Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 71 (2015)

Artikel: Kant unter Kabbalisten : Malbims Neudeutung des Hohenliedes als Drama

Autor: Wilke, Carsten

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961699

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kant unter Kabbalisten: Malbims Neudeutung des Hohenliedes als Drama

Von *Carsten Wilke**

Abstract

This article focuses on the reception of modern philosophy, theology, and literature by one of the foremost Hasidic exegetes, Meyer-Leibush Weisser, better known as "Malbim" (1809-1879). Though a staunchly traditionalist author, Malbim adopts an explicitly innovative approach in his commentary on the Song of Songs that he published in 1857 during his tenure as a rabbi of Kempen in the Prussian province of Posen. He rejects both the Midrashic and the Enlightenment understanding of the biblical book and interprets it as a psychological allegory staging the human soul (symbolized by the Shulamite) in the dilemma between God (her beloved shepherd) and instinct (King Solomon). While this interpretation of the Song of Songs as a moralizing, three-character drama is derived from Protestant theology, Malbim's theory of the soul blends the models of Plato, Aristotle, and Kant. However surprising they may be, these borrowings from non-Jewish sources should not be overestimated. Malbim obtained them indirectly from Haskalah literature and incorporated them organically into his Kabbalistic system, while his main ideological antagonist remains Elijahu ben Zalman, the Gaon of Vilna. The "Songs of the Soul" thus presents an example of the subtle intercultural, diachronic, and pluralist dimensions inherent even in the Orthodox version of Jewish thought.

Die Geschichte des Midrasch und der jüdischen Bibelauslegung hat in den letzten drei Jahrzehnten an Relevanz gewonnen, da sie nicht allein aus ideen-, sondern auch literatur- und wissenschaftsgeschichtlicher Sicht neu erschlossen worden ist. Überwunden wurde der literarische Gattungsunterschied zwischen Text und Kommentar, in Frage gestellt die vormals unverbrüchliche Trennung zwischen der historisch-kritischen Philologie und den herablassend als „Bibelanwendung" bezeichneten vormodernen Textdeutungen. David Stern hat die jüdische Exegese jeglicher Epoche als eine *negotiation*, eine „Verhandlung" beschrieben, in der jeder Kommentator zwischen seiner eigenen Ideologie und Ästhetik, den prägenden Deutungsschemata der Vergangenheit und schliesslich den konkreten Gegebenheiten des Bibeltexts zu vermitteln versucht.[1] Anhand eines Beispiels möchte ich hier

---

* Ass. Prof. Dr. *Carsten Wilke*, Central European University Budapest, Nádor utca 9, H-1051 Budapest, Ungarn. – Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung eines am 29. Juni 2015 an der Universität zu Köln gehaltenen Vortrags.

1 Siehe dazu DAVID STERN, On Comparative Bible Exegesis. Interpretation,

auf drei von Stern erörterte Problematiken eingehen, die in jüngerer Zeit ein besonderes Augenmerk auf sich gezogen haben. Damit meine ich zunächst die Kontinuität zwischen dem vormodernen und dem aufgeklärten Umgang mit Texten; sodann die kulturelle Konstruktion dessen, was zu verschiedenen Epochen der jüdischen Kommentarliteratur als *Peshaṭ* (פשט *pešaṭ*), als unmittelbarer Wortsinn, aufgefasst wurde, und schliesslich die komplexe Beziehung zwischen sinnbildlicher und erzählerischer Ausdeutung des Textes, wobei über die fragwürdige poststrukturalistische Gegenüberstellung einer logozentrischen Allegorie griechischer Tradition zu einem offenen narrativen Sinnhorizont des Midrasch hinaus zu fragen sein wird.

Das kurze, doch im Mittelalter von Auslegern hochgeschätzte „Lied der Lieder" ist als Beispiel besonders geeignet. Es bietet eine Projektionsfläche für die vielfältigsten Weltbilder vermöge seiner Aneinanderreihung von Gesprächspassagen ohne Identifizierung und narrative Einführung der Sprecher, seines raschen Wechsels von Schauplätzen, seiner metaphorischen und redundanten Sprache und seiner nichtlinearen Erzählfolge. Hedonismus und Asketik, Rationalismus und Mystik, viktorianische Wohlanständigkeit und feministische Revolte haben in diesem rätselhaften Text Anhaltspunkte gesucht und auch gefunden. Trotz solcher assoziativer Freiheit unterliegt die Auslegungsgeschichte einem starken Konformitätsdruck. Zu den exegetischen Konventionen gehört es, den gesamten Dialog einem einzigen Liebespaar zuzuschreiben und ihn als Allegorie der Gottesliebe aufzufassen. In jüdischer Tradition wird die Frauenstimme mit der *Keneset Yiśra'el* (der jüdischen Gemeinschaft) identifiziert, in christlicher mit der Kirche oder mit der individuellen Seele.[2]

Über Jahrtausende waren diese Deutungsmuster bemerkenswert stabil geblieben; dann verloren sie im 18. Jahrhundert recht unvermittelt ihre Überzeugungskraft. Christliche Aufklärungstheologie und jüdische Haskala-Literatur vollzogen eine abrupte Wende von der Allegorie zur erotischen Textur der Bilder. Weniger bekannt ist, dass sich dieselbe Kehrtwende zum

---

Influence, Appropriation, in: NATALIE B. DOHRMANN / DAVID STERN (Hg.), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange*, Philadelphia 2008, S. 1-19; siehe auch DAVID STERN, Ancient Jewish Interpretation of the Song of Songs in a Comparative Context, in: DOHRMANN / STERN (Hg.), *Jewish Biblical Interpretation* (Anm. 1), S. 87-107.

2 MARC HIRSHMAN, Love and Holiness. The Midrash on the Song of Songs and Origen's Homilies, in: MARC HIRSHMAN, *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity*, transl. from Hebrew by Batya Stein, Albany NY 1996, S. 83-94.

einfachen Wortsinn (פשט *pešaṭ*), mit zwei Generationen Verspätung auch in der jüdisch-orthodoxen Interpretation des Hohenliedes ereignete. Die Neuerung verbindet sich hier mit dem chassidischen Gelehrten Meyer Leibusch b. Jechiel–Michel Weisser (Woloczysk 1809–1879 Kiew), im Akronym MaLBi"M (= Malbim) genannt.[3] Seine „Seelenlieder" (שירי הנפש *šire ha-nefeš*) erschienen zuerst 1857 in Königsberg und wurden seither unzählige Male nachgedruckt.[4] In heutigen Rabbinerbibeln stehen sie als der rezenteste Kommentar, der den Autoritäten des Mittelalters noch ebenbürtig an die Seite gestellt werden darf.[5] Der Jerusalemer Horeb-Verlag brachte 2010 eine sechsbändige Gesamtausgabe von Malbims exegetischem Werk auf den Markt; der Text wurde hier mit dem zugehörigen Targum und Midrasch abgedruckt und „vollständig punktiert".[6] Die symbolträchtigen Vokalzeichen verleihen Malbims Werk somit die Ehre, neben Bibel und Gebetbuch gewissermassen als heiliges Buch kanonisiert zu sein, als unumgänglicher Gegenstand von Jugendunterricht und Volksbildung. Die „Seelenlieder" nehmen in diesen Werkausgaben nur einen unwesentlichen Raum ein, doch wurde ihnen ein gewisser Ehrenplatz zuteil: Ein

---

3 DAVID WEIL, פירושו של המלבי"ם לתנ"ך – פשט או דרש ?, in: המאיר הארץ 65 (2007), S. 335-383.

4 Der Erstdruck bezeichnet Malbim noch als Rabbiner in Kempen, nennt aber weder Druckort noch Jahr. Menasseh ben Isaak Tishbi reichte diese Angaben auf dem Titelblatt der zweiten Auflage nach, die er 1860 in Bukarest herausgab. Josua Gerson Munk, der Drucker der dritten Auflage (1863?), arbeitete in Warschau, was auch der von ihm zitierte Brief Malbims aus Bukarest vom 1. Tevet 5622 (4. Dezember 1861) bestätigt; indes steht auf dem Titelblatt wiederum Königsberg als Druckort. Bibliothekskatalogen zufolge erschienen weitere Auflagen in Eydtkuhnen (1873), Warschau (1876, 1877, 1881) und Vilnius (1891, 1907, 1913). Seit der Ausgabe von Malbims חמשה חומשי תורה, Warschau 1875-1881, wo das Werk als Anhang zum dritten (Leviticus-)Band erscheint, ist es in den „Rabbinerbibeln" (מקראות גדולות *Miqra'ot gedolot*) häufig verlegt worden, mitunter in gekürzten Fassungen und mit Superkommentaren. Malbim war für manche Textvarianten selbst verantwortlich, wie schon seine Korrekturbemerkungen auf Bl. 43v der Erstausgabe zeigen. Im Interesse einer datierbaren Textgrundlage folgen meine Zitate der Erstausgabe, die online zugänglich ist (http://www.hebrewbooks.org/35187 [01.10.2015]).

5 Siehe etwa die Dutzende von Kommentaren enthaltende Sammlung מקראות גדולות אורים גדולים, חמש מגילות, שיר השירים, Jerusalem 2005. Nur drei neuzeitliche Erklärer wurden in diese exegetische Enzyklopädie aufgenommen: Elijahu b. Shlomo Zalmen (1720–1797), der „Gaon von Wilna", Jakob Lorbeerbaum von Lissa (heute: Leszno; 1770–1832) und als jüngster Malbim.

6 חומש והפטרות עם פירוש המלבי"ם מנוקד, 6 Bde. Jerusalem 2010.

israelischer Verehrer widmete ihnen eine besondere Seite im Internet;[7] und Eliezer-Hanokh (Julien) Darmon, Talmuddozent an einer Jeschiwa in Paris, veröffentlichte 2009 eine französische Übersetzung – sprachlich gut gelungen, jedoch nur spärlich kommentiert.[8]

Malbim ist somit als Bannerträger der Tradition anerkannt; doch dieser Autor empfand sich seinerzeit als Neuerer. Malbim betont im Vorwort der „Seelenlieder", sein Erklärungsansatz sei präzedenzlos, und stellt am Schluss noch einmal klar, dass er „aus Rücksicht auf die Wahrheit von sämtlichen Kommentatoren abgewichen" sei.[9] Die ausdrückliche Modernität dieses rezentesten aller exegetischen Klassiker des Judentums lässt nach den Bedingungen für literarische Innovation inmitten eines militant traditionalistischen Umfelds fragen. Professor Talia Horowitz vom Shaanan College, einem religiösen Lehrerseminar in Haifa, tat dies in mehreren Forschungsartikeln in hebräischer Sprache; insbesondere entdeckte sie „Malbim als Dramatiker des Hohenliedes". Erstmals in der jüdischen Auslegung, so schreibt sie, wird das Hohelied vom Dialog zum Dreiecksdrama umgedeutet; und erstmals ersetzt eine אלגוריה פרטית (*alegorya praṭit*), eine „individuelle Allegorie" der Seelenkräfte die traditionelle kollektivhistorische Allegorie der Liebe zwischen Gott und Israel.[10] Wenn ich hier nach den Quellen dieser Innovation fragen möchte, muss ich Malbims historischen Kontext zunächst kurz umreissen, zumal dieser im orthodoxen Umfeld bedeutendste moderne Bibelkommentator im deutsch-jüdischen Geschichtsnarrativ bislang keinen Platz gefunden hat.[11]

---

7 https://holiybook.wordpress.com//תולדות-רבינו-זיעא [01.10.2015]

8 MEÏR LEIBUSCH MALBIM, *Cantiques de l'âme. Chirei ha-nefech*, trad. Julien Darmon, Lagrasse 2009.

9 MALBIM, שירי הנפש [Königsberg 1857], Bl. 40v: על פי הדברים והאמת האלה נטיתי מדרך המפרשים כולמו.

10 TALIA HOROWITZ, המלבי"ם כדרמטיקון של שיר השירים, in: SIMHA RAZ (Hg.) קובץ הציונות הדתית מוקדש לכבודו של ד"ר זרח ורהפטיג, Bd. 4, Jerusalem 2002, S. 279-286; TALIA HOROWITZ, לבחינת דגמי פרשנות אלגורית של מגילת שיר השירים (רש"י, ראב"ע, מלבי"ם ומה שביניהם), in: שאנן (*Shaanan*) 8 (2003), S. 73-80; TALIA HOROWITZ, שלמה המלך – גיבור ראשי בדראמה מקראית? : עיון בפירושו של המלבי"ם למגילת שיר השירים, in: מים מדליו – שנתון המכללה הדתית למורים (*Mayim Midelaw – Shenaton ha-mikhlala ha-datit la-morim*) 15 (5764), S. 255-265; TALIA HOROWITZ, שירה ומורשה : מגילת שיר השירים כמקור השראה ליצירות ספרות, in: כיוונים online (*Kiwwunim online*), 2007, URL: http://kivunim-old.macam.ac.il/article.aspx?menu=2&innerPage=articleHome&id=19 [01.10.2015]

11 Zum Folgenden siehe CARSTEN WILKE, *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen. böhmischen und grosspolnischen Ländern, 1781-1871* (Biographisches Handbuch der Rabbiner, Teil 1), München 2004, Bd. II, S. 640-642.

Geboren in Wolhynien, studierte Malbim den Talmud in Warschau und war sodann Schüler von Reb Tzvi Hirsch Eichenstein (1763–1831), des Zaddik von Żydaczów in Ostgalizien. Als junger Chassid durchreiste er das jüdische Europa als Wanderprediger und machte in Breslau wegen seiner antimodernistischen Militanz 1838 die altorthodoxe Fraktion auf sich aufmerksam. Zum Kampf gegen die Reformer, die zur selben Zeit Abraham Geiger als Rabbiner nach Breslau beriefen, liess Malbim sich dazu bewegen, in Preussen zu bleiben. Zwanzig Jahre lang war er Rabbiner in der Provinz Posen, am längsten wirkte er in Kempen/Kępno, einem Städtchen mit jüdischer Bevölkerungsmehrheit, gelegen im südlichsten Ausläufer der Provinz, achtzig Kilometer östlich von Breslau und sechzig Kilometer westlich von Kalisz. In diesem west-östlichen Grenzstreifen konnte der „Kempner Rov" auf Rückhalt für seine chassidisch geprägte Orthodoxie zählen. Durch seine exegetischen Veröffentlichungen berühmt geworden, erhielt der Kleinstadtrabbiner Stellenangebote von einigen der bedeutendsten jüdischen Gemeinden Osteuropas. 1860, drei Jahre nach dem Erfolg der „Seelenlieder", liess er sich dazu verlocken, das Oberrabbinat von Bukarest anzunehmen. Sein Vorgehen gegen die dortigen jüdischen Modernisten brachten ihm jedoch eine erbitterte Kontroverse und schliesslich die Ausweisung aus Rumänien ein. Im Alter führte er eine ähnlich konfliktbelastete Karriere in wechselnden Gemeinden des Zarenreichs.

Malbim war nicht allein in biografischer Hinsicht ein Grenzgänger. Auch sein monumentales exegetisches Werk führt an einen Berührungspunkt zwischen den Extremen von Chassidismus und Aufklärung.[12] Genauer gesprochen, erlaubte ihm seine starke Persönlichkeit, mit beiderlei Vorgängern ins Gericht zu gehen, wenn er im Vorwort zu seinem Hoheliedkommentar seine Innovativität auf einem besonders schwierigen Gebiet betont. „All dies sind unlösbare Rätsel, versiegelte Geheimnisse, hohe Weisheiten und verborgene Wunder", schreibt er über die Metaphern des biblischen Texts. „Die alten Weisen haben sie durchpflügt und fanden des Rätsels Lösung nicht; die Klugen des jüngsten Zeitalters haben den Boden umgegraben und nichts zutage gebracht".[13] Gewisse „Erklärer" (מבארים

12 DAVID BERGER, Malbim's Secular Knowledge and his Relationship to the Spirit of the Haskalah, in: *Yavneh Review* 5 (1966), S. 24-46, auch in DAVID BERGER, *Cultures in Collision and Conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews*, Boston 2011, S. 167-189.

13 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 2r: כל אלא חדות צפונות, וסודות חתומות, חכמות רמות ופליאות נעלמות, חכמי קדם חרשו בעגלתו וחדתו לא מצאו, ונבוני דור אחרון שדדו אדמתו ואלומותיו לא נשאו.

meva'erim) hätten dem Buch eine platte wörtliche Erklärung aufgestülpt. Wie die Verbalwurzel belegt, meint er mit diesen „Erklärern" die „Biuristen", also die Autoren des hebräischen Kommentars zur Mendelssohn-Bibel, Aaron Wolfsohn (1754/6–1835), Joel Brill (eigentlich: Löwe; 1760–1802) und Jehuda-Löb Benseew (1764–1838), deren *Megillot*-Band in Berlin 1788 erschien. Diese unverständigen Herren hätten das heilige Werk entweiht und eine Sammlung aus Trink- und Hurenliedern daraus gemacht.[14] An zweiter Stelle kritisiert Malbim die Allegoristen (המושלים *ha-mošelim*), welche sich nach Gutdünken willkürlichen Deuteleien überlassen hätten.[15] Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass er „den Weisen des Midrasch in ihren Midraschim, und den meisten Kommentatoren (מפרשים *mefaršim*)", also vor allem Raschi (d. i. R. Shlomo b. Isaak aus Troyes; 1040–1105), dem Kommentator par excellence, kühn die Glaubwürdigkeit abspricht. Drittens hätten gewisse profanwissenschaftliche Gelehrte (חכמי החקירה *ḥakhme ha-ḥaqira*) physikalische und astronomische Lehren verschlüsselt im Hohenlied finden wollen, seien dabei aber übermässig scharfsinnig vorgegangen. Die Polemik gilt vermutlich Mose b. Samuel Ibn Tibbon (um 1200–um 1283), einem Aristoteliker des 13. Jahrhunderts.[16]

Das Hauptübel der Forschungslage bestehe darin, so Malbim, dass alle ernsthaften Erklärer allzu rasch zum רמז (*remez*) und דרש (*deraš*) geeilt seien, also zur typologischen und homiletischen Ausdeutung, ohne sich beim פשט (*pešaṭ*), dem einfachen Wortsinn, hinreichend aufzuhalten. Der eigentliche Ausgangspunkt und Schlüssel müsse aber „die *Peshaṭ*-förmige Erklärung" (הביאור הפשטי *ha-be'ur ha-pešaṭi*) sein. Und nun verspricht Malbim, „ein neues Tor" zu öffnen, das weder beim äusseren Schein der erotischen Rede stehenbleibe, noch sie auf die Gemeinschaft Israels beziehen, noch auch naturwissenschaftliche Wahrheiten hineinlesen wolle.[17]

---

14 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 40r: הלא תראה כי נסך ה' רוח תרדמה ויעצם את עיני המבארים המתרגמים בחומשי אשכנז, וילכו נתיבות לא שלום, בחללם קדושת השיר הזה, כי פתרוהו כצורתו כפי קליפתו, ויהי להם כשירת הזונה. וגם פתרון עלילתו הפשוטה לא ידעו, וע"כ בתרוהו לבתרים, קרעוהו לגזרים, היה להם המים המאררים למרים, ויאמרו כי הורכב משירים שונים המונים המונים, שיר היין, שיר ידידות, שיר האביב, שיר המחול וכדומה.

15 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 2v: איש לדרכו כטוב בעיניהם.

16 Siehe OTTFRIED FRAISSE, *Moses ibn Tibbons Kommentar zum Hohenlied und sein poetologisch-philosophisches Programm* (Studia Judaica, Bd. 25), Berlin / New York 2004.

17 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 2v: הנה אפתח לך שער חדש [...] לא מחשבת המבארים בהבנת חצונית המשל הזה מחשבתי, לא דרכיהם בכונת הנמשל דרכי [...] ולא על מקהלת ישראל נשא השיר לפי פרושי משלו, וגם לא על מעשי הטבע ומפעלו.

Malbim organisiert seinen Kommentar in zwei Kolumnen: die rechte nennt er משל (*mašal*), die Parabel, und die linke מליצה (*meliṣa*), die metaphorische Aussage. Der *mašal*-Teil beschreibt die erzählerische Form, die diesem Werk, man muss sagen zum Schein, gegeben worden ist. Malbim erzählt seine religionsphilosophische Lehre in Gestalt einer Parabel.[18] Eine Schafhirtin, die bereits einem Mann ihres Standes zur Heirat versprochen ist und ihn liebt, macht durch ihre Schönheit den König auf sich aufmerksam. Der wollüstige Monarch lässt sie kurzerhand entführen und in seinen Harem einsperren, wo eine Schar von Zofen, die „Töchter Jerusalems", sie bewacht und dem König gefügig machen will. Die gefangene Schäferin allerdings bleibt ihrem Geliebten treu, der ihr nachgereist ist und im Hof den Harems nach ihr schmachtet. Das Hohelied beschreibt nun fünf Fluchtversuche, bei denen die Eingesperrte mit ihrem Schäfer erst Kontakt aufnimmt und sogar zweimal zu einem kurzen Stelldichein mit ihm zusammentreffen kann, aber jedes Mal von den Töchtern Jerusalems eingefangen und zurückgebracht wird. Beim vierten Mal kann sie die Verfolgerinnen abschütteln und gelangt bis ans Stadttor, dort jedoch entdecken sie die Wächter und misshandeln sie. In diesem Moment wird ihr klar, dass ihre Fluchtversuche aussichtslos sind. Trotzdem verweigert sie sich Salomon weiterhin, bis sie sich in einer Art Liebestod mit ihrem Geliebten wieder vereint.

Diese Dreiecksgeschichte nimmt Malbim als Vorlage einer allegorischen Ausdeutung. Der ferne Schäfer ist Gott und die Schäferin die ihm angetraute Seele (נשמה *nešama*); König Salomon ist der Trieb (יצר *yeṣer*), der den Leib beherrscht; des Königs Leibgarde sind die Körperglieder. Die zahlreichen Frauen, Zofen, Mägde und Torwächter sind die Seelenvermögen. Der Königspalast ist die Sinnenwelt, seine Mauern und Riegel sind die Materie.[19] Die allegorische Geschichte handelt von der Auflehnung der Seele gegen die Körpernatur, ihrem Rückstreben zur reinen Geistigkeit Gottes, die erst nach dem Tod ihre Erfüllung finden kann.

Es wäre nun allerdings ein Fehler, in dem Schäfernarrativ den wörtlichen und in dem Seelenkampf sozusagen einen *Derash* des biblischen Textes zu vermuten. Die psychologische Allegorie des Geist-Körper-Duells, so versichert der Autor, sei der *Peshaṭ*, selbst, denn den inneren Kampf zwischen

---

18 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 2v, 3r-v.

19 Eine umfassende Erklärung der Allegorie gibt MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 4r-v, 5v-6r zu HL 1,1. Über die Leibwache insbesondere siehe Bl. 20r-v zu HL 3,7, über die Frauen Bl. 31v zu HL 6,8, über die Wachen Bl. 28r zu HL 5,7, über die Palastmauer Bl. 6r zu HL 1,2, über den Harem Bl. 7r zu HL 1,4, über das Kleid Bl. 27r-v zu HL 5,3.

Gott und der Körperwelt habe Salomon anhand seiner persönlichen Biographie wie ein seelisches Tagebuch beschrieben. Mit den fünf Fluchtversuchen der Schäferin sei Salomons wiederholter Offenbarungsempfang gemeint, nämlich das Traumgesicht in Giv'on (1 Kön 3,5), der Auftrag zum Tempelbau (1 Kön 6,11), die göttliche Erscheinung bei der Tempelweihe (1 Kön 9,2) und der Tadel für seine Untreue (1 Kön 11,11), abschliessend mit dem Tod des Königs (1 Kön 11,43).

Salomons intellektuelle Biographie also gilt Malbim als der *Peshaṭ*, während die Schäfergeschichte nur als ein vorgeblicher Wortsinn, eine Art Schutzhülle, der eigentlichen Metapher vorgeschaltet ist.[20] Malbim setzt also von Anfang an eine Deutungsstufe höher an als die midraschische und mittelalterliche Erklärung, welche die Liebesgeschichte für den Wortsinn, den Exodus und die Zukunft Israels aber für den übertragenen Sinn hielt. Auch Salomons Leben, ja die Gefangenschaft und Erlösung der Menschenseele selbst, sind bei Malbim nur ein Gleichnis für ein ungleich bedeutsameres kosmisches Geschehen, nämlich die Rückkehr der Schechina, der göttlichen Gegenwart, aus dem metaphysischen Exil. Malbim beschreibt diese Heilsvorgänge im Schlusskapitel seines Kommentars in der Begrifflichkeit der lurianischen Kabbala. Gehüllt in das „Brautkleid" der *Sefira* תפארת (*tif'eret*), werde die Schechina zur verborgenen Gottheit zurückkehren; ihre eheliche Vereinigung werde die Welt des תהו (*tohu* „Chaos") unter Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie in die Welt des תיקון (*tiqqun* „Neuschöpfung") verwandeln.[21]

Abgesehen von den verhüllten Polemiken gegen die mendelssohnische Bibelausgabe zitiert Malbim in den „Seelenliedern" keine zeitgenössischen Autoren. Gleichwohl äussert er ausdrücklich seinen Anspruch, Erkenntnisse der Philosophie, Medizin, Botanik, und Chemie, vor allem aber der Psychologie (חכמת הנפש *ḥokhmat na-nefeš*) für seine exegetischen Bemühungen zu nutzen.[22] Folglich beschreibt er als Ziel seines Werks eine polyphone Komposition für „die Melodien der Prophetie und der Verstandeserkenntnis (הנבואה וההשכלה *ha-nevu'a weha-haskala*), welche das Lied der Seele sind".[23]

---

20 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 40v-41r.

21 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 29r zu HL 5,12.

22 MALBIM beruft sich שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 3r auf die Philosophen und Psychologen (חכמי המחקר וחכמי תושיה) und Bl. 23r zu HL 4,5 auf die Psychologie (חכמת הנפש); während er Bl. 27v zu HL 5,5 die Alchimie (מלאכת האלכימיאה) als Vergleich heranzieht. Ferner nimmt er Bl. 14r zu HL 2,7 Anleihe bei der Anatomie, Bl. 15r zu HL 2,11 bei der Botanik, Bl. 19v zu HL 3,6 bei der Chemie und Bl. 32r zu HL 6,10 bei der Astronomie.

23 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 12v zu HL 2,12: זמירות הנבואה וההשכלה שהוא שיר הנפש.

Die Begriffe von Malbims Wissenschaft folgen weithin mittelalterlich-aristotelischer Analytik,[24] doch wird zweimal ausdrücklich Immanuel Kants (1724–1804) *Kritik der reinen Vernunft*, allerdings ohne Nennung ihres Autors, als חכמת ביקור השכל (*ḥokhmat biqqur ha-śekhel*) zitiert.[25] Auch an mehreren weiteren Stellen seines Kommentars referiert Malbim aus der transzendentalen Ästhetik die Abhängigkeit aller menschlichen Wahrnehmung von den Anschauungsformen Raum und Zeit, und kontrastiert sie mit den aller Sinnlichkeit enthobenen Ideen der unverkörperten Seelen:

Vor ihrer Verbindung mit dem Körper hatte die Seele keine Wahrnehmung, weder nach Qualität, Quantität, Zeit, Raum noch anderen körperlichen Bedingungen und Wahrnehmungen. Der entstofflichte Verstand hatte vielmehr eine Wahrnehmung der Dinge an sich, abgelöst von Zeit und Raum, welche als Akzidenzien die Bedingungen des verkörperten Verstandes sind.[26]

Malbim vermischt hier die Anschauungsformen Raum und Zeit mit den Verstandesbegriffen Qualität und Quantität. Offenbar auf der Basis der Kategorientafel, die in der *Kritik der reinen Vernunft* (B106) erscheint, zählt Malbim die zwölf Verstandeskategorien mit ihren vier Stammbegriffen zusammen und findet dann heraus, dass das Ergebnis dieser Rechenoperation, wenn man es verdoppelt, die Zahl 32 ergibt. Dies nun entspricht der Zahl der menschlichen Zähne, womit sich folglich der Hoheliedvers „Deine Zähne sind wie eine Herde Lämmer, die aus der Schwemme kommen" auf die transzendentale Analytik beziehen lässt.[27] Auf die kantische Philosophie dürfte sich Malbim auch beziehen, wenn er in der Gegenüberstellung von Seh- und Hörvermögen auf die Unterscheidung der theoretischen und der praktischen Vernunft angespielt sieht.[28]

---

24 Besonders ausführlich MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 10v zu HL 1,10.

25 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 10v zu HL 1,11 und Bl. 22v zu HL 4,2.

26 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 10r zu HL 1,10: הנפש טרם התקשרה בגויה לא היתה משגת שום דבר ממשיגי הגשם, איכות וכמות זמן ומקום וכל תנאי הגשם ומשיגיו כי השכל המופשט מחומר ישיג הדברים כמו שהם בעצמם מופשטים מהזמן והמקום המקרים שהם תנאי השכל הנקשר בגויה. Begriffe aus der transzendentalen Ästhetik erscheinen ohne Hinweis auf ihre Quelle auch auf Bl. 8r zu HL 1,6 und Bl. 36v zu HL 8,2.

27 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 22v zu HL 4,2. Kants Kategorienlehre erscheint ähnlich auch in Malbims Kommentar חזון ישעיהו (1849), zu Jes 29,17, in: נביאים וכתובים, Vilnius 1891, Bd. V, S. 132.

28 Siehe dazu MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 16v zu HL 2,14 (והנה מראה הנפש היא השכל העיוני, וקולה היא השכל המעשי); vgl. auch MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 22r zu HL 3,11 die „Krone der praktischen Vernunft" (עטרת השכל המעשי). Siehe dazu auch die Anmerkung Julien Darmons in MALBIM, *Cantiques de l'âme* (Anm. 8), S. 96-97.

Bei dem oberflächlichen Charakter solcher Anleihen mag es nicht verwundern, dass Malbims Glaubenswissenschaft einer durchaus vorkritischen Naturtheologie folgt, die aus der geregelten Führung (הנהגה *hanhaga*) der Welt auf das Dasein Gottes schliesst.[29] Insbesondere findet Malbim seine philosophische Heimat in einem von Mose b. Maimon / Maimonides (1138 –1204) vermittelten mittelalterlichen Begriffskomplex, der in der Philosophie seiner Zeit schon seit Descartes ausgetilgt war: Er ist davon überzeugt, dass sich Welt und Mensch wie Makrokosmos und Mikrokosmos zueinander verhalten.[30] Der zentrale Bestandteil seiner Psychologie ist die aristotelische Vorstellung von den drei Seelenstufen, der Pflanzen-, Tier- und Vernunftseele, die respektive in Leber, Herz und Gehirn ihren Wohnort haben. Deren ideale Hierarchie reflektiert die Anordnung der Himmelssphären im geozentrischen Weltsystem (sublunar, planetar, intelligibel) und der Heiligkeitsbereiche im Jerusalemer Tempel (Tempelvorhof, Hekhal, Allerheiligstes). Aus der kabbalistischen Spekulation fügt Malbim zusätzliche Analogien mit den drei Triaden in der *Sefirot*-Lehre, dem himmlischen Thronsaal (Engel, Thronwesen, Gott) und den drei Schöpfungsstufen (עשיה *'aśiyya*, יצירה *yeṣira*, בריאה *beri'a*) hinzu. Auch die drei kabbalistischen Seelenstufen (נפש *nefeš*, רוח *ruaḥ*, נשמה *nešama*) setzt er in Entsprechung zu den aristotelischen.[31]

Pflanzen-, Tier- und Vernunftseele sind jeweils spezifische כוחות (*koḥot*), Seelenvermögen, zugeordnet.[32] In einer anderen Metaphorik sind alle drei Seelenteile den Privatwohnungen einer Stadt zu vergleichen; ihre gemeinsamen Seelenvermögen stellen die öffentliche Sphäre dar.[33] Die Hierarchie dieser Seelenvermögen, ihre Beziehungen untereinander und ihre Unterwerfung unter die Vernunftseele[34] sind das psychologische Erkenntnisobjekt, dem Malbims Hauptinteresse gilt. In fast allen Kollektivakteuren des Hohenliedes findet Malbim die Seelenvermögen allegorisch abgebildet, sei es in Salomons Frauen und Palastdamen,[35] den Brüdern der Heldin, den von ihr gesuchten Schafhirten einschliesslich ihrer Schafe, den Pferden vor

29 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 6r zu HL 1,2, Bl. 9r zu HL 1,8.

30 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 11v zu HL 1,16, Bl. 13r zu HL 2,3, Bl. 20v zu HL 3,10.

31 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 30v.

32 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 41r.

33 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 18v zu HL 3,2.

34 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 24r zu HL 4,8.

35 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 10r zu HL 1,9 erklärt die Frauen und Konkubinen abweichend als Allegorien der Sünden und Laster.

Salomons Wagen, den Töchtern Jerusalems, den Füchsen im Weinberg, oder den Wachmannschaften.[36]

Malbim gibt daher an verschiedenen Stellen Aufzählungen der כוחות (*koḥot*), lässt sie jedoch absichtlich unvollständig. Offenbar ist immerhin, dass er die aristotelische Lehre von den fünf Seelenvermögen des Ernährens, Wahrnehmens, Begehrens, Bewegens und Erkennens verarbeitete, die er abgewandelt in mittelalterlich-philosophischen Werken finden konnte.[37] Allerdings nimmt in seiner Interpretation der Seelenkräfte das Begehrungsvermögen den zentralen Platz ein. Malbim bezeichnet es mit dem Begriff כוח מתעורר (*koaḥ mit'orer*; wörtlich etwa „emotive Kraft"), der über Samuel b. Jehuda Ibn Tibbon (1160–1230) und Moses Maimonides auf al-Fārābīs (um 872–950) *šahwīya* zurückgeht. Anders als in der Philosophiegeschichte seit Aristoteles ist das Begehrungsvermögen bei Malbim nicht nur eine der fünf klassischen Seelenkräfte, sondern wird zum Inbegriff der ganzen physischen Persönlichkeit, identifiziert mit dem Begriff des Triebes (יצר), dem Zentralbegriff der rabbinischen Psychologie. „Das Begehrungsvermögen, anders gesagt der Trieb (יצר) regiert den Körper; ihm sind alle Vermögen untertan; er wird als 'König Salomon' bezeichnet, denn er regiert die ganze Stadt, das heisst Salomons ganzen Körper".[38] Wie Kant es in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausdrückt, ist der Wille als blosses Begehrungsvermögen aufzufassen und das Leben als „das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln".[39]

---

36 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 4v meint die Töchter Jerusalems, Bl. 8r zu HL 1,6 die Brüder, Bl. 9v zu HL 1,8 die Hirten, ebd. zu HL 1,9 Pharaos Gespanne, Bl. 12v zu HL 2,2 die Dornen der Rosen, Bl. 14r zu HL 2,7 wiederum die Töchter Jerusalems, Bl. 17r zu HL 2,15 die Füchse, Bl. 28r zu HL 5,7 die Torwächter.

37 Seine diesbezügliche Terminologie stammt aus al-Fārābīs „Musterstaat" und war ihm aus ihrer Paraphrase bei MAIMONIDES, שמונה פרקים III, 19, geläufig. Die „Acht Kapitel" des Maimonides, die Malbim in der hebräischen Übersetzung von SAMUEL IBN TIBBON gelesen zu haben scheint, zitiert er in einem anderen Zusammenhang in MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 35r zu HL 7,8. Die Kapitel über die Seelenvermögen bei ABRAHAM IBN DAUD (1110–1180), האמונה הרמה III, 1, 1, und bei JEHUDA HALEVI (1075–1141), *Kuzari* V,12, scheinen keinen Einfluss auf Malbims Darstellung ausgeübt zu haben, obwohl dieser auf das letztere Werk wiederum in einem anderen Zusammenhang verweist; siehe MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 25r zu HL 4,13.

38 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 4r-5r.

39 *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, AA 5. An anderer Stelle bezeichnet MALBIM die Vorstellung als das Wesen der Seele; MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 24v zu HL 4,10.

Der Feind ist damit klar identifiziert, und das Schlachtfeld für einen psychologischen Bürgerkrieg zwischen Gottesliebe und Begierde abgesteckt.[40] Diese Kampfmetapher erlaubt es nun, die philosophische Psychologie, die zugleich als Kosmologie auftritt, nicht mit systematischen, sondern vielmehr mit narrativen Mitteln zu durchdringen. Das Dreiecksdrama aus König, Schäferin und Schäfer versinnbildlicht eine konfliktive Dreierkonstellation von Begierde, Seele und Gott, die an Sigmund Freuds (1856–1939) topisches System des psychischen Apparats aus Es, Ich und Über-Ich erinnert. Narratologisch betrachtet erscheint die Dramenhandlung in den von Stephen Karpman beschriebenen Formen des Dramadreiecks aus Verfolger, Opfer und Retter. Die Handlungsentwicklung besteht in der Zuspitzung des Konflikts, die Peripetie in der Misshandlung der Frau durch die Wächter, die auf die jenseitige Lösung verweist.

Die dramatische Dreiecksgeschichte des Hohenliedes, wie Malbim sie in die jüdische Literatur einführt, war mitnichten seine eigene Erfindung. In der christlichen Bibelinterpretation erschien sie zur Aufklärungszeit in Reaktion auf die radikale Säkularisierung des Textes durch die von Johann Gottfried Herder (1706–1763) vertretene Fragmentenhypothese: Die erbauliche Schäferfabel bot die Chance, dem Hohelied eine Botschaft von religionsethischer Relevanz zu belassen. Als ihr eigentlicher Erfinder muss der niedersächsische Pfarrer Johann Friedrich Jacobi gelten. Dessen Idee, das Hohelied gewissermassen als bürgerliches Trauerspiel zu lesen, wurde in der Biedermeierzeit von den namhaftesten deutschen Alttestamentlern übernommen und philologisch verteidigt. Friedrich Wilhelm Carl Umbreit (1795–1860)[41] und Georg Heinrich August Ewald (1803–1875)[42] machten sie seit den 1820er Jahren zur herrschenden Interpretation, von der sich selbst Goethe überzeugt zeigte. Ohne auf allegorische Deutungsverfahren zurückgreifen zu müssen, vermochte man den biblischen Text als ein anrührendes Theaterstück zu interpretieren, in dem die romantische Monogamie des Schäferpaares und vor allem die weibliche Schamhaftigkeit der Heldin gegen den lasterhaften Luxus von Salomons Harem den Sieg erringen. Wie die Alttestamentler stets betonen, erweise das Ho-

---

40 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 3r.

41 FRIEDRICH WILHELM CARL UMBREIT, *Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, neu übersetzt und ästhetisch erklärt*, Göttingen 1820; vermehrte Ausgabe Heidelberg 1828.

42 GEORG HEINRICH AUGUST EWALD, *Das Hohelied Salomo's, übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*, Göttingen 1826.

helied die moralische Überlegenheit der christlichen Ehe über ihre rückständige orientalische Vorläuferin. Mit christlich-apologetischer Salbung verkündete Franz Delitzsch (1813–1890): „Im Hohenliede schwebt die Liebe wirklich auf der reinen und keuschen Ebene der Monogamie und hat das fleischlich gefährliche, unruhvolle, selbstzerstörerische polygamische Verhältniss überwunden."[43] Die moralisierende Deutung der Protestanten bürgerte Ernest Renan (1823–1892) 1860 in Frankreich ein, wo die Theaterfassung mit orientalisierendem Flitter tatsächlich auch auf die Bühne gebracht wurde.[44] Nachdem die Dramenhypothese schliesslich auch die angloamerikanische Bibelkritik eroberte, wurde sie von den im 20. Jahrhundert vorherrschenden ritualtheoretischen Ansätzen ziemlich plötzlich verdrängt. Heute greift allenfalls die evangelikale Populärpredigt noch auf sie zurück.[45] In der akademischen Kritik hat, wie Stefan Schreiner schreibt, „in der letzten Zeit niemand mehr den ernstzunehmenden Versuch gewagt, ihr neues Ansehen verschaffen zu wollen. Zu oft haben die 'Dramatiker' für ihre Mühe nur Kritik geerntet und sich teilweise derben Spott gefallen lassen müssen".[46]

Man könnte an dieser Stelle den vorläufigen Schluss ziehen, dass in den orthodoxen exegetischen Klassiker nicht