarische Vorentscheidung nimmt. Er lässt sich von der Beobachtung, dass im Hohenlied an mehreren Stellen der Chiasmus als Stilmittel angewendet wird, dazu verleiten, das Stilmittel als Muster für die Gesamtstruktur zu verwenden. Siehe auch N. Tromp, *Mens is meervoud. Het hooglied* (Cahiers voor levensverdieping 38), Averbode: Altiora 1982, der jedoch seine Ausführungen zur 'Architektur' des Hohenliedes zu einer Gesamtdeutung des Werkes benützt.

die Erfassung der tieferen Bedeutung der Bildsprache bzw. um die verborgenen Theomorphien im Hohenlied, wozu das Mythologische und die kunsthandwerklichen Erzeugnisse aus der Umwelt²⁷ aber auch tiefenpsychologische Einsichten herangezogen werden.²⁸ In einigen dieser Arbeiten versucht man mittels der Erkenntnisse zur Bilderwelt Aussagen zu einer Gesamtdeutung des Hohenliedes zu machen.²⁹ Ein anderer Versuch, zu einer ausgewogenen Gesamtkonzeption zu kommen, findet sich bei Heinevetter. Er versucht mit einer gründlichen, redaktionellen und literarischen Analyse, in der er auch gegensätzliche Meinungen zulässt, zu den eigentlichen Schwerpunkten des Redaktors zu kommen. Auch wenn seine Aussagen zur programmatischen Komposition des Hohenliedes sehr vorsichtig und z.T. sehr einleuchtend sind, so sind gewisse Entscheidungen und Einschätzungen doch subjektiver Art. An solchen Arbeiten zum Gesamtverständnis des Hohenliedes zeigt sich die Gefahr, dass dem Hohenlied unter der Vorgabe der Objektivität ein subjektives Vorverständnis auferlegt wird.

Feministische Forschung

Wirklich neue Impulse erhält die Hoheliedforschung in den letzten zwei Jahrzehnten aus der feministischen Forschung.³⁰ Dies hängt nicht so sehr mit der Methode zusammen. Auch in der feministischen Theologie hat man sich, wie in der gängigen modernen Hoheliedforschung, von Anfang an auf die primäre Erforschung des Hohenliedes (Struktur, Stil und Metaphern) konzentriert. Allgemein läßt sich dabei feststellen, dass man in der feministischen Hoheliedforschung viel stärker intertextuell arbeitet, d.h. dass das Hohelied im Zusammenhang mit anderen Schrifttexten gelesen wird.³¹ Darüber hinaus fällt in den letzten Jahren die verstärkte Beschäftigung mit der sogenannten allegorischen Auslegung des Hohenliedes (aber auch anderen

²⁷ Vgl. dazu Heinevetter, *Hohelied*, 40-43, der dazu auf die Hoheliedstudien von M. Haller, H. Ringgren, H.-P. Müller und O. Keel verweist. Diese Arbeiten bauen auf der kulturmythologischen Theorie auf. Im Unterschied zu früheren Vertretern dient ihnen die kultmythologische Sichtweise nur als Schlüssel zur Bildsprache und wird nicht als Erklärung der Struktur des Hohenliedes benützt.

²⁸ Vgl. dazu die Arbeit von G. Krinetzki, *Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und Theologische Botschaft* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 16), Frankfurt: Verlag Peter D. Lang 1981.

²⁹ Siehe dazu z.B. Krinetzki, *Kommentar zum Hohenlied*, 39-45.

³⁰ Für eine Übersicht über die Bandbreite der feministischen Hoheliedforschung und ihre Themen siehe die beiden Artikelsammlungen von Brenner, *Companion I* und II.

³¹ Als Beispiele können dazu die Aufsätze von Tribble, Setel und Van Dijk angeführt werden, die bei Brenner, *Companion I*, abgedruckt sind. Siehe auch die Hoheliedinterpretation von Butting in K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wundern: Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin: Alektor-Verlag 1994, 117-160.

Interpretationsformen) auf, die man mit der feministischen Lesung zu verbinden versucht. Auf diese Art und Weise kann man die Bedeutung des Hohenliedes auf der menschlichen und zugleich auch der göttlichen Ebene unterstreichen.³² Dennoch sind diese Auffälligkeiten nicht auf einen anderen methodischen Zugang zum Hohelied zurückzuführen. Sie basieren gerade auf alten Interpretationsschemata. Grundlage für die neuen Impulse sind vielmehr der veränderte Umgang mit dem Hohenlied und die anderen Themen, die durch den Feminismus an das Hohelied herangetragen werden.

Ein wichtiger Unterschied im Vergleich zur gängigen 'orthodoxen' modernen Hohelieddeutung ist, dass man sich in der feministischen Forschung dem Hohenlied - wie jedem (biblischen) Text überhaupt - ganz bewusst subjektiv annähert. Dieser subjektive Umgang hat nicht den Anspruch auf Objektivität und Universalgültigkeit, sondern ist persönlich gehalten. Das subjektive Element einer jeden Deutung wird gerade betont. Es geht um die Aneignung der Texte in einer Weise, dass sie den/ die LeserIn ansprechen und ihm/ ihr nützlich sind. Auch wenn dadurch jede Aussage zum Hohenlied begrenzt bleibt, so kommt die Summe der Aussagen der Vielschichtigkeit des Hohenliedes zugute. Darüber hinaus vergrößert es die Experimentierfreudigkeit und das Kombinieren von ungewöhnlichen Ansätzen.

Ein anderer Grund für die neuen Impulse liegt darin, dass in der feministischen Forschung ganz neue Themen, wie z.B. die Genderfrage, an das Hohelied herangetragen werden. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass das Hohelied viele interessante Anknüpfungspunkte für feministische Themen hat. Es ist eines der wenigen biblischen Bücher, in denen das weibliche Element auf eine ganz besondere Art und Weise und ohne negative Bewertung behandelt wird. Feministische Themen können im Hohenlied anknüpfen, neue Fragen stellen, andere Schwerpunkte setzen, wodurch neue Einsichten gewonnen werden können. Einige der Themen sind z.B. die Folgenden: 1. Untersuchungen zur weiblichen Herkunft oder gar Autorenschaft des Hohenliedes und das Aufstellen von Charakteristiken für solche Literatur. 2. Herausarbeiten der Unterschiede zwischen männlicher und weiblicher Liebespoesie, 3. Entlarvung von androzentrischem sozialem Verhalten im Hohenlied und (mit Hilfe des Hohenliedes) in anderen biblischen Büchern. 4. Forschung zu den versteckten Stimmen im Text, die feministisch von Interesse sein können. 5. Aufdeckung von sexistischen Interpretationen in der literarischen Hohelieddeutung. 6. Bedeutung der

³² Als Beispiele können dazu die Aufsätze von Ostriker, Black und Butting dienen, die bei Brenner, *Companion II*, abgedruckt sind.

übertragenen Deutung des Hohenliedes für die feministische Hoheliedforschung. Allgemein kann gesagt werden, dass der große Verdienst der feministischen Theologie ist, dass sie neben dem Aufbrechen von alten Denkstrukturen neue Facetten beleuchtet und gerade dank ihrer subjektiven Annäherung zu größeren Tiefen in der Hoheliedforschung vordringt.

Aus der Darstellung der wichtigsten Theorien und der neueren Zugänge des Hohenliedes mit ihren jeweiligen Beiträgen und Begrenzungen geht deutlich hervor, dass eine allgemein befriedigende Aussage zur Entstehung des Hohenliedes, seines 'Sitz im Leben' und seines Konzeptes nicht gegeben werden kann. Wir wollen uns darum auf ein Minimum an Aussagen zum Hohenlied beschränken, die u.E. eine breitere Tragfläche haben. Es ist wahrscheinlich, dass das Hohelied eine säkulare Sammlung von Liebeslyrik ist, die redaktionell bearbeitet wurde. Was die Sprache und z.T. auch Form und Inhalt des Liedes betrifft, so ist anzunehmen, dass das Hohelied in griechischer Zeit zu einer Einheit wurde. Die Metaphern, Bilder und Symbole weisen jedoch zugleich auch auf eine tiefere Dimension hin. Mythologische Untersuchungen nach bestimmten Motiven sowie Einflüsse aus der kulturellen Umwelt können zum Verständnis des Hohenliedes beitragen. Gleichzeitig muss jedoch beachtet werden, dass das Hohelied in einen israelitischen Kontext aufgenommen und in der biblischen Struktur verankert worden ist. Eine Erklärung der Symbolik muss darum auch innerbiblisch 'stimmig' sein.

