

muß dabei die Gefahr vermieden werden, einzelne Phänomene des traditionellen jüdischen Denkens unbewußt im Sinne der christlichen Positionen zu interpretieren. Wenn wir nun mit Absicht eine ganze Reihe theologischer Probleme beiseite lassen und uns ausschließlich auf die messianische Frage beschränken, so stellen wir fest, daß zwischen den jüdischen und den christlichen Ansichten noch immer eine gewisse Übereinstimmung besteht, nicht hinsichtlich der Mittel, wohl aber was die Aspirationen und das zu erreichende Endziel anbelangt. Auf diesem Gebiet kehren wir dann auch an den Ausgangspunkt unserer Erwägungen zurück, zur Idee der *malchut*, des Gotteskönigtums und des Gottesreiches. Wir wollen hier einfach eine Stelle aus der jüdischen Liturgie anführen, die uns deutlich zeigt, wie die Tradition, die sich darin ausdrückt, das Ziel sieht, das am Ende des Weges des Gottesvolkes durch die Geschichte und dank der fortlaufenden Zeugenschaft Israels inmitten der Völker erreicht werden soll¹:

Darum hoffen wir auf dich, Herr, unser Gott, bald zu schauen durch den Glanz deiner Kraft, daß du hinwegnimmst von der Erde alle Unreinheit, und daß du die Götzen zur Gänze austilgst. *Aufzurichten die Welt durch das Reich des Allmächtigen.* Und alle Fleischgeborenen werden deinen Namen anrufen, sich dir zuwenden alle Frevler der Erde, auf daß erkennen und einsehen alle Bewohner des Erdballs, daß dir sich beugen müsse jedes Knie, dich loben jede Zunge. Vor dir, o Herr, unser Gott, müssen sie niederknien und hinsinken und der Herrlichkeit deines Namens Preis geben. *Alle werden sie auf sich nehmen das Joch deines Reiches*, und in Bälde wirst du über sie herrschen immer und ewig. Denn dein ist das Reich, und auf ewige Zeiten wirst du in Herrlichkeit regieren, wie geschrieben steht in deiner Lehre (Ex. 15, 18): „Der Herr wird König sein immer und ewig!“ Und es heißt (Zach. 14, 9): „Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird der Herr einzig sein, und sein Name ‚Einzig‘.“

5 Das allegorische Verständnis des Hohenliedes im Judentum²

Von Dr. Henning Graf Reventlow, Professor an der Universität Bochum

Die älteste Geschichte des Hohenliedes hüllt sich uns in Dunkel. Wir wissen nicht, aus welchen Gründen es in den Kanon aufgenommen wurde und wie lange es zu den heiligen Schriften gerechnet wurde. Die älteste wahrscheinliche Erwähnung seiner Kanonizität findet sich bei Josephus (c. Ap. I, 8), wo dieser jüdische Historienschreiber der zweiten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts vermutlich das Hohelied mitrechnet unter „die vier übrigen Bücher, die Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menschen enthalten“, aber auf das Buch im besonderen nicht eingeht, da es sich wohl nicht ohne Zwang in die erste oder zweite Gruppe einreihen ließ. Offensichtlich hat man auf der sogenannten Synode von Jamnia (um 100), wo der Umfang des jüdischen Kanons festgelegt wurde, auch über das Hohelied verhandelt. In einer Nachricht, die uns in der Mischna (Jadajim 3, 5) erhalten ist, wird berichtet, daß bei bestimmten Rabbinen des 2. Jahrhunderts Zweifel darüber bestanden, ob das Hohelied (und Pred.) „die Hände verunreinigen“. Damit scheint aber nicht, wie man früher glaubte, seine Kanonizität zur Diskussion gestanden zu haben, sondern es ging darum, ob das Hohelied zur Vorlesung im Synagogengottesdienst bestimmt sei: Bücher, die die Hände nicht verunreinigen (nicht hochheilig sind), gehören nur in die Studierstube der Weisen. Offensichtlich wurde die Kanonizität des Hohenliedes aber nicht erst von der Synode von Jamnia beschlossen, sondern bereits vorausgesetzt. Die Zweifel über die Heiligkeit des Hohenliedes wurden an der genannten Mischnastelle durch die Entscheidung beseitigt: „Prediger und Hohelied verunreinigen die Hände.“ Wir sehen aber, daß das Hohelied

noch im 5. Jh. (Theodor v. Mopsuestia) weder bei Juden noch bei Christen der gottesdienstlichen Lesung diene. An der gleichen Mischna-Stelle ist uns auch ein Ausspruch des berühmten Rabbi Akiba († 137) erhalten, der über das Hohelied das höchstmögliche Urteil abgibt: „Die ganze Welt wiegt den Tag nicht auf, an dem Israel das Hohelied empfing. Alle Ketubim sind heilig, aber das Hohelied ist das Allerheiligste.“ Offensichtlich liegt diesem Urteil über das Hohelied schon eine allegorische Auslegung zugrunde, wie sie sich tatsächlich auch in einer Schrift Akibas findet (s. gleich). Ähnlich hatte schon R. Gamaliel (um 90) erklärt, das Hohelied sei von den Engeln gesprochen worden (Midrasch zu 1, 2).

Zu dieser Zeit muß es aber auch noch ein wörtliches Verständnis des Hohenliedes gegeben haben. Wir erkennen das aus einigen polemischen Äußerungen Akibas und anderer Rabbinen gegen diejenigen, „die im Hohenlied die Stimme schütteln (vibrieren lassen) und es so im Hochzeitshaus (oder Weinhaus) singen“ (Tosefta Sanh. 12, 10; bab. Sanh. 101a). Auf einen ähnlichen Gebrauch des Hohenliedes scheint auch die Mischna-Stelle Taanit 4, 8 zu weisen, die (selbst das Hohelied allegorisch verstehend) doch von R. Simeon b. Gamaliel (um 140) zu berichten weiß, wie er davon erzählte, daß die Töchter Jerusalems am 15. Ab und am Versöhnungstag mit weißen Gewändern in den Weinbergen tanzten und dabei u. a. Hl. 3, 11 sangen.

Offensichtlich muß man die um diese Zeit einsetzende Allegorisierung des Hohenliedes als ein Verfahren beurteilen, durch das die Kanonizität dieser Schrift auch in einer Periode, die zu seinem wörtlichen Verständnis kein Verhältnis mehr hatte, gerettet werden sollte. Als gefährlich wurde das Hohelied noch lange angesehen; Origenes und Hieronymus wissen zu berichten, daß man seine Lek-

¹ Es handelt sich um den zweiten Teil des *Alenu-Gebets*.

² Vortrag, gehalten auf dem biblischen Seminar für Laien in der Evangelischen Akademie Loccum am 2. Juli 1965.

türe ähnlich wie die der Schöpfungsgeschichte und von Anfang und Ende des Ezechielbuches den Juden vor dem 30. Lebensjahre verbot. In die gleiche Richtung weist die Legende Aboth des R. Nathan, Kap. 1, man habe früher Spr., Hl., Pred. „verborgen“ (in der Synagoge nicht gelesen), bis die „Männer der großen Synagoge“ gekommen seien und sie „erklärt“, d. h. die Anstöße wegerklärt hätten.

Die früheste Spur einer allegorischen Auslegung des Hohenliedes im Judentum scheint nach Mechilta zu Ex 19, 1 auf Jochanan b. Zakkai, den Begründer des Lehrhauses von Jamnia, zurückzugehen. Eine andere mögliche ist im sogenannten 4. Esrabuch enthalten, einer apokryphen Apokalypse, die kurz vor 100 n. Chr. entstanden ist. In 4. Esr. 5, 24. 26 werden „Lilie“ und „Tauben“ als bildliche Bezeichnungen für Israel verwandt, wobei man an eine Beziehung zu Hl. 2, 1; 6, 9 denken könnte, ohne daß dies doch schon eine eigentliche Allegorie wäre. Zudem kommen noch verschiedene andere Bilder: Weinstock, Pflanzgrube, Wasserbach, Schaf an dieser Stelle vor.

Die Allegorie als Methode scheint im Judentum der Berührung mit der hellenistischen Kultur zu entstammen. Bei den griechischen stoischen Philosophen des ersten vorchristlichen Jahrhunderts finden wir das genau entsprechende Verfahren, die mythischen Überlieferungen der Epen Homers und die in ihnen enthaltenen sinnlichen Vorstellungen über die Götterwelt durch allegorische Auslegung als Einkleidung höherer ethischer und philosophischer Wahrheiten umzudeuten und auf diese Weise für den weiteren Gebrauch zu retten. Ähnlich findet Philo von Alexandria (ca. 20 v. bis 50 n. Chr.) als hellenistisch gebildeter Jude in den biblischen Erzählungen des Pentateuchs den Ausdruck zeitloser religiöser und philosophischer Wahrheiten. Das Prinzip der Allegorie ist es, überall dort in einer heilig gehaltenen Überlieferung, wo der Wortsinn einer Aussage anstößig, unglaubwürdig oder widersprüchlich erscheint, einen verborgenen tieferen Sinn anzunehmen, den die allegorische Auslegung durch Übertragung der einzelnen Ausdrücke auf eine andere, geistige Ebene herausbringen muß. So ist etwa der Bericht, daß Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen hat, nicht wörtlich zu nehmen; die Zahl sechs als Zahl der Vollkommenheit bezeichnet lediglich die geordnete Art und Weise der Schöpfung. Wenn gesagt wird, daß Gott Bäume im Paradies pflanzte, ist das Paradies der Tugenden, das in der menschlichen Seele eingepflanzt ist, gemeint.

Das Hohelied hat Philo freilich nicht in seine allegorische Auslegung der Bibel einbezogen. Aber auf einem anderen Felde und mit anderen Zielen wurde die allegorische Methode wenig später auch in der rabbinischen Orthodoxie Palästinas zur Bibelerklärung verwandt. Sie spielte in der neben der ernsten halachischen Auslegung der Gesetze in den Talmudschulen einhergehenden haggadischen, der Predigt dienenden phantasievollen Ausschmückung biblischer Erzählungen und solcher Bücher wie Ruth, Klagelieder, Prediger und Hohelied in den Midraschen eine große Rolle. Und nun können wir beobachten, daß die Prinzipien, nach denen die allegorische Auslegungsmethode des Judentums in über anderthalb folgenden Jahrtausenden verfuhr, schon in den frühesten Belegen in der rabbinischen Literatur, die wir kennen, durchweg die gleichen sind, wie sie von da an in einer ermüdenden Gleichförmigkeit durch die Jahrhunderte hindurch immer wiederholt wurden. Die Geschichte der Auslegung des Hohenliedes im Judentum bietet ein erstaunlich einförmiges Bild, die Grundauffassung von der Gesamtbedeutung des Hohen-

liedes ist überall die gleiche, und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kommentaren beschränken sich in der Regel auf Einzelfragen, kleinere grammatische Beobachtungen, gelegentliche neue Einzelübertragungen, wobei der Gesamttenor sich doch fast immer wie ein Ei dem anderen gleich bleibt. Und das bei einer ungeheuren Fruchtbarkeit der zum Hohenlied erscheinenden Auslegungsliteratur; allein vom 9. bis zum 16. Jahrhundert sind nur in der rabbinischen Literatur 134 Kommentarwerke gezählt worden. Fast mit keinem Bestandteil der Heiligen Schrift hat sich die Auslegungskunst der Rabbinen mit gleicher Intensität beschäftigt, und das ist doch nur die Auslegungsarbeit der einen Konfession, während sich auf der anderen Seite die christliche Kirche, welche die Grundprinzipien des allegorischen Verständnisses seit Origenes vom Judentum geerbt hatte, mit nicht geringerem Fleiß und Scharfsinn der Erklärung dieses geheimnisvollen Buches widmete.

Schon in der ältesten uns erhaltenen rabbinischen Literatur finden sich, auch wenn der Talmud als halachische Thora-Auslegung sich mit der Anwendung der pentateuchischen Gesetze beschäftigt, gelegentlich Anspielungen auf das Hohelied, aus denen wir entnehmen können, in welchem Sinne man dieses Buch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten verstand. Obwohl die Redaktion des palästinischen und des babylonischen Talmud nicht vor dem 6. Jahrhundert erfolgt sein kann, sind in der Sammlung doch offensichtlich teilweise sehr alte Traditionen enthalten. Im Talmud finden sich bestimmte praktisch-allegorische Anwendungen des Hohenliedes auf das Leben des orthodoxen Juden, besonders des Rabbinen, das nach den talmudischen Lehren durch den steten Umgang mit der Thora geprägt sein soll. So deutet etwa R. Johanan die Worte „Ich bin eine Mauer“ (8, 10), indem er sagt, es sei die Thora, die das spreche. „Und meine Brüste sind Türme“: das sind die Schüler der Weisen (Pes. 87, 1; Bab. bathr. 8, 1). „Mach dich auf, mein Geliebter, ziehen wir aufs Feld hinaus“ (7, 12), das bedeutet: das ist die Gemeinde Israels, die den Heiligen, gelobt sei er, bittet, sie nicht zu richten wie er die Bewohner der heidnischen Städte richtet, in denen Raub, Ehebruch, Verleumdung und Meineid zu Hause sind. „Gehen wir zu guter Stunde in die Weingärten“: es handelt sich um die Synagoge und die Lehrhäuser der Weisen. „Wir wollen sehen, ob die Rebe schon sproßt“, meint die Meister der Schrift, „ob schon die jungen Knospen erscheinen“ die Lehrer der Mischna, „ob die Granatäpfel blühen“ die Lehrer der Gemara. „Dort will ich dir meine Liebe schenken“ bedeutet: ich will dir Ruhm und Ehre geben durch den Lobpreis meiner Söhne und Töchter. Rabba sagt: Was bedeutet: „Ich bin in den Nußgarten hinabgestiegen“ (6, 11)? Warum werden die Weisen mit Nüssen verglichen? Um zu zeigen, daß ebenso wie diese Frucht nicht berührt wird durch den Schmutz und den Unrat, der die Schale besudelt, ebenso auch die Thora: die Sünde eines Schülers des Weisen besudelt sie nicht (Haggiga 15, 2). Oft wird die Auslegung auch durch exegetische Kunstkniffe unterstützt, durch Worttrennungen, Änderungen von Buchstaben, durch das Ersetzen von Worten durch andere mit ähnlichem Klang, aber verändertem Sinn. Ein Beispiel: R. Nahman ben Hasdah sagte einmal, daß die Worte „köstlich ist der Duft deiner Salben“ (1, 3) den Weisen symbolisieren; denn es ist wie mit dem Duftfläschchen: wenn es offen ist, verbreiten sich seine Düfte nach außen. Ebenso mit dem Weisen: wenn er ohne Schüler ist, kennt niemand sein Wissen, aber wenn er in einer Gruppe von Schülern spricht, verbreiten sich sein An-

sehen und seine Lehre. Ja mehr: er vermehrt sein Wissen, indem sich Dinge, die er vorher nicht verstand, nun voll enthüllen, wie geschrieben ist: 'alamoth 'ahebuka „die jungen Mädchen lieben dich“. Lies: 'alomoth „die Geheimnisse lieben dich“, das heißt sie enthüllen sich vollständig. Mehr: der Engel des Todes wird dich lieben, lies: 'al-moth „der, der über dem Tode ist“ wird dich lieben. Noch mehr: er wird Erbe sein beider Welten: der jetzigen und der kommenden. Lies: 'olamoth „die Welten“ lieben dich (Abod. zar. 35, 2). Derartige Kunstgriffe erscheinen den Rabbinen ganz legitim, dienen sie doch dazu, den höheren Sinn, der in den einfachsten Worten verborgen liegt, durch kluge Auslegung herauszubringen.

Schon im Talmud finden sich neben dieser mehr praktischen Anwendung des Hohenliedes die Urbilder der später weit hin geübten historischen Allegorese, die die Gestalten des Hohenliedes mit den Partnern des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Israel gleichsetzt und in den Einzelzügen Symbole für Ereignisse der Heilsgeschichte findet. Der Geliebte: das ist Jahwe, die Braut ist Israel. Was meint die Schrift in den Worten des Hohenliedes (2, 3): „Wie der Apfelbaum zwischen den Bäumen des Waldes?“ Warum wird Israel mit einem Apfelbaum verglichen? Ebenso wie beim Apfelbaum die Frucht den Blättern vorausgeht, so geht für Israel (auf dem Sinai) Glauben dem Hören voraus (Schabbath 88a). Am großen Versöhnungstag und am 15. Ab zogen die Töchter Jerusalems in weißen Kleidern in Gruppen durch Felder und Weinberge und riefen den jungen Burschen zu: Seht zu, welche ihr euch wählen wollt, achtet nicht auf die Schönheit, sondern beachtet die Familie – wie gesagt ist: „Geht, Töchter Zions, und seht den König Salomon am Tage seiner Vermählung“ (3, 11) – als Anspielung auf die Verkündigung der Thora – „und am Tage der Freude seines Herzens“ – als Anspielung auf den Bau des Tempels, den wir noch in unseren Tagen wiedererbaut zu sehen hoffen (Taanith 4, 7). Wie diese Stelle noch einen Rückblick auf die alte profane Verwendung des Hohenliedes erlaubt, zeigt sie genauso deutlich, wie jetzt in talmudischer Zeit die Umdeutung in die Allegorie erfolgt, und zwar in die historisierende Form der Allegorie, welche die einzelnen Züge des Hohenliedes mit bestimmten Abschnitten der Heilsgeschichte Israels zusammenbringt.

Diese historisierende Form der Allegorie findet sich schon in den älteren Midraschen, die eine paraphrasierende Auslegung der Bücher des Pentateuchs bieten, der Siphre zum 3. Mosebuch, Siphre zum 4. und 5. Mosebuch und der Mechilta zum 2. Mosebuch. Während die beiden erstgenannten mehr halachischen Charakter tragen und deshalb kaum auf das Hohelied eingehen, finden sich in der Mechilta eine größere Reihe von Stellen, in denen Zitate aus dem Hohenlied in die midraschischen Ausführungen verwebt sind. Hieraus kann man so etwas wie einen Gesamtzusammenhang konstruieren: Gott ist der Geliebte Israels (2, 16), den es jedem anderen Geliebten vorzieht (5, 9), für den es das Leben läßt, weil es ihn liebt bis zum Tode (1, 3 ad-moth!). Ihm bewahrt es in Ägypten züchtig die Treue (4, 12). Als Mose Israel die Gesetzestafeln holen wollte, versündigte es sich (1, 2), und deshalb werden statt der Väter (1, 8) die Kinder das Land einnehmen. Auch die späteren Exulanten und ihre Vereinigung durch den Glauben (4, 8) werden erwähnt.

In die gleiche Tradition wie diese alten palästinischen Midrasche gehören auch die etwas jüngeren Pirke R. Elieser (9. Jh.). Auch hier finden sich Ausdeutungen des Hohenliedes nach dem gleichen Prinzip. Zum Beispiel zur Erklärung des Gebotes Gottes an Abraham 1. Mos 15, 9, u. a.

eine junge Taube zu opfern: eine Taube bezeichnet die Kinder Israels, wie gesagt ist: „Meine Geliebte, du bist in den Felsenklüften“ (Hl. 2, 14). Denn deine Stimme ist lieblich im Gebet, und du bist stolz durch deine guten Werke (P. R. E. Kap. 28). „Deine Pflanzungen sind ein Garten von Granatäpfeln“ (Hl. 4, 13): Wie ein Garten voll ist von allen Sorten Bäumen, die alle Frucht tragen, so waren auch die Israeliten, als sie aus Ägypten auszogen, angefüllt mit allen Sorten von Gütern und Segnungen (Kap. 42). – Es gibt zwei Offenbarungen auf der Erde. Die erste im Garten Eden, wie gesagt ist: „Mein Geliebter ist hinabgestiegen in seinen Garten“ (Hl. 6, 2).

Ganz im gleichen Sinn wie die Talmude und Midraschim der palästinischen und babylonischen Rabbinenschulen ist auch die Hohelied-Interpretation des Targum, jener paraphrasierenden und auslegenden Übersetzung der Heiligen Schrift in die aramäische Volkssprache der damaligen Zeit, die der Erläuterung der bei der gottesdienstlichen Verlesung in den Synagogen verwendeten, aber unverständlich gewordenen hebräischen Urfassung diente. Da nach dem Zeugnis des Theodor von Mopsuestia im Anfang des 5. Jh. noch keine gottesdienstliche Lesung des Hohenliedes stattfand, andererseits die Sekte der Karäer, die im 8. Jh. entstand, sie schon übernommen hat, muß die Entstehung des Targums zum Hohenlied frühestens in das 6. Jh. fallen, obwohl die jüdische Tradition den ganzen Targum dem R. Joseph dem Blinden, Vorsteher der Akademie zu Pumbeditha in Babylonien († ca. 325) zuschreibt. In die gleiche Zeit fällt dann auch die Verlesung des Hohenliedes als Passahlesung im synagogalen Gottesdienst des 8. Passah-tages. Die Hohelied-Auslegung des Targum steht zu diesem „Sitz im Leben“ des Hohenliedes in enger Beziehung. Der Hohelied-Targum ist offensichtlich jerusalemischen Ursprunges; die allgemeine Ansicht, daß der Targum trotz seiner späten Endfassung ältere Traditionen enthält, wird durch die offensichtliche Anknüpfung an die Auslegungsprinzipien der älteren Midrasche bestätigt.

Der Targum zum Hohenlied bringt eine Zusammenfassung und einen Kristallisationspunkt für die ganze vorangegangene Auslegungstradition des Hohenliedes, indem er als ein vollständiger haggadischer Kommentar vor unsere Augen tritt, der das Hohelied gänzlich dem Prinzip der historisierenden allegorischen Auslegung unterwirft. Als „Lieder und Lobgesänge“, die der „Prophet“ Salomo, Israels König, im prophetischen Geiste vor Gott gesprochen habe, kündigt der Targumist seine Umschreibung an. Zehn Lieder sind in dieser Welt gesungen; das Hohelied ist von diesen das schönste. Und nun schreitet der Targum von Vers zu Vers fort, indem er beinahe zu jedem Wort eine ausführliche allegorische Umschreibung gibt. Es beginnt mit „Er küsse mich“ (1, 2): „Der Prophet Salomo sprach: Gepriesen sei der Name des Herrn, der uns durch Mose, den großen Schriftgelehrten, das Gesetz auf zwei steinerne Tafeln geschrieben, und die sechs Ordnungen der Mischna und den Talmud mündlich gegeben hat. Und er sprach mit uns von Angesicht zu Angesicht wie jemand, der einen anderen *küßt*, wegen der Größe der Liebe, mit der er uns mehr als die 70 Nationen liebte.“ Der letzte Satz ist eine Ausdeutung der zweiten Vershälfte von 1, 2: „Denn köstlicher als Wein ist dein Kosen“ durch das Mittel des Zahlenrätsels: das hebräische Wort für „Wein“ hat den Zahlenwert 70 (50 + 10 + 10: hebr. jot, jot, nun = jain). „Zieh mich dir nach“ (1, 4): Als das Volk Israel aus Ägypten auszog, ging die Schedina des Herrn der Welt am Tage in der Wolkensäule und bei Nacht in der Feuer-säule als Führer vor ihnen her. Die Gerechten jenes Ge-

schlechtes sprachen: Herr der ganzen Welt, zieh uns dir nach, damit wir dem Pfade deiner Güte nachlaufen! Bring uns an den Fuß des Berges Sinai und gib uns aus deinem Schatzhaushalt, der Himmelsfestung (die „Gemächer“), dein Gesetz, damit wir uns freuen und fröhlich seien (1, 4) über die 22 Zeichen (wieder Zahlenrätsel „über dich“: hebr. bet, kaph: bakh = 22), mit denen es geschrieben ist, und ihrer eingedenk seien, deine Gottheit lieben und uns fernhalten von den Götzen der Völker.

„Schwarz“ (1,5): „Als die Israeliten das Kalb machten, wurden ihre Gesichter schwarz wie die Kuschiten, die in den Zelten Kedar wohnen; aber als sie sich reuig bekehrten hatten und ihnen vergeben war, wurde der Herrlichkeitsglanz ihrer Gesichter so groß wie der der Engel, weil sie die Teppiche für das Zelt (die Stiftshütte) („Salomos Wandbehänge“) machten und die Schechina unter ihnen wohnte...“

Und so geht es in der gleichen Weise von Vers zu Vers fort. Der Geist, der dabei herrscht, ist der gleiche, der schon die Auslegungen der älteren Rabbinen geprägt hatte: ein Hauptgesichtspunkt der Interpretationen ist der, daß der Inhalt der Aussagen sich fast immer auf die zentralen Anliegen des jüdischen Glaubens und seine Institutionen bezieht: vor allem die Thora und das durch sie bestimmte Leben der synagogalen Gemeinde, den Gottesdienst, bezogen auf den ehemaligen Tempel und seine Opferbräuche, dessen baldige Wiederherstellung man erhofft. Dabei kommt im Laufe der Einzelauslegung nach und nach die gesamte Geschichte des Volkes Israel in den Blick: der Auszug des Volkes aus Ägypten und der Durchzug durch das Meer (Pharaos Wagen, 1, 9), die Sünde mit dem goldenen Kalb („schwarz“, 1, 5), der Zug unter Josuas Führung in das gelobte Land über den Jordan (die Prozession von 3, 11), wobei die Sänfte des Königs (3, 9 ff.) mit ihren Säulen und ihrem Sitz den Tempel und die Vorhänge vor dem Allerheiligsten darstellen, die Einweihung des Tempels, der Dienst der Priester, aber auch Nebukadnezar und das babylonische Exil, die Wirksamkeit der Propheten, die Befreiung durch Kyrus, die Rückkehr unter Esra, Nehemia und Serubbabel, die große Synagoge, die Rabbinenschulen, die Befreiungskriege unter den Hasmonäern, der Krieg mit Gog und Magog (Rom) und die endliche Erlösung durch die beiden Messiasse. Dies aber im einzelnen nicht immer in geordneter Reihenfolge, sondern wild durcheinander, wie es die jeweiligen Übertragungsmöglichkeiten der einzelnen Verse ergaben – ein Beispiel sahen wir eben bei 3, 9 ff., wo die Überschreitung des Jordans unter Josua mit dem Tempel Salomos und seiner Pracht vermischt werden. Dabei die stete Liebe zur Thora als dem Hauptinhalt des jüdischen Glaubens als das alles regierende Motiv, das die phantasievollsten Gedankensprünge und geistvollsten Kombination erzeugt, mit denen ein von diesen Themen scheinbar ganz entfernt liegender Wortlaut für unser Gefühl vollkommen willkürlich als Beleg dienstbar gemacht wird. Trotz der vielfältigen zeitlichen Sprünge über die Jahrhunderte hinweg läßt sich aber doch so etwas wie ein Gedankenfortschritt feststellen: fast die Hälfte des Targums, welche die Verse bis 3, 6 behandelt, beschäftigt sich mit der Befreiung aus Ägypten und der Gesetzgebung als den beiden großen Themen der Heilsgeschichte, dann wird von 3, 7–5, 1 besonders Salomos Tempelbau gefeiert. Es folgt das erste Exil und die Befreiung aus diesem, die Erhebung unter den Hasmonäern und das zweite Exil 5, 2–7, 13, den Abschluß bildet der erwartete Endkampf gegen die Heidenwelt und die endliche Herrlichkeit unter den beiden Messiasen.

Diese historisierende Form der Allegorie, welche die Aussagen des Hohenliedes auf die Geschichte Israels und ihre Heilsdaten bezieht, hat, wie sie ältere Auslegungsprinzipien fortführt, ihrerseits den Hauptstrang der weiteren jüdischen Auslegung des Hohenliedes bestimmt. Sie ist es auch gewesen, die auf dem Wege über Origenes, der die Liebe des Hohenliedes statt wie die Juden auf die Liebe zwischen Gott und Israel auf die Liebe zwischen Christus und der Kirche umdeutete, auf die christliche Allegorese des Hohenliedes eingewirkt hat. Ein Vorläufer für sie findet sich schon bei Hippolyt von Rom († 235), dessen uns in Bruchstücken erhaltener Hohelied-Kommentar ausdrücklich als ein Dialog zwischen Christus und der Synagoge gefaßt ist, also das jüdische Erbe offen erkennen läßt. Als weiterführender Träger der Tradition im jüdischen Bereich ist vor allem der Midrasch Schir rabba oder Midrasch Canticum von entscheidender Bedeutung, der auf der Schwelle zum Mittelalter steht und die Hauptquelle der mittelalterlichen jüdischen Symboliker gewesen ist. Er bildet einen Teil der großen, seit dem Ende des 13. Jh. zusammengefaßten Midraschsammlung Midrasch rabboth, ist aber selbst wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 9. Jh. in seiner jetzigen Fassung redigiert worden. In ihm strömt der ganze reichhaltige haggadische Stoff von Jahrhunderten zusammen, in denen die Judenheit immer wieder von neuem durch mündliche Vorträge unterhalten, belehrt, erbaut, gefestigt und in ihren mannigfachen Leiden durch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft getröstet worden war. Der lebendige Fluß dieser Tradition ist in dem Midrasch noch deutlich zu spüren. Einen großen Teil seines Stoffes nimmt der Midrasch aus den älteren Midraschim wie dem Siphre und der Mechilta, den beiden Talmuden und anderen Quellen. Sein Charakter ist von dem des Targums grundsätzlich verschieden und hat auch mit den Kommentaren späterer Zeit in dem uns gewohnten Sinne keinerlei Gemeinsames. Vielmehr ist der Midrasch eine Zusammenstellung sämtlicher dem Verfasser bekannter Auslegungen zu jedem Verse, die jeweils als communis opinio der Rabbinen zuzüglich bedeutender Sonderauffassungen einzelner, namentlich genannter Weisen aufgeführt werden. Natürlich geht dabei der einheitliche Charakter vollkommen verloren, so daß der Midrasch für einen modernen Leser zu einer steinigen Lektüre wird. Er ist zugleich Ausdruck des Atomismus, der im späteren Judentum immer stärker vorherrschte: nur das kleinste Teilchen, das einzelne Wort der göttlichen Offenbarung in Betracht zu ziehen, wogegen der Blick auf die großen Zusammenhänge ganz verlorengeht. Für uns entsteht dadurch der Eindruck eines wirren Durcheinanders, bei dem es auch schwer ist, die Grundauffassung vom Hohenlied überhaupt herauszufinden. Das wird noch dadurch erschwert, daß für unser Gefühl zwischen der Auslegung und dem in ihr angesprochenen höheren Sinn und dem Text meist nicht die Spur einer Verbindung besteht; die für rabbinisches Empfinden kunstvolle (ein moderner jüdischer Historiker [Salfeld, a. a. O., S. 123] nennt sie „glaubenskräftig und glaubensglühend“), für unser Gefühl völlig willkürliche Verwendung von Wortspielen, Abkürzungen, Austausch von Buchstaben und Worterklärungen aus fremden Sprachen, Aufweis von Ähnlichkeiten oft äußerlichster Art mit anderen Bibelstellen, von Zahlenrätseln und anderen derartigen Methoden, wie sie uns schon im Targum begegnet sind, hier aber zu einer wahren Meisterschaft entwickelt werden, wuchert in unvorstellbarem Maße und hinterläßt den Eindruck einer kaum zu übertreffenden Abstrusität, von der sich auch

Vertreter der christlich-katholischen Allegorese befremdet abwenden.

Es ist aber auch aus dem Grunde unmöglich, von einer einheitlichen Exegese des Hohenliedes im Midrasch Schir rabba zu sprechen, weil die hier kompendienartig zusammengestellten Meinungen der Rabbinen zu den einzelnen Versen vollkommen voneinander abweichen. Das Grundprinzip ist allgemein, daß an den einzelnen Stellen des Hohenliedes bestimmte Situationen aus der Heilsgeschichte gemeint sein müssen, aber welche im einzelnen, steht völlig frei, und so zieht jeder Rabbi zu einer Stelle die Situation heran, die ihm gerade besonders passend erscheint. Nicht große Gesichtspunkte, sondern nur einzelne Anknüpfungspunkte der oben geschilderten Art haben die Auswahl bestimmt. Immerhin wird ein allgemeines Auslegungsprinzip einmal in dem Wort R. Jehudas zu 1, 12 genannt, in dem er sich gegen die Auslegung R. Meirs wandte, welcher unter der übelriechenden Narde das goldene Kalb verstand: „Das Hohelied wird nicht zur Schande, sondern zum Ruhme Israels gedeutet.“ Nach R. Simeon bar Abba ist das Hohelied das vorzüglichste der Gesänge, „dasjenige Lied, in welchem Gott uns preist und wir ihn preisen“. Im großen und ganzen lassen sich im Midrasch rabba die drei Hauptauslegungsprinzipien der Tradition wiederfinden: einmal die, allerdings recht allgemein gehaltene, daß das Hohelied die Liebe zwischen Jahwe und seinem Volk widerspiegelt, zweitens die historische Deutung auf die Auszugsereignisse, hervorragend, weil sie mit der gottesdienstlichen Verwendung des Hohenliedes als Passahlesung verknüpft war, und schließlich die allgemeine auf theokratische Institutionen und traditionelle Lehren. Alle diese Nuancen haben in charakteristischer Weise auf die folgende, mittelalterliche jüdische Hohelied-Auslegung eingewirkt. Betrachten wir die Entwicklung der mittelalterlichen jüdischen Hohelied-Auslegung, finden wir bei der Mehrzahl der Exegeten ein Festhalten an der allegorischen Auslegungsform, wie sie aus Targum und Midrasch bekannt ist. Hier sind die wichtigsten Vertreter R. Saadja aus Fajjum (892–942), der letzte bedeutende orientalische Jude, Tobia ben Elieser (ca. 1100), R. Salomo ben Isaak (Raschi; 1040–1105); R. Samuel ben Meir (Raschbam † ca. 1153) und Abraham ibn Ezra († ca. 1167) aus Toledo. Inzwischen hatte sich das wissenschaftliche Zentrum des Judentums über Nordafrika nach Spanien und von dort (besonders nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492) weiter mit den Flüchtlingszügen der überall verfolgten Juden nach Frankreich und Deutschland verlagert. Dabei führte der Zwang der Auseinandersetzung mit der antirabbinischen Sekte der Karäer und den moslemischen Arabern zu einer neuen Form jüdischer Wissenschaft, den grammatischen, lexikalischen und exegetischen Studien, wobei auch der Wortsinn der biblischen Schriften, u. a. des Hohenliedes, wieder mehr beachtet wurde. Ja, es scheint sogar eine Reihe jüdischer Exegeten gegeben zu haben, die den wörtlichen Sinn des Hohenliedes als den allein richtigen ansahen; von einem vermutlich am Ende des 12. Jahrhunderts aus Nordfrankreich nach Böhmen geflüchteten Juden stammt eine Handschrift, in der die allegorische Deutung gänzlich fortgelassen und das Hohelied als ein profan-erotisches Lied Salomos auf eine seiner Hauptfrauen aufgefaßt wird. Doch war diese Auffassung geächtet und gefährlich: Ibn Ezra, selbst der Ketzerei verdächtigt, kennt solche, die das Hohelied wörtlich auffassen, aber ruft ängstlich aus: „Fern sei es! Fern sei es! Daß das Hohelied ein Liebeswerk sei.“ Das wörtliche Verständnis erscheint jedoch als eine von drei Abteilungen neben einer ersten rein

grammatischen und einer dritten, welche die allegorische Auslegung bringt; in dieser folgt Ibn Ezra der traditionell historischen, aber so, daß er, wie schon Saadja, im Hohenlied eine fortlaufende Darstellung der ganzen Geschichte Israels sieht. Ihm eigentümlich ist es, daß er dabei die ganze Geschichte von Abraham bis zum Messias im Auge hat, während man bisher beim Auszug begann.

Im Mittelalter bildeten sich aber noch verschiedene andere Auslegungsmethoden heraus, die zwar ebenfalls das Mittel der Allegorie verwenden, aber die Bezugspunkte anders setzen und von der traditionellen Deutung auf die Heilsgeschichte abweichen. Eine davon ist die philosophische Methode. Die aristotelische Philosophie hatte auf dem Umwege über die arabische seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf das Judentum einen tiefen Eindruck gemacht; sie löste den vorher ebenfalls von den Arabern übernommenen Neuplatonismus ab. Moses ben Maimon (Maimonides; † 1204) war der große geistige Führer des Judentums, der neben der Neuerweckung der talmudischen Lehren auch der aristotelischen Philosophie in seinem philosophischen Werk „Führer der Schwankenden“ (Mor'ae ha-nebuchim) einen Platz im Judentum schuf. Sein Schüler Joseph ibn Akinin (ca. 1180) aus Ceuta, dessen Unsicherheit im Glauben, durch den Umgang mit der Philosophie hervorgerufen, vielleicht den Anlaß für die Abfassung des Mor'ae ha-nebuchim gegeben hatte, verfaßte einen Hohelied-Kommentar, in dem er neben die wörtlich-philologische und die traditionell-allegorische als dritte eine philosophische (spekulative) setzte. Hierbei ging es vor allem um das Verhältnis des Menschen zum tätigen Intellekt (νοῦς παθητικός intellectus activus), wobei die Liebe zwischen dem Geliebten und dem Mädchen des Hohenliedes allegorisch-philosophisch als Sinnbild der notwendigen Vereinigung zwischen dem tätigen Intellekt und dem leidenden Intellekt (νοῦς ποιητικός: intellectus passivus oder materialis) erklärt wird. Ebenfalls von Maimonides angeregt ist Mose ibn Tibbon (um 1250) aus Granada, der im Hohenlied die philosophische Lehre niedergelegt findet, wie der Mensch durch die Verbindung seines Geistes mit dem νοῦς mittels der erworbenen Intelligenz zur Unsterblichkeit gelangen kann. Wie die einzelnen Seelenkräfte, repräsentiert durch die Personen des Hohenliedes, einander durchdringen und so zur höchsten Stufe gelangen, wird durch philosophische Allegorie aus dem Hohenlied entnommen. Das Hohelied enthält die im Pentateuch nur angedeutete Lehre von der Unsterblichkeit. Von Tibbon abhängig ist wiederum Immanuel ben Salomo (um 1300) aus Rom, genialer Dichter, wahrscheinlich ein Freund Dantes, der aber hier nichts Originelles bietet.

Maimonides wurde nach seinem Tode von dem orthodoxen Rabbinentum heftig angegriffen, da die von ihm importierte aristotelische Philosophie, in der Gott nur mit negativen Attributen beschrieben wurde, eine Gefahr für den Offenbarungsglauben darzustellen schien. Daraus entwickelten sich heftige Kämpfe zwischen Gegnern und Anhängern Maimonides', in denen schließlich sogar die heidnische Obrigkeit zu Hilfe gerufen wurde. Dies und innere Schwäche brachten ein baldiges Erlöschen der Blüte jüdischer Philosophie. Damit fand auch die entsprechende Hohelied-Auslegung keine Fortsetzung und ist überhaupt, auch auf die christliche Deutung, ohne bleibende Wirkung geblieben.

So ist jetzt nur noch eine Art von allegorischer Interpretation des Hohenliedes im Judentum zu beschreiben, das ist die Auslegung der jüdischen Mystik oder Kabbala, die ebenfalls im Mittelalter in hoher Blüte stand. Die Kabbala

entwickelte sich als mystisch-theosophische Geheimlehre in Spanien als Antwort auf Talmudismus und den Rationalismus des Maimonides im 13. Jahrhundert, fußt aber auf einer jahrhundertealten jüdischen mystischen Tradition. Ihr Hauptwerk ist der Sohar („Glanz“, Dan 12, 3), der wahrscheinlich von Mose de Leon in Spanien verfaßt ist und hauptsächlich theosophische Gedanken enthält. Er lehrt die Existenz eines anfänglichen Ureinen (‘en soph), das in hierarchischer Abstufung 10 sephirot aus sich hervortreten läßt. Der Kosmos wird vorgestellt als Weltbaum oder großer Mensch (Makrokosmos, ‘adam qadmon = Urmensch), dem Adam als das mikrokosmische Abbild gegenübersteht. Ganz wie in der alten Gnosis entfalten sich Gottheit und sephirot in männlich-weiblicher Paarung und pflanzen sich nach unten durch Zeugung fort. Der Fromme kann durch mystische Erfassung von Thora und Halacha, durch Gebotserfüllung und Gebet bei der Restitution der gefallenen Welt mithelfen. Ausläufer dieser Bewegung, die im Chassidismus des 19. Jahrhunderts in Polen eine Nachblüte fand, reichen bis in das gegenwärtige Judentum hinein.

Das Hohelied genoß in der Kabbala verständlicherweise eine hohe Wertschätzung. Ein Anhang zum Sohar enthält einen ausgeführten Hohelied-Kommentar. Wie der ganze Sohar, ist auch diese Hohelied-Deutung für den Nichteingeweihten schwer zu verstehen, weil die Gleichsetzungen der Bilder und Begriffe nicht einheitlich sind, sondern in verschiedenen Bereichen zu Hause sind. Der Verfasser kennt drei Auslegungen: die wörtliche, die er ablehnt, welche es als Liebeslied betrachtet, die zweite: „Gottes Verhältnis zu Israel“: die traditionell-allegorische, die er übernimmt, aber erst die dritte (kabbalistische), die zugleich den geheimen Sinn hinter dem offenliegenden darstellt, ist die entscheidende, die er vor allem bieten will. Für die mystische Tradition ist der „Salomo“, von dem das Hohelied spricht, eine typische Gestalt; es handelt sich um den König des Friedens, den obersten König in der Höhe (Z. I, 29a). Wenn nur vom „König“ gesprochen wird, ist es der König-Messias (Z. II, 127b; II, 227b). Die Rose bezeichnet im Sohar, wie schon im Midrasch Cant. rabba (II, 2), die Gemeinde Israels. Der Sohar unternimmt es, den Sinn dieser Symbolik auf seine Weise zu erklären. So ist das, was man „Gemeinde Israel“ nennt, zugleich die 10. Sephira, die verschiedene Namen trägt: Malkuth (Königreich oder Herrschaft), Schekina (Gegenwart Jahwes), Königin, Braut (symbolisiert durch den Mond). Die Sephiroth tragen zugleich die Namen der Patriarchen und ihrer Frauen: so die Rose als die 10. Sephira (Malkuth) Rahel. „Während der König ruht“ (Hl. 1, 12): Die Worte beziehen sich auf die Offenbarung am Sinai (Z. II, 226b; II, 16b); „spendet meine Narde ihren Duft“: die Narde ist der König in der Tiefe, der die untere Welt nach der oberen geschaffen hat (Z. I, 30a). Die Narde ist außerdem die Grundlage aller Dinge und der Ausgangspunkt, von dem alle Segnungen ausgehen: das bedeutet, daß der Ausdruck „Narde“ zugleich die „Gemeinde Israel“ bedeutet (Malkuth), die, indem sie ihre Segnungen in alle Richtungen verstreut, ihren „Wohlgeruch“ verströmen läßt (Z. III, 61b). Wie ein Symbol mehrere Bedeutungen haben kann, kann auch eine Sache unter verschiedenen Symbolen erscheinen. So ist die Rose, wie das Zeichen der „Gemeinde Israel“ gleichzeitig auch ein Symbol für den Heiligen, gepriesen sei er, die „Gemeinde Israel“ wird dargestellt durch die Blume des Feldes (Z. I, 107a), durch die Taube (III, 61a), durch den Apfel (III, 74a), und der Heilige, gepriesen sei er, durch den Apfelbaum (III, 133b; 286b). Die „Gemeinde Israel“ bezeichnet sowohl die 10. Sephira

in der Gemeinschaft höheren Lebens mit den anderen Sephirot wie auch die Gegenwart Gottes in den Seelen, die eine Kirche schafft. In der unsystematischen, schwebenden, kreisenden und hin- und herwandernden Sprechweise der Mystik mit ihren bewußt dunklen und doch dem Eingeweihten alles offenbarenden Formeln deuten die Symbole auf die tiefsten esoterischen Geheimnisse. „Lilie“: das ist die göttliche Gegenwart im Schoße Israels (Schekinah, Malkuth), das ist die Königin, wenn sie sich vereinigen will mit dem König (Tipheret). Und wenn sie mit ihm durch den Kuß vereinigt ist, nennt man sie Rose. Lilie und Rose: das sind zwei verschiedene Blumensymbole, denn Israel ist entweder Lilie oder Rose, je nachdem sie unter dem Einfluß steht von Kraft (rot) oder Milde (weiß). Die Düfte sind die sieben unteren Sephirot, und die Prinzipien der Düfte sind die drei Patriarchen (Abraham, Isaak und Jakob), welche die Gnade (Chesed), die Kraft (Geburah) und Schönheit (Tipheret) Gottes bezeichnen, welche die sittliche Welt regieren.

Diese Beispiele, die sich noch stark vermehren ließen, mögen genügen, um zu zeigen, wie hier die Symbolik des Hohenliedes einer ganz eigentümlichen esoterisch-theosophischen Lehre dienstbar gemacht wird. Trotzdem lassen sie erkennen, daß auch der Sohar jüdisches Gedankengut darstellt. Viele Fäden verknüpfen ihn mit der Tradition, auch in der Deutung der Bilder des Hohenliedes auf die bekannten Größen der Heilsgeschichte und das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel. Das Kollektive überwiegt auch hier das Individuelle, obwohl die persönliche Mystik, die das gnostische Weltbild der Kabbala mit einem poetischen Glanz verklärt, immer wieder das innerste Ziel der Lehren bildet. So ist auch die Hohelied-Exegese der jüdischen Mystik von der jüdischen Gesamtauslegungstradition nicht grundsätzlich geschieden, sie stellt nur einen Seitenzweig, eine besondere Ausformung von ihr dar. Und es ist wichtig, daß man ihn nicht übergeht, wenn man sich mit der Auslegung des Hohenliedes im Judentum beschäftigt. Dies auch aus anderen Gründen: es ist zwar richtig, daß diese Auslegungslinie wie die anderen Nebenlinien der jüdischen Tradition auf die christliche Exegese des Hohenliedes ohne Einfluß geblieben ist. Andererseits hat die Kabbala so viele und bedeutende christlich-humanistische Denker in ihren Bann gezogen (wie Raimundus Lullus, † 1315; Johannes Reuchlin, 1455–1522; Joh. Pico della Mirandola, 1463 bis 1494), daß ihr jetziges fast völliges Vergessensein sehr zu bedauern ist.

Der Rundgang durch die jüdische Auslegungsgeschichte des Hohenliedes mußte notgedrungen summarisch ausfallen. Aber schon aus diesem Überblick können wir ermaßen, wie ungeheuer reichhaltig die Wirkungen waren, die dieses biblische Buch auf die religiöse Entwicklung des Judentums und darüber hinaus auf die abendländische Geistesgeschichte insgesamt ausgeübt hat. Denn es ist bekannt, in wie vielfältiger Weise das Abendland von den geistigen Strömungen im Judentum befruchtet worden ist. Selbständig daneben, aber als ein Sproß aus der gleichen Wurzel, steht die christliche Auslegung des Hohenliedes. Als exegetischen Befund wird man für beide Auslegungstraditionen feststellen müssen, daß sie sich von der ursprünglichen Aussage des Textes, von dem sie ausgehen, um Welten getrennt haben. Doch ist dies ein nur besonders auffälliges Beispiel für die allgemein verbreitete Erscheinung, daß Auslegungstraditionen gegenüber ihrem einstigen historischen Ausgangspunkt bald ein Eigenleben entfalten. Diese Erkenntnis sollte uns vor einem historistischen Mißverständnis der Geschichte bewahren.

Literaturhinweise:

S. Salfeld, Das Hohelied Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters. Magazin f. d. Wissensch. d. Judentums 5, 1878, S. 110–178; 6, 1879, S. 20–48. 129–209; W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdi-

schen Gemeinde und der griechischen Kirche, 1898; P. Villaud, Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive, 1925; J. Bonsirven, Exégèse allégorique chez les rabbins Tannaites. Recherches de science religieuse 24, 1934, S. 35–46.

6 Jüdisch-christlicher Dialog in Santiago de Chile

Ansprache von Rabbiner E. J. Loewenstein

auf der Diözesan-Synode in Santiago de Chile am 12. September 1967

Kardinal Raul Silva Henriquez, Bischof der Provinz von Santiago de Chile, hatte in der Zeit vom 8. bis 18. September 1967 eine Synode einberufen. Diese Synode hat auch das Thema über die Beziehung der Kirche zu den Juden behandelt (s. u. S. 118). Wie Weihbischof Fernando Ariztia Ruiz sagte, wollte diese Synode auch fördern, „was uns mit den Brüdern der christlichen Kirchen und der Jüdischen Gemeinde verbinden kann, um so mit ihnen den offenen Dialog fortzusetzen, den wir in Brüderlichkeit und Ehrfurcht begonnen haben“. Als Beobachter waren unter anderem eingeladen: Rabbiner Egon Israel Loewenstein, Rabbiner Manfred Lubliner und der Generalsekretär der Dachorganisation des Chilenischen Jischuws, Robert Levy. Rabbiner Loewenstein, der Rabbiner der Sociedad Cultural Israelita B'ne Israel, der Gemeinde der aus Mitteleuropa eingewanderten Juden, hielt die folgende Ansprache:

Mich bewegen, während ich vor Ihnen stehe, zweitausend Jahre Erinnerungen, die in ihrer Mehrheit für das Volk Israel schmerzlich sind. Ich finde kaum Worte, um die Gefühle zum Ausdruck zu bringen, die mich in diesem Moment bewegen. Ich kann nur den Herrn des Universums bitten – den Gott, an den Sie und wir unsere Gebete richten – mit den Worten, die sich in unserem Gebetbuch finden: „Gott, öffne meine Lippen und laß meinen Mund verkünden Deinen Ruhm.“ Ich hoffe, mich so auszudrücken, daß meine Worte nicht irrig gedeutet werden können.

Ich stehe in diesem Augenblick vor Ihnen, um allen, die bereit sind, uns zu hören, darzutun, daß wir keine Hand zurückweisen, die sich uns zu friedlichem Zusammenleben entgegenstreckt. Ich danke Ihnen für den warmen Empfang, den Sie gestern dem Vertreter des jüdischen Volkes entboten haben. Ich bin mir der ungeheuren Verantwortung bewußt, die ich in diesem Augenblick trage, der einen weitgehenden Dialog in unserer lieben chilenischen Republik beginnt. Die Tatsache, daß Sie mich eingeladen haben, um an Sie das Wort eines Rabbiners der jüdischen Gemeinschaft dieses Landes zu richten, das in seiner Mehrheit eine katholische Bevölkerung hat, ist ein Beweis für den Geist der Brüderlichkeit, der Sie in Ihren Beratungen bewegt. Daß mir 15 Minuten gewährt wurden, bedeutet für mich, daß ich verpflichtet bin, mich über die Beziehungen auszusprechen, die zwischen uns herrschen sollen. In dieser Stunde ist die geeignete Antwort das Zitat eines alten jüdischen Segenspruches: „Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König des Universums, der uns leben ließ, uns bestehen ließ und uns diesen Tag erreichen ließ.“

Ich gedenke in diesem Augenblick des hervorragenden Beispiels, das Seine Eminenz Kardinal Raul Silva Henri-

quez vor aller Welt gegeben hat, als er seine Rede in unserer Synagoge hielt¹. Sein Beispiel, im Geiste Papst Johannes XXIII. stärkte uns in unserer christlich-jüdischen Arbeit während der letzten Jahre. Dabei haben wir Freunde gefunden, von deren Aufrichtigkeit wir überzeugt sind. Ich benutze die Gelegenheit, Ihnen allen zu danken, vor allem Monsignor *Joaquin Fuenzalida*, Monsignor *Gabriel Larrain*, Padre *Daniel Iglesias*, Padre *Antonio Moreno* und besonders Padre *Jean Marie Robert*, der mit großer Begeisterung, beseelt von dem Willen zur Verständigung und unter Zeitopfern den ausführlichen Bericht der ökumenischen Abteilung und Ihrer Kommission für die Beziehungen zu den Juden vorbereitet hat. Schließlich will ich dem Padre *Caprille*, dem geistigen Urheber der jüdisch-christlichen Zusammenarbeit in Chile, und dem Sekretär des Weltverbandes in Mailand danken. Sie alle, zusammen mit den Vertretern der protestantischen Kirchen und viele andere, erlaube ich mir, als unsere wirklichen Freunde zu betrachten. Sie haben uns geholfen, die Schranken abzubauen, die uns durch Jahrhunderte getrennt haben. Niemals vorher in der Geschichte haben Juden und Christen einander wirklich als Brüder gegenübergestanden, jeder sich mit seiner Lebensberechtigung, seiner Eigenart bewußt, mit dem Respekt vor der Gewissensfreiheit des anderen. Die großen theologischen Begegnungen waren in Wirklichkeit Monologe, die zum Ziel hatten, die Minderheitsreligion zur Mehrheitsreligion zu bekehren. Zum ersten Mal können wir aufrichtig miteinander sprechen, ohne Angst, weil wir fühlen, die Stunde ist gekommen, das Beispiel friedlichen Zusammenlebens zu geben und so den Weg vorzubereiten für das wahre Reich Gottes (das wir *Malchut Schadai* nennen), das sowohl Sie als auch wir – jeder auf seine Weise – erwarten.

In der Vergangenheit war die jüdisch-christliche Begegnung oft mit Gefahr und Gewaltanwendung verbunden. Dies brachte Rabbiner *Leo Baeck* in seinem Buch „Das Wesen des Judentums“ zum Ausdruck: „Es ist ein Stolz des Judentums, daß Idee und Forderung des Märtyrertums von ihm geschaffen worden sind. Von ihm ist es ausgegangen, daß Menschen gelernt haben, im Innersten um die Zugehörigkeit zu dem Einen zu wissen... Das Entscheidende ist doch immer der Wille gewesen, der in diesem Menschen lebte, der Wille zum Martyrium, der

¹ Vgl. FR XVIII, 65/68, S. 87 ff.