II. ENTWICKLUNG DER ÜBERTRAGENEN INTERPRETATIONEN DES HOHENLIEDES IM RABBINISCHEN JUDENTUM

Die rabbinische religiöse Deutung des Hohenliedes weist sich durch ganz besondere Merkmale aus. In ihr werden die beiden Liebenden im übertragenen Sinn auf Gott und Israel gedeutet; ihre gegenseitige Beziehung wird mit Hilfe von Erzählungen und Aussagen aus der Schrift weiter ausgebaut und konkretisiert. Die Hoheliedinterpretation der Rabbinen wird darum auch näher als 'historische Allegorie'³³ bezeichnet. Ganz allgemein kann gesagt werden, dass diese Art der Übertragung für die meisten rabbinischen Auslegungen zutrifft. Jedoch haben wir es dabei nicht mit einer statischen Interpretationspraxis zu tun, sondern mit einem Prozess. Ein differenzierter Blick auf die einzelnen Werke und die Unterschiede in der Interpretation des Hohenliedes bringt diesen Prozess klar zutage. So lässt sich eine kontinuierliche Entwicklung der rabbinischen Allegorisierung des Hohenliedes in tannaitischer und amoräischer Zeit feststellen, die erst im

³³ Vgl. dazu Anmerkung 1.

Midrasch Hohenlied Rabba (HldR) und im Targum zum Hohenlied zu einer gewissen Vollendung kommt. Im Folgenden wollen wir einen Überblick über die Entwicklung der jüdischen Interpretationen des Hohenliedes von der frühen rabbinischen Zeit bis hinein ins jüdische Mittelalter geben.

Tannaitische Zeit

In der Mishna und Tosefta kommen nur wenige Deutungen zum Hohenlied vor. Dies ist wahrscheinlich auf die halachische Ausrichtung dieser Werke zurückzuführen. Zu ihrem halachischen Charakter passt die Diskussion über das Verständnis des Hohenliedes in mYad 3,5 und tYad 2,14. In der Mishna gibt es darüber hinaus noch zwei Auslegungen zum Hohenlied, aus denen beiden abgeleitet werden kann, dass in der frühen tannaitischen Zeit säkulare und übertragene Deutungen nebeneinander her existiert haben. In mTaan 4,8 wird im Namen von Rabban Gamliel über den Brauch berichtet, dass die Mädchen am 15. Av und am Versöhnungstag auf der Suche nach einem Mann in den Weinbergen tanzten und dabei u.a. Hld 3,11 sangen. Direkt im Anschluss daran werden die beiden Teilverse von Hld 3,11 auf die Toragabe und auf die Erbauung des Tempels bezogen. Daneben findet sich in mAZ 2,5, eingebettet in ein halachisches Streitgespräch zwischen R. Jischmael und R. Jehoshua, eine grammatikalische Frage zu einem Wort aus Hld 1,2b. Dabei bleibt offen, ob diese Frage dem wörtlichen oder dem religiösen Verständnis des Hohenliedes gedient hat.

In der Tosefta gibt es über die Parallelstellen zur Mishna hinaus³⁴ noch einige andere Auslegungen zum Hohenlied. In ihnen wird der Hoheliedvers nur im übertragenen Sinn gedeutet.³⁵ Dabei fällt auf, dass das Hohelied nicht so sehr mit biblischen Ereignissen verbunden wird,³⁶ sondern vielmehr mit speziellen, legendarischen oder zeitgenössischen Ereignissen und Personen.³⁷ Nicht unerwähnt darf dabei bleiben, dass nicht nur in der Mishna, sondern auch in der Tosefta das Hohelied an zwei Stellen im übertragenen Sinn auf den Tempel ausgelegt wird.³⁸

In den sehr viel zahlreicheren Hohelieddeutungen der tannaitischen Midraschim zeigt sich uns dagegen ein ganz anderes Bild als in den beiden

³⁴ tPara 10,3 ist eine Parallele zu mAvoda Zara 2,5 und tJadajim 2,14 eine Parallele zu mJadajim 3,5.

³⁵ Zu den anderen Hohelieddeutungen in der Tosefta siehe tChagiga 1,4; tJoma 2,4 und 2,15; tKetubbot 5,10 und tSota 9,8.

³⁶ Eine Ausnahme bildet hierzu die Auslegung zum Aussehen der Bundeslade in tJoma 2,15.

³⁷ Vgl. dazu die Legende um das Nicanor-Tor des Tempels in tJoma 2,4, den Bezug von Hld 1,8 auf die verarmte Tochter von Naqdimon ben Gurion in tKetubbot 5,9f und die Deutung von Hld 1,4 auf R. Aqiba's Begegnung mit dem Himmlischen in tChagiga 2,4.

³⁸ Vgl. dazu mTaanit 4,8; tJoma 2,4 und 2,15 (Bundeslade).

Gesetzeskodici der ersten beiden Jahrhunderte. Das Hohelied wird hier fast ausschließlich auf bestimmte Ereignisse der *biblischen* Geschichte Israels bezogen. Die Auslegungen strahlen dadurch einen viel einheitlicheren und konsequenteren Charakter aus als das in der Mishna und Tosefta der Fall ist. In Sifre Deuteronomium (SifDeut) geht es in vielen Hoheliedauslegungen um die Erlösung (in Vergangenheit und vor allem Zukunft) und/ oder um den Exodus und die besondere und intime Beziehung zwischen dem Heiligen und Israel.³⁹ Ähnlich verhält es sich auch in den wenigen Hohelieddeutungen in Sifre Numeri (SifNum) und in der Sifra. Interessanterweise finden sich dabei in Sifra und SifDeut auch einige Auslegungen, in denen bestimmte Hoheliedverse auf die Schönheit Israels vor Gott im Einhalten und Studieren der Tora ausgelegt werden.⁴⁰ In den beiden Mekhiltot, in denen bei weitem die meisten Hohelieddeutungen der tannaitischen Literatur vorkommen,⁴¹ fehlt im Unterschied zu SifDeut und SifNum das eschatologische Element der Erlösung ganz. Fast alle Auslegungen beziehen sich auf den Exodus und die Wüstenwanderung. In der Mekhilta von R. Simeon ben Jochai (MRSJ), aber vor allem in der Mekhilta de Rabbi Jischmael (Mek) finden sich darüber hinaus die ersten Auslegungen, in denen ein Hoheliedvers auf das Sinaigeschehen bezogen wird.⁴² Sehr aufschlussreich ist hierfür die Diskussion zur Auslegung von Hld 2,14 in Mek *Bachodesch* 3, wo der Vers zuerst auf die Toragabe am Sinai gedeutet wird und im Anschluss daran im Namen von R. Eliezer auf Israel am Schilfmeer. Eine Parallele dazu findet sich in MRSJ zu Ex 19,17, dort jedoch in umgekehrter Reihenfolge. Außerdem wird die Deutung von Hld 2,14 auf den Sinai dort explizit R. Aqiba zugeschrieben.⁴³ Diese Diskussion gibt Anlass zur Vermutung, dass mit R. Aqiba und seiner Schule ein neuer Interpretationsrahmen für das

³⁹ Alle drei Themen hängen eng miteinander zusammen und sind darum in SifDeut nicht immer leicht zu trennen.

⁴⁰ Vgl. dazu Sifra *Achare Mot* 13 und *Qedoschin* 10 (beide zu Hld 4,12) und SifDeut 36 (Ende) (Hld 6,4), 41 (Hld 7,5) und 48 (Hld 1,2f). Auffallend dabei ist, dass die Stellen aus der Sifra in Passagen vorkommen, die nicht zum Kern des Buches (oft mit der 'Schule R. Aqibas' verbunden) gehören; und auch die Stellen aus SifDeut gehören in den Teil von SifDeut, der R. Jischmael zugeschrieben wird.

⁴¹ Vgl. zu einigen veranschaulichenden Beispielen D. Boyarin, 'Two Introductions to the Midrash on the *Song of Songs* (hebr.)', *Tarbiz* 56 (1987), 479-500.

⁴² Vgl. dazu MRSJ zu Ex 19,17 (Hld 2,14), Mek *Bachodesch* 3 (Hld 1,12; 2,14); 8 (Hld 4,5; 5,14) und 9 (Hld 2,6). Siehe auch Mek *Beschallach* 2, wo Hld 2,14 nicht nur auf das Gebet und die guten Taten am Schilfmeer, sondern auch auf das Studium der Tora ausgelegt wird. Dies ist ohne den Einfluss, dass das Hohelied in der Mekhilta von R. Jischmael auch auf den Sinai ausgelegt wird, nicht zu verstehen.

⁴³ Vgl. zu Reihenfolge und Zuschreibung der Deutung von Hld 2,14 auf den Sinai an R. Aqiba auch HldR zu 2,14, wo die Diskussion in leicht veränderter Form wiedergegeben wird.

Hohelied geschaffen wird, nämlich die Deutung des Hohenliedes auf das Sinaigeschehen. Diese neue Art der Auslegung richtet sich gegen R. Eliezer und die traditionelle Hoheliedauslegung auf den Exodus und das Schilfmeer und zeigt bereits in der Mekhilta von R. Jischmael einen größeren Einfluss.

Bevor wir uns einer Skizzierung der Entwicklungen der Hoheliedinterpretationen in der tannaitischen Periode zuwenden, muss an dieser Stelle noch kurz auf den Shiur Qoma eingegangen werden. Laut der Meinung von Wissenschaftlern wie Scholem und Lieberman wird in diesem Werk Hld 5,10-16 mystisch esoterisch auf die Gottheit ausgelegt, und ist dieses Werk bereits in tannaitischer Zeit (2. Jahrhundert) zu datieren. Neben der historisch-biblischen Übertragung des Hohenliedes würde damit schon in früher tannaitischer Zeit auch eine esoterische Übertragung existiert haben. Die Untersuchungen von Cohen haben aber inzwischen gezeigt, dass die Verbindung mit Hld 5,10-16 im Shi'ur Qoma lang nicht so eindeutig und wahrscheinlich auch sekundär ist.⁴⁴ Auch wird das Werk von Cohen nicht früher als auf das 6./7. Jahrhundert datiert.⁴⁵

Bereits in den tannaitischen Werken zeichnet sich damit eine deutliche (und z.T. überraschende) Entwicklung in der Hoheliedauslegung ab:

1. Noch in der Mishna kann man ein Nebeneinander von säkularem und übertragenem Verständnis des Hohenliedes wahrnehmen. Eine religiöse Deutung auf die Toragabe sowie auf den Tempel klingt hier schon an.
2. Die übertragenen Deutungen aus der Tosefta beziehen sich meistens auf spezifische Ereignisse aus der nahen geschichtlichen bzw. zeitgenössischen Erlebniswelt des Überlieferers, wobei zweimal ein Bezug zum Tempel (bzw. zur Bundeslade) hergestellt wird. Ein einheitliches Auslegungsmuster auf die Geschichte Israels lässt sich in der Mishna und Tosefta nicht feststellen.
3. In den tannaitischen Midraschim ist das sehr wohl der Fall. Die Hohenliedverse werden dort meistens auf die Stationen des Exodus (inklusive Stiftszelt und Bundeslade) und das Wüstengeschehen bzw. auf die mit dem Exodus verbundene Erlösung ausgelegt sowie auf die enge Beziehung zwischen Gott und Israel, die in den Ereignissen des Exodus sichtbar wird. Eine Erklärung dieses Phänomens liegt sicherlich darin, dass die Bücher Auslegungen zum Exodusgeschehen darstellen. Jedoch reicht dies als Erklärung nicht aus, da in den einzelnen Midraschim auch andere Themen behandelt werden. Möglicherweise orientieren sich diese ersten Deutungen des Hohenliedes auf die Geschichte Israels an den biblischen Beispielen und

⁴⁴ Vgl. dazu den kritischen Überblick über die Forschungslage zum Schiur Qoma bei M.S. Cohen, *Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham: University Press of America 1983, vor allem die Seiten 22-29.

⁴⁵ Vgl. dazu Cohen, *Shi'ur Qoma*, 51-76.

Metaphern. So fällt auf, dass in vielen prophetischen Schriftstellen die besondere Erfahrung Israels mit seinem Gott beim Exodus (und damit verbunden auch Visionen der Erlösung) und bei der Wüstenwanderung in Metaphern einer Liebesbeziehung beschrieben wird.⁴⁶ All diese Auslegungen weisen auf eine starke innerbiblische Orientierung hin, mit der das Hohelied gedeutet wird. In ihm wird die besondere Beziehung zwischen Gott und Israel besungen, die sich in der Erlösung in der Vergangenheit (aus Ägypten und am Schilfmeer) als Spiegelbild für die Erlösung in der Zukunft ausdrückt.

4. Ausdrückliche Auslegungen des Hohenliedes auf den Sinai und die Toragabe, die man zumindest in *SifDeut* und den *Mekhiltot* (als *Midraschim* zu Deuteronomium und Exodus) hätte erwarten können, kommen nur sehr sporadisch vor. Es ist anscheinend eine Neuerung von R. Aqiba, die sich qua Dominanz erst in amoräischer Zeit gegen die konventionelle Auslegung des Hohenliedes auf den Exodus durchsetzt.

5. Ebenso finden sich in den tannaitischen *Midraschim* auch die ersten Auslegungen des Hohenliedes auf die Mitzwot und das Torastudium.⁴⁷ Sie sind wahrscheinlich nicht auf R. Aqiba zurückzuführen, der das Hohelied nur auf den Sinai ausgelegt hat, sondern eher auf R. Jischmael.⁴⁸ Dennoch hängen beide Interpretationen eng miteinander zusammen. Mit dieser Deutung auf den Sinai, die Tora und die Beschäftigung mit der Tora wird ein neuer Zugang zum Hohenlied geschaffen, der die rabbinische Idee der sich fortsetzenden Offenbarung im Studium und Tun der Tora unterstützt.⁴⁹ Wie wir im folgenden Abschnitt zeigen werden, kann ganz allgemein festgestellt werden, dass in der amoräischen Zeit die Hoheliedinterpretationen auf den Sinai und vor allem auf die Tora, ihr Studium und das Einhalten der Gebote eine immer stärkere Rolle spielen.

Amoräische Zeit

Im palästinischen Talmud ist dies gut sichtbar. Hier beziehen sich ungefähr ein Drittel aller Hoheliedauslegungen auf die Tora vom Sinai und ihre Überlieferung. Es handelt sich dabei um halachische Fragestellungen: die

⁴⁶ Vgl. dazu z.B. Jer 2,2 und 32f; Hes 16 und 22; Jes 49,18; Jes 54,6.7; Jes 61,10; Jes 62,4f; Jer 31,1-4 und siehe auch Jes 63, wo Gott als Erlöser beschrieben wird. Der Exodus als Symbol und Beispiel des Höhepunktes der Beziehung zwischen Gott und Volk in Geschichte findet sich auch in Num 24,8; 23,22; Deut 1,30 und 20,1; Ri 6,13; 1.Sam 4,8.

⁴⁷ Siehe dazu *SifDeut* 36, 41 und 48 und siehe auch *MekBeschallach* 2 und *MRSJ* zu Ex 14,13.

⁴⁸ Vgl. dazu Anmerkung 40.

⁴⁹ Möglicherweise haben diese Auslegungen auch die Akzeptanz des Buches vergrößert.

Verhältnisbestimmung der schriftlichen und mündlichen Tora,⁵⁰ die Einheit der Tora (die bereits am Sinai in Schrift und Tradition offenbart worden ist),⁵¹ die vielfältigen Deutungsmöglichkeiten der Tora vom Sinai⁵² und die Aufforderung, eine Halacha mit Namen seines Autors zu überliefern.⁵³ Mit einer Ausnahme werden alle Deutungen zum Teil mehrmals im Werk wiederholt. Dies fällt deshalb auf, weil von den anderen Hoheliedauslegungen keine bis auf eine wiederholt wird. Wie die Auslegungen auf den Sinai und die Tora stehen auch die anderen Auslegungen in einem halachischen Kontext. Die Hoheliedverse dienen dabei meistens zur Fundierung bestimmter Meinungen oder Halachot, bei denen das Hohelied interessanterweise gar nicht immer im übertragenen Sinn ausgelegt wird.⁵⁴ Dennoch ist es auffallend, dass das andere große Thema der übertragenen Hohelieddeutungen der Tempel ist.⁵⁵ Neben drei zum Teil durch weitere Geschichten ausgebauten Zitaten aus der Mishna und der Tosefta⁵⁶ gibt es daneben jeweils noch eine Deutung zur Begründung der doppelten Feste in der Diaspora, eine Auslegung zum Proselytentum und zwei weitere Interpretationen zu Mose, dessen Hals dem Henker des Pharao standhält und den Exilanten, die bei ihrer zukünftigen Rückkehr ein Lied singen werden. Abgesehen von den letzten beiden Interpretationen wird kein einziger Hoheliedvers auf die Befreiung aus Ägypten, das Schilfmeer oder die Erlösung ausgelegt. Im palästinischen Talmud findet sich darum auch auffallenderweise keine einzige Überlieferung der Baraitot aus den halachischen Midraschim. Die einzige Gemeinsamkeit und Fortsetzung mit der Tradition, das Hohelied mit der Geschichte Israels zu verbinden, zeigt sich in den Hoheliedauslegungen zum Sinai und zur Tora.

Die eigentliche Fortsetzung der Tradition der halachischen Midraschim findet in den palästinisch-amoräischen Midraschim statt. In allen homiletischen wie auch exegetischen Werken werden zahlreiche Auslegungen überliefert. Wir beschränken uns im Folgenden auf die Beschreibung der

⁵⁰ jBerakhot 1,7 (3b) mit Parallelen in jSanhedrin 11,6 (30a) und jAvoda Zara 2,7 - siehe HldR zu 1,2b.

⁵¹ jScheqalim 6,1 (49d) mit Parallele in jSota 8,3 (22d) - siehe HldR zu 5,14.

⁵² jSanhedrin 4,2 (22a) - siehe HldR zu 2,4.

⁵³ jBerakhot 2,1 (4b) mit Parallelen in jMoed Qatan 3,7 (83c) und jScheqalim 2,7 (47a) - siehe HldR zu 7,10.

⁵⁴ Vgl. dazu z.B. jSchabbat 8 (11b), wo es um das Schminken geht und jSukka 4 (54a), wo ein himmlisches Werk einem menschlichen Kunstwerk vorgezogen wird.

⁵⁵ Vgl. dazu jPea 7,4 (20b); jMeg 1,13 (72c); jBerakhot 4,5 (8c), jTaanit 4,11 (69c) und eventuell auch jSukka 4,7 (54a).

⁵⁶ jTaanit 4,11 (69c) - mTaanit 4,8; jKetubbot 5,13 (30c) - tKetubbot 5,9f; jChagiga 2,1 (77b) - tChagiga 2,4.

wichtigsten Punkte der drei großen frühamoräischen Werke *Pesiqta de Rav Kahane* (PRK), *Genesis Rabba* (GenR) und *Leviticus Rabba* (LevR), in denen auch die meisten Hoheliedinterpretationen vorkommen. Obwohl jedes Werk seine eigene Ausprägung hat, lassen sich allgemein zwei Entwicklungen feststellen. Die erste Entwicklung besteht darin, dass sich die historische Anwendung des Hoheliedes lange nicht mehr nur auf die Ereignisse rund um den Exodus (Schilfmeer, Sinai, Stiftszelt und Erlösung in der Zukunft) und den Tempel beschränken. Das Hohelied wird jetzt auf viel mehr geschichtliche Themenbereiche und Persönlichkeiten bezogen: die Schöpfung, Noah, die Erzväter, Mose, Aaron und Miriam, Exodus, Schilfmeer und Sinai, die Stämme, den Tempel, Hohenpriester, Könige und Propheten bis hin zur babylonischen Gefangenschaft. Neben den traditionellen Auslegungen auf die Befreiung in der Endzeit gibt es darüber hinaus auch verstärkt Deutungen auf die rabbinische Gegenwart (z.B. Gelehrtengeschichten, Einhalten und Studium der Tora). Pro Werk lassen sich verschiedene Themenschwerpunkte wahrnehmen. So wird das Hohelied in GenR vorwiegend auf die Väter (vor allem Abraham, aber auch Jakob und Joseph), Mütter und die Stämme ausgelegt. Über bestimmte Personen wie Kain, Abraham (am Berg Moria) und Jakob wird das Hohelied dabei auch des Öfteren auf den Tempel bezogen. Auslegungen zu Ägypten, zum Stiftszelt und zur Erlösung treten dabei fast ganz zurück. In LevR kreisen die Themen, in die auch die traditionellen Deutungen auf das Stiftszelt, den Sinai und Ägypten mit einbezogen werden, viel um die Priester, Opfer und das Thema der Reinheit (z.B. keine Unzucht in Ägypten; Nadab und Abidahu werden von Gott am Sinai verurteilt). In PRK sind die Hoheliedinterpretationen nicht auf bestimmte Themenbereiche beschränkt, im Gegenteil, hier fällt vor allem die Vielfalt der geschichtlichen Deutungen auf. Inmitten aller Auslegungen wird dabei jedoch immer wieder die (trostreiche) Nähe Gottes (trotz aller Zerstörung) betont, wozu man auch die wiederholten Aussagen rechnen kann, dass sich Gott in der Geschichte mehrere Male an Israel offenbart hat. Die Deutungen auf den Sinai sind in allen drei Werken auffallend gering. Die meisten kommen in PRK (ganze 7 Mal) vor, in LevR beziehen sich die Auslegungen nur dreimal auf den Sinai und in GenR überhaupt nicht. Eine andere Entwicklung lässt sich in den beiden homiletischen Werken PRK und LevR deutlich feststellen. Dort werden die Verse des Öfteren auf die Tora und das Studium sowie auf die Gelehrten (z.B. die Toragelehrtheit von R. Jochanan) ausgelegt.

In HldR, dem ersten amoräischen Sammelwerk an Hoheliedinterpretationen, das wahrscheinlich um 600 seine Endfassung erhielt,⁵⁷ setzen sich die beiden Entwicklungen der amoräischen Hoheliedinterpretation verstärkt fort, wobei auffallende Akzente gesetzt werden. Auch hier wird das Hohelied mit Themen aus der gesamten Geschichte Israels verbunden. Dies hängt damit zusammen, dass HldR in erster Linie ein Sammelwerk ist. Die meisten der Hoheliedauslegungen aus dem palästinischen Talmud und den früheren amoräischen Midraschim werden in ihm in oft nur leicht veränderter Form überliefert. Hinzu kommt, dass viele geschichtliche Auslegungen aus Parallelen übernommen werden, die erst in HldR mit dem Hohelied verbunden werden. Dabei werden bestimmte Details weiter ausgebaut und es kommen Deutungen auf die Zeit der zweiten Tempelzerstörung und der hadrianischen Verfolgung dazu.⁵⁸ Das Auffallende in Bezug auf die Themenwahl der biblischen Geschichte ist dabei, dass der Sinai und die Toragabe in HldR einen bedeutenden Stellenwert einnehmen. Das Thema gehört dabei nicht nur zum festen Bestandteil aller Petirot und Aufsummierungen; in vielen Midraschim wird auf den Sinai an bezeichnender Stelle hingewiesen⁵⁹ oder steht der Midrasch sogar ganz im Zeichen des Sinai.⁶⁰ Darüber hinaus wird das Hohelied zu Beginn des Midraschs sogar ausdrücklich mit dem Sinai als eigentlichem Entstehungsort verknüpft.⁶¹ Was die andere Entwicklung betrifft, so fällt in HldR auf, dass neben dem Thema des Studiums der Tora auch noch andere konkretisierende Handlungsanweisungen für die Gegenwart gegeben werden. So wird die Wichtigkeit der Einhaltung der Gebote und Ausführung guter Taten betont sowie zu Gebet, Umkehr, Wallfahrt, demütigem Verhalten aufgefordert und auch auf das Martyrium eingegangen. Das Studium der Tora nimmt unter all diesen Verhaltensregeln eine dominante Rolle ein. So werden der Tora und ihrem Studium ganze Midrascheinheiten geweiht. Abschließend sei noch vermerkt, dass sich in HldR an mehreren Stellen die Absicht zeigt, einen bestimmten Vers des Hohenliedes auf mehrere geschichtliche Ereignisse gleichzeitig auszulegen.⁶² Damit wird verstärkt zum Ausdruck gebracht,

⁵⁷ Für eine Einleitung zu HldR (Parallelen, Entstehungsort, Datierung) und eine Zusammenfassung der in HldR behandelten Themen siehe das folgende Kapitel.

⁵⁸ Siehe dazu auch die ausführliche Themenübersicht im 3. Kapitel.

⁵⁹ Vgl. dazu z.B. HldR zu 1,3; 4,7; 5,16; 8,13f.

⁶⁰ Vgl. dazu HldR zu 1,2a; 1,4 (1. Teil); 1,10; 1,12; 2,3; 2,4; 2,5 (Beginn); 5,14; 7,10; 8,2; 8,5f; 8,11.

⁶¹ Vgl. dazu HldR zu 1,2a (A).

⁶² Siehe dazu vor allem die vielen ausführlichen Petirot, wie z.B. HldR zu 1,13f; 2,8-10; 2,14; 3,7f; 3,9; 4,1-4; 6,8f und 8,1-10.

dass das Hohelied - selbst schon jeder Vers - auf die ganze Geschichte Israels mit seinem Gott angewendet werden kann.⁶³

Der Targum zum Hohenlied⁶⁴ stellt in diesem Streben einen weiteren Schritt in der Entwicklung der historischen Übertragung des Hohenliedes dar. In ihm wird das Hohelied systematisch in das Konzept einer durchlaufenden Geschichtsdeutung eingepasst. Schon die Einleitung des Hohenliedes bereitet auf das Ordnungsprinzip der Heilsgeschichte in den Auslegungen vor. Dort werden 10 Lieder aufgezählt, die die Meilensteine menschlicher und jüdischer Erfahrung sind: Von Adams Lied bis hin zum Hohenlied Salomons (an neunter Stelle) und dem abschließenden Lied aus Jes 30,29, das die endzeitliche Erlösung ankündigt. In den sich daran anschließenden Deutungen des Targums zu den einzelnen Hoheliedversen zeigt sich die gleiche Tendenz. So werden die ersten drei Kapitel (bis 3,6) im Targum auf den Auszug aus Ägypten, die Wüstenwanderung bis hin zur Landnahme bezogen. Die folgenden Kapitel aus dem Hohenlied werden danach auf die Geschichte Israels bis zum Exil, dem Wiederaufbau des Tempels und der Wiederherstellung der Souveränität Israels in hasmonäischer Zeit ausgelegt, wobei die Auslegungen zum letzten Kapitel des Hohenliedes schließlich mit einem Ausblick auf die Zukunft und das Kommen des Messias enden.⁶⁵ Die konsistente und kluge Durchführung des Schemas lässt darauf schließen, dass der Targum nicht das Werk eines Redaktors, sondern eines Autors im modernen Sinn ist.⁶⁶ Er hatte große Kenntnisse der

⁶³ Auch in den beiden anderen Midraschsammlungen zum Hohenlied - Aggadat Shir haShirim (in der Ausgabe von Buber *Midrasch Shir haShirim Zutta* genannt) und *Midrasch Shir haShirim* in der Ausgabe von Grünhut, - die später (siehe Anmerkung 74 und 75) entstanden sind, lassen sich die beiden Tendenzen gut erkennen. Geschichtlich werden dabei noch neue Themen hinzugefügt: So werden die Hasmonäer und Herodes in die Auslegungen mit einbezogen und wird der Midrasch zu den 10 Märtyrern überliefert.

⁶⁴ Die Datierung des Werkes wird aufgrund von einigen historischen Hinweisen von R. Loewe, 'Apologetic Motifs in the Targum to the Song of Songs', in: A. Altmann (Hg.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations*, Cambridge (Mass): Harvard University Press 1966, 163-169 in die frühe islamitische Periode (rund 636) gelegt.

⁶⁵ Sowohl Loewe, 'Apologetic Motifs', S.169-173 als auch P. Alexander, 'Tradition and Originality in the Targum of the Song of Songs', in: D.R.G. Beattie (Hg.), *The Aramaic Bible: targums in their historical context* (Journal for the Study of the Old Testament 166), Sheffield: JSOT Press 1994, 332-334 versuchen sich an einer Einteilung des Werkes, die sich nicht soviel voneinander unterscheidet. Beide betonen dabei, dass der Targum eine ganz bestimmte Geschichtsauffassung hat, laut der die Geschichte Israels einem sich wiederholenden Rhythmus unterliegt.

⁶⁶ Vgl. dazu Alexander, 'Tradition', 336. Laut ihm zeugen auch die Handschriften zum Targum von einer solchen Autorenschaft, die trotz ihrer großen Zahl keine wichtigen Textvarianten aufweisen.

rabbinischen Aggada und weist viele thematische Anleihen auf.⁶⁷ In der Tradition der Targumim stehend, formt er diese rabbinische Aggada zu einer ihm eigenen einheitlichen, historischen Übertragung des Hohenliedes um.⁶⁸ Interessant ist dabei, dass durch seine besondere Geschichtsauffassung das Thema von Talmud Tora ausgesprochen oft anklingt.⁶⁹ Abgesehen davon, dass der Autor des Targums damit möglicherweise ein theologisches Ziel verfolgt,⁷⁰ setzt sich darin im Targum ein Schwerpunkt aus der amoräischen Tradition weiter fort, nämlich das Hohelied auf das Ideal des Studiums der Tora zu deuten.

Jüdisches Mittelalter

Der Targum hatte einen großen Einfluss auf die spätere jüdische Exegese. Abgesehen von einigen wenigen Sammelwerken historisch-übertragener Auslegungen zum Hohenlied, wie z.B. das Werk *Laeqah Tob* (11. Jahrhundert) oder der *Jalqut Shim'oni* (13. Jahrhundert), zeichnen sich die historisierenden Hohelied-Kommentare aus dem Mittelalter vorwiegend durch ein kontinuierliches Hineinlesen der Heilsgeschichte Israels ins Hohelied aus.⁷¹ Dies gilt sowohl für den Kommentar von Saadja ben Josef (10. Jahrhundert) als auch für die einflussreichen Interpretationen von Raschi (11. Jahrhundert) und ibn Ezra (12. Jahrhundert).⁷² Für die beiden Letzteren

⁶⁷ Im Gegensatz zu HldR werden im Targum die Hasmonäer in das Geschichtsbild mit einbezogen. Ansätze dazu finden sich auch in den späteren Midraschim zum Hohenlied.

⁶⁸ Alexander kann in seinem Aufsatz 'Tradition' durch einen Vergleich von bestimmten Targumtexten mit aggadischen Parallelen, aber auch mit übersetzerischen Parallelen anderer Targumim überzeugend aufweisen, dass der Targumist einen ganz eigenen Weg bei der Wortsuche und dem Traditionsgebrauch geht.

⁶⁹ Das Thema kommt in einem Viertel der Auslegungen zu den einzelnen Hoheliedversen vor.

⁷⁰ Loewe, 'Apologetic Motifs', 193-195 denkt, dass die herausragende Rolle, die der mündlichen Tora zuerkannt wird, zusammen mit anderen auffallenden Merkmalen in erster Linie als eine Apologie gegen das erstarkende Christentum zu verstehen ist, aber möglicherweise auch im Dienst einer Apologie gegen jüdische Esoterik steht.

⁷¹ Zu den Hohelied-Kommentaren des Mittelalters, von denen im Folgenden nur einige der wichtigsten aufgelistet sind, siehe die ausführliche und vortreffliche Bibliographie von D. Walfish, 'Bibliography of the Jewish Interpretations on the Song of Songs from the Middle Ages (hebr.)', in: S. Japhet (Hg.), *The Bible in the Mirror of its Interpretations* (hebr.), Jerusalem: Magnes Press 1994, 518-571. Walfish bietet eine Übersicht über sämtliche Hoheliedauslegungen des Mittelalters, für die er jeweils alle erhaltenen Handschriften sowie sekundäre Literatur aufführt.

⁷² Raschi weist eine große Beziehung zum Targum auf. Sein Kommentar sowie der seines Enkels Raschbam, der im Großen und Ganzen dem seines Großvaters folgt, sind tröstende Kommentare für die geschwächten jüdischen Gemeinden in Frankreich und Deutschland. Ibn Ezra arbeitet in seinem Kommentar ebenfalls die historische Heilsgeschichte aus, wendet ein eigenes Schema an. Für weitere Beispiele, die in der Verlängerung dieser Kommentare liegen, sei u.a. auf Qimchi

wird der Literalsinn als Basis für den historisch-übertragenen Sinn des Hohenliedes sehr wichtig, der im Mittelalter als 'Dienstmagd' der Allegorie eine wichtige Rolle spielt.

In etwas abgeänderter Form findet diese Auslegungstradition auch ihren Einzug bei den Karäern, die das Hohelied historisierend auf die Existenz und das Schicksal der Sekte selbst übertragen. Daneben müssen aber noch zwei weitere Strömungen erwähnt werden, die vor allem im Mittelalter eine starke Ausprägung finden. Zum einen die theosophisch-übertragene Interpretation, die vor allem in der mittelalterlichen Kabbala aufkommt. Einige Merkmale davon sind Buchstabenmystik, Sefirotlehre und Enthusiasmus der persönlich erfahrenen Inspiration. Eine solche Auslegung findet sich u. a. in Werken wie dem Buch Bahir, dem Hoheliedkommentar von Abraham Abulafia, dem Zohar und vielen anderen Kommentaren der Kabbala. Daneben gibt es noch die philosophisch-übertragene Interpretation des Hohenliedes, wobei die Liebe auf die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt gedeutet wird. Oftmals klingen dabei auch die historische und die theosophische Übertragung mit an. Einige wichtige Vertreter dieser Richtung sind Mose ibn Tibbon, Isaak ibn Sahula, Immanuel ben Salomo aus Rom und andere.

Abschließend zu dieser Übersicht von Hoheliedinterpretationen von der frühen rabbinischen Zeit bis hinein ins Mittelalter muss noch auf einen ganz besonderen Aspekt im Zusammenhang mit der Hoheliedübertragung als solche hingewiesen werden, auf den vor allem Eilberg-Schwartz aufmerksam gemacht hat.⁷³ Eilberg-Schwartz behauptet, dass die Spiritualisierung des Hohenliedes mit einer neuen Erotisierung gepaart geht, die sehr leicht zum Ausschluss oder der Unterdrückung der Frau führen kann. Er veranschaulicht das an der rabbinischen Übertragung des Hohenliedes. Hier verwenden Männer als weiblich definierte Erfahrungen und Gefühle dazu, um die Beziehung zwischen Israel (= Frau) und Gott zu beschreiben. Das Problematische gerade in der rabbinischen Welt ist dabei, dass Frauen an der intimsten Beziehung zu Gott im Studium der Tora, auf die die Liebe im Hohenlied oft ausgelegt wird, nicht teilnehmen dürfen. Was das für die Auslegungen in HldR bedeutet und vor allem, was für Auswirkungen die rabbinische Hoheliedübertragung auf die Rolle der Frau und die Beziehung zwischen Mann und Frau hat, darauf wird auf der Basis der Textanalyse in den Schlussfolgerungen der Arbeit noch näher einzugehen sein.

(12.Jh), Sehula (14. Jh), Arama (15. Jh), Sforno (16.Jh) verwiesen.

⁷³ Vgl. dazu H. Eilberg-Schwartz, *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism*, Boston: Beacon Press 1992, 163-196.

III. CHARAKTERISIERUNG VON SHIR HASHIRIM RABBA

Neben HldR und dem Targum zum Hohenlied gibt es noch zwei weitere, vollständig erhaltene Midraschim zum Hohenlied: Aggadat Shir haShirim bzw. Midrasch Shir haShirim Zutta⁷⁴ und den Midrasch Shir haShirim in der Edition von Grünhut.⁷⁵ Während der Targum in der Interpretationsgeschichte und im Verhältnis zu HldR eine eigene Stellung einnimmt,⁷⁶ stehen die beiden anderen Werke in einem klaren Abhängigkeitsverhältnis zu HldR. Sie sind später entstanden und basieren in ihrem Material, das oftmals gekürzt wurde, auf HldR. Unter den drei Midraschwerken zum Hohenlied ist HldR somit die umfangreichste und bedeutendste Sammlung historisch-übertragener Auslegungen zum Hohenlied.

Charakteristisches des Midraschs

Das Werk ist ein exegetischer Midrasch. In ihm sind ganz verschiedene Auslegungen gesammelt und zu einem durchlaufenden Midrasch zusammengestellt worden. Dies erklärt nicht nur die ungleichmäßige Behandlung der einzelnen Verse,⁷⁷ sondern auch die große Vielfalt in der Art des verarbeiteten Materials. Neben kurzen Wort- und Satzerklärungen finden sich

⁷⁴ Aggadat Shir haShirim und Midrasch Shir haShirim Zutta beziehen sich auf denselben Midrasch. Er wurde von S. Buber erstmals im Jahr 1894 unter dem Namen Midrasch Shir haShirim Zutta herausgegeben. Seine Transkription der Handschrift Parma, De Rossi 541 weist große Mängel auf. S. Schechter gab dieselbe Handschrift zwei Jahre später unter dem Namen Aggadat Shir haShirim noch einmal heraus. Er datiert das Werk aufgrund der Gemeinsamkeiten mit Jelamdenu ins 10. Jahrhundert. Die Verwandtschaft mit Jelamdenu wird von Z.M. Rabinovitz, *Genze Midrash. The Oldest Forms of Rabbinic Midrashim according to Geniza Manuscripts* (hebr.), Tel Aviv 1976, 250-295 auf der Grundlage eines neuen Genisafragments, das eine bessere Lesart gegenüber den anderen Überlieferungen von Aggadat Shir haShirim darstellt, bestritten. Der Versuch einer neuen Datierung blieb bisher aus.

⁷⁵ Midrasch Shir haShirim wurde von Grünhut im Jahr 1897 auf der Grundlage eines alten Genisafragmentes (auf 1147 datiert) herausgegeben, das verloren gegangen ist. Laut M. Herr ist das Werk ins 11. Jahrhundert zu datieren, vgl. dazu *Encyclopaedia Judaica* 16, 1515. Daneben hat J. Mann noch zwei Fragmente veröffentlicht, die beide seiner Meinung nach zwei weitere Midraschim zum Hohenlied darstellen. Laut M.B. Lerner sind diese jedoch eher als gaonäische Erklärungen oder Kommentare zum Hohenlied zu klassifizieren. Vgl. zu den Artikeln von Mann und Lerner die Angaben bei G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: Verlag C.H. Beck 1982⁷, 292f.

⁷⁶ Siehe dazu die Ausführungen zum Targum im zweiten Kapitel. Und siehe auch M.J. Mulder, *De targum op het Hooglied. Inleiding, vertaling en korte verklaring* (Exegetica 4), Amsterdam: Ton Bolland 1975, 29f.

⁷⁷ Neben ausführlichen Auslegungseinheiten wie HldR zu 1,2a oder 4,1-4 gibt es auch Midraschim zu Hoheliedversen, die sich nur aus wenigen Zeilen zusammensetzen wie HldR zu 7,10 oder 8,2.

Petiro⁷⁸, Petichtot⁷⁹ und längere Homilien,⁸⁰ die sich aus ganz verschiedenen Midraschim und Petichtateilen zusammensetzen und mit aggadischen Erzählungen oder Listen angereichert werden. Nicht immer lässt sich dabei bei den einzelnen Midraschim ein Bezug zum Hohenlied feststellen. Neben der Vielfalt an Material gehören auch die häufigen (z.T. sogar mehrmaligen) Wiederholungen von Auslegungen und bestimmten Formulierungen zu den Charakteristiken von HldR.⁸¹ Auffallend sind weiterhin die vielen Baraitot (ungefähr 40) und andere tannaitische Auslegungen und Geschichten, hauptsächlich von Schülern⁸² und Kollegen R. Aqibas oder seiner selbst.⁸³ Das Interessante ist dabei, dass die wenigsten dieser Überlieferungen Parallelen in den tannaitischen Midraschim oder Codici haben,⁸⁴ sondern erst in der amoräischen Zeit nachweisbar sind, einige sogar nur in HldR. Die Frage, die sich dabei stellt, ist, ob HldR ein bestimmtes Interesse mit ihnen verbindet? Eine zweite Auffälligkeit ist, dass sich viele Hoheliedauslegungen der Schüler R. Aqibas in HldR auf das Sinaigeschehen richten. Dies kann als weiterer Hinweis gewertet werden, dass die Hohelieddeutung auf den Sinai erst mit R. Aqiba aufkam und sich erst in amoräischer Zeit richtig durchsetzte.

⁷⁸ Vgl. dazu z.B. HldR zu 1,6; 2,8-10; 2,14; 4,1-4.

⁷⁹ Die Petichtot kommen in HldR nur in HldR zu 1,1 vor.

⁸⁰ Vgl. dazu z.B. HldR zu 1,2a; 3,1-4; 3,6; 4,12-14 oder 8,12-14.

⁸¹ Vgl. dazu die Auflistung bei S.T. Lachs, 'Prolegomena to Canticles Rabba', *Jewish Quarterly Review* 55 (1964), 243f.

⁸² An Auslegungen und Geschichten, die den Schülern R. Aqibas zugeschrieben werden, kommen in HldR in folgender Anzahl vor: R. Meir - 15, R. Simeon ben Jochai - 23, R. Jehuda bar Ilai - 20, R. Nechemja - 16 (wovon gemeinsam mit R. Jehuda - 11), R. Jose ben Chalafat - 9, R. Eliezer, der Sohn von R. Jose ha-Gelili - 8, R. Eliezer ben Jakob - 5.

⁸³ Überlieferungen, in denen der Name R. Aqibas fällt, finden sich in HldR zu 1,1; 1,3; 1,4; 1,8; 1,9; 1,10; 1,12; 2,2; 2,14; 3,6; 6,2; 7,14; 8,2 und 8,7. Interessanterweise gibt es darunter nur fünf Hoheliedauslegungen, der Rest sind illustrierende Geschichten oder Aussagen über R. Aqiba.

⁸⁴ Interessant ist dabei, dass HldR in Bezug auf Parallelen mit tannaitischen Midraschim deutliche Bearbeitungen aufweist, wohingegen dies bei Parallelen aus der Mishna oder der Tosefta kaum der Fall ist, vgl. dazu HldR zu 1,1 und mJadajim 3,5; HldR 1,4 und tChagiga 2,3; HldR zu 3,6 und tKippurim 2,5; HldR zu 5,15 und tQidduschin 1,16; HldR zu 4,5 und tSota 11,8.

*Parallelen von HldR*⁸⁵

Man kann davon ausgehen, dass sich der Midrasch nicht nur aus überlieferten Hoheliedinterpretationen zusammensetzt, sondern auch aus Auslegungen, die ursprünglich keinen direkten Bezug zum Hohenlied hatten. Dies lässt sich daraus ableiten, dass sich in der Sammlung HldR viele Parallelen in tannaitischen und amoräischen Werken finden, die dort keine Verbindung zum Hohenlied aufweisen. An erster Stelle ist dabei der palästinische Talmud zu erwähnen, zu dem sich in HldR die meisten Parallelen finden. Neben Parallelen zu längeren Passagen aus dem palästinischen Talmud, die deutliche Spuren einer Bearbeitung aufweisen, gibt es zahlreiche kürzere Parallelen, wovon einige in HldR sogar zur Ausgestaltung von Homilien benutzt werden.⁸⁶ Des Weiteren besteht eine große Nähe zu den Midraschim PRK, LevR und GenR.⁸⁷ Mit dem babylonischen Talmud hat HldR zwar mehrere ähnliche Passagen und Überlieferungen, in der aber fast immer nur dieselbe Idee zum Ausdruck gebracht wird. Dies zeigt sich deutlich bei einem Vergleich der babylonischen Passagen mit Parallelen in palästinischen Quellen, die HldR qua Stil und Form viel näher stehen. Dazu kommt, dass bei den wenigen Ausnahmen, in denen eine Passage nur im babylonischen Talmud und in HldR vorkommt, dieselbe palästinischen Gelehrten zugeschrieben wird. Da das Hohelied schon in tannaitischer Zeit vielfach ausgelegt wurde, ist es nicht verwunderlich, dass sich in HldR auch zahlreiche Parallelen zu frühen Werken wie den Mekhiltot, SifNum, SifDeut vorfinden.⁸⁸ Allerdings ist anzunehmen, dass auch hier keine direkte Abhängigkeit zu den Werken vorgelegen hat. Dafür spricht vor allem, dass da, wo es zusätzlich Parallelen in amoräischen Midraschim gibt, die Ähnlichkeit in den Passagen von HldR

⁸⁵ Wir reden hier bewusst von Parallelen und nicht von Quellen. Wenn man von einer Abhängigkeit von HldR zu einer der anderen Parallelen ausgeht, ist es nicht sicher, ob HldR diese 'Quelle' in einer bestimmten Rezension vorgelegen hat, ob HldR die Überlieferung nicht aus der Parallele in einem anderen Werk übernahm oder aber zusammen mit der angeblichen 'Quelle' eventuell eine gemeinsame Vorlage hatte. Andererseits ist es ebenfalls nicht auszuschließen, dass die betreffende Parallele von der Überlieferung in HldR bzw. einer früheren Vorlage davon abhängig ist.

⁸⁶ Für eine Aufsummierung aller Parallelen zum palästinischen Talmud siehe J. Theodor, 'Zur Komposition der aggadischen Homilien', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (MGWJ)* 28 (1879), 408-413 und die Einleitung von S.T. Lachs, *A Critical Edition of Canticles Rabba - Chapter One*, Unveröffentlichte Dissertation 1958, 42-45.

⁸⁷ Siehe dazu Theodor, 'Komposition', 338 und Lachs, *Critical Edition*, 46-49, die beide zahlreiche Beispiele geben. Parallelen zu KlagR, einem der ältesten amoräischen Midraschim sind selten und nicht immer sicher.

⁸⁸ Vgl. Theodor, 'Komposition', 347f, Anmerkung 11-13.

mit Letzteren größer ist als mit den betreffenden Texten in den tannaitischen Werken.

Entstehungsort und -zeit

Wie alle klassischen Midraschwerke der amoräischen Zeit ist auch HldR in Palästina entstanden.⁸⁹ Dies kann mit den folgenden Argumenten untermauert werden: 1. Fast alle Autoritäten, die in HldR vorkommen, sind Rabbinen aus Palästina. 2. Die Quellen des Werkes HldR sind palästinischen Ursprungs. Bei Parallelüberlieferungen von HldR im palästinischen und babylonischen Talmud folgt HldR der Lesung aus dem palästinischen Talmud. 3. Das Aramäisch, das im Midrasch verwendet wird, ist galiläisches Aramäisch. 4. Sprachuntersuchungen zum Hebräischen haben weiterhin ergeben, dass HldR als palästinisches Werk charakterisiert werden muss. Im Hinblick auf die Entstehungszeit des Midraschs hat Giron-Blanc die Vermutung ausgesprochen, dass die Sprache und damit das Werk von HldR möglicherweise in die frühe amoräische Zeit zu datieren ist.⁹⁰ Obwohl seine Untersuchungen zum Werk sehr begrenzt sind, ist es interessant, dass auch Forschungsarbeiten zu Handschriften von HldR zu ähnlichen Ergebnissen kommen.⁹¹ Eine andere Erklärung für dieses Phänomen könnte sein, dass die Sprache in HldR auch ganz bewusst im tannaitisch-amoräischen Stil gehalten wurde, um das Werk so älter erscheinen zu lassen. Dies würde auch besser zu der Feststellung passen, dass das galiläische Aramäisch von HldR im Vergleich mit Parallelversionen in PRK und im palästinischen Talmud schlechter ist.⁹² Weitere Untersuchungen zur Sprache sind notwendig, allerdings sollten sie mit Studien zum historischen und soziologischen Hintergrund kombiniert werden. Sie können eine wichtige Ergänzung zur

⁸⁹ Da KlagR (als Midrasch zu einem der Megillot) und auch die Homilienmidraschim LevR und PRK zu den frühesten amoräischen Midraschim gehören, ist einer der Gründe für Sammlungen dieser Art vielleicht in dem zunehmenden liturgischen Bedarf zu suchen.

⁹⁰ Vgl. dazu L.F. Giron-Blanc, 'A Preliminary Description of the Language of Canticles Rabba: Sample Edition (hebr.)', *Mekharim beLashon* 4 (1990), 129-148, wozu er jedoch noch mehr Untersuchungen zu Syntax und Wortschatz fordert.

⁹¹ Vgl. dazu die Untersuchungen zur ältesten erhaltenen Handschrift von HldR (MS Parma) von N. Goldstein, 'Midrash Shir haShirim Rabbah in MS Parma - 1240', *Kobez Al Yad* 9 (1979), 1-24 und siehe auch die Untersuchungen zu den Genisafragmenten von Rabinovitz, *Ginze*, 83-117 und Giron-Blanc, Luis F., 'Cantar de los Cantares Rabba. Seis fragmentos de la Gueniza de El Cairo conservados en Cambridge University Library', *Sefarad* 60 (2000) 1, 43-74.

⁹² Vor allem von der Überlieferung von MS Vatican 76 zu HldR kann gesagt werden, dass die Handschrift den amoräischen Text oft nicht verstanden hat.

Datierung der Entstehung und Redaktion von HldR sein, dessen Endredaktion bisher um 600 angesetzt wird.⁹³

Themen in HldR

Was die Themen betrifft, so steht HldR, wie wir oben gesehen haben, ganz in der Tradition der Amoräer. Im Hinblick auf die biblisch-geschichtlichen Themen fällt auf, dass HldR die Hoheliedinterpretation im Vergleich zu den frühen amoräischen Midraschim in vier Punkten weiter ausbaut:

- Sowohl die Patriarchengeschichte als auch die Deutungen zum Exodus und zur babylonischen Gefangenschaft⁹⁴ werden mit zahlreichen zusätzlichen Details versehen. Das gleiche gilt für Auslegungen zu Salomo und zur Gestalt des Mose. Dabei fällt auf, dass die babylonische Gefangenschaft und die Rückkehr zum Gegenstück der Knechtschaft in Ägypten und des Exodus/Sinai gemacht wird, indem beide Themen als zwei verschiedene Auslegungen zum Hohenlied (öfters in einer Petira) gerne nebeneinandergestellt werden.⁹⁵ Auch wird das Martyrium des Abraham mit dem Martyrium von Chanania, Mischael und Asarja an mehreren Stellen miteinander verbunden.⁹⁶

- Wie wir bereits im vorigen Kapitel erwähnt haben, fällt in HldR die Vielzahl der Auslegungen zur Offenbarung am Sinai und zur Toragabe auf. Der Sinai taucht in vielen thematischen Variationen in beinahe jeder Midrascheinheit zu den einzelnen Hoheliedversen auf und wird manchmal ganz besonders betont, wie z.B. zu Beginn des Midraschs, wo das Hohelied explizit mit der Offenbarung am Sinai verbunden wird.⁹⁷

- Wurde das Hohelied vor HldR schon auf die Institution des Stiftszeltes und des Tempels gedeutet, so kommt dazu in HldR noch ausdrücklich die biblische Institution des Sanhedrins hinzu. Wie in der Geschichte größere Verbände gelegt werden, so wird dabei auch der Sanhedrin öfters in den

⁹³ Die Versuche von Lachs und anderen, in HldR geschichtliche Anhaltspunkte auf die Zeit der arabischen Eroberung oder die Dichtung zu finden, vgl. dazu Lachs, 'Canticles Rabba', 246ff, sind sehr schwer zu beweisen.

⁹⁴ Vgl. dazu z.B. die langen Ausführungen zu Babylon und der dortigen Gefangenschaft Israels in HldR zu 3,1-4 oder 7,8.9.

⁹⁵ Vgl. dazu z.B. HldR zu 2,8-10 (eine der wenigen Passagen, wo auch in der Parallelen in PRK 5,8.9 der Hoheliedvers schon auf beide Themen ausgelegt wird); 2,14; 3,1-4; 4,8; 5,3f; 5,7f; 7,6; 8,6; 8,8-10.

⁹⁶ Vgl. dazu HldR zu 1,12; 2,5 (vgl. dazu auch die Parallele in PRK 12,3); 7,8 (Ende) und 8,8-10 und siehe auch die Ausführungen zu HldR zu 7,10 (1. Teil).

⁹⁷ Vgl. dazu HldR zu 1,2a. Zu weiteren Stellenangaben siehe die Ausführungen im vorigen Kapitel zu HldR, Anmerkungen 59-61.

Kontext anderer Institutionen eingebettet, wie des Tempels/ Stiftszeltes, des König- und Priestertums und/ oder des Lehrhauses.⁹⁸

- Auffallend oft wird in HldR die Beziehung zwischen Israel und den Völkern reflektiert. Die Völker werden dabei durchweg negativ charakterisiert, oft als Gegenbild zum erwählten Israel.

Was die nachbiblischen rabbinischen Themen (und Ideale) betrifft, so kommen noch zwei weitere Neuerungen gegenüber den früheren amoräischen Midraschim hinzu:

- Zum einen werden geschichtlich mehr nachbiblische Ereignisse mit dem Hohenlied verbunden, die bis in die rabbinische Zeit hineinreichen: So finden sich Deutungen auf das römische Reich, auf die Kämpfe um Bethar, die hadrianische Verfolgung und die Zeit in Usha.⁹⁹ Wie in anderen amoräischen Midraschim werden dazu viele ausschmückende Rabbinengeschichten überliefert.

- Darüber hinaus wird das Hohelied in HldR aber vor allem ausgebreitet auf rabbinische Ideale ausgelegt. Es handelt sich dabei um Themen, in denen auf das Verhalten Israels bzw. des Einzelnen in der Gegenwart eingegangen wird.¹⁰⁰ So wird die Wichtigkeit der Einhaltung der Gebote und die Ausführung guter Taten betont und zu Gebet, Umkehr, Wallfahrt und demütigem Verhalten aufgefordert. Das wichtigste Anliegen von HldR ist jedoch die Betonung des Torastudiums. Unter allen Verhaltensregeln nehmen die Auslegungen zum Torastudium nicht nur quantitativ den größten Raum ein. Das Thema wird oft in einem längeren Zusammenhang behandelt, wobei unterschiedliche Aspekte anklingen und z.T. sehr detaillierte Anweisungen gegeben werden. Was in HldR besonders ins Auge springt, ist der gehäufte Bezug auf dieses Thema zu Beginn des Werkes (HldR zu 1,1 - 1,4) und die Passage in HldR zu 5,11 - 15, wo das Torastudium im Mittelpunkt steht.

Diese literarischen Auffälligkeiten in HldR lassen darauf schließen, dass das Thema im Werk eine wichtige Rolle einnimmt. Zusammen mit den Beobachtungen zur rabbinischen Interpretationsgeschichte des Hohenliedes geben sie Anlass zu diesem Forschungsprojekt.

⁹⁸ Vgl. dazu HldR zu 3,6; 3,7.8; 4,1-4; 5,12f; 7,3f; 7,5; 8,11.

⁹⁹ Vgl. dazu u.a. HldR zu 1,6 und 2,15 (römisches Reich); 2,17 und 5,12f (Bethar); 1,3; 1,6 und 2,5 (hadrianische Verfolgung; 2,5 (Usha). Interessanterweise wird in HldR an keiner Stelle auf die Geschichte der Hasmonäer eingegangen.

¹⁰⁰ In manchen Fällen sind geschichtliche Themen und rabbinische Ideale dabei eng miteinander verbunden. So wird in HldR zu 1,15 z.B. die Schönheit Israels beschrieben, das die Gebote einhält. Für die Gebote wird dabei nach allerlei biblischen Verordnungen verwiesen, aber es fallen auch Begriffe wie Mitzwot, Gebet, Umkehr und gute Taten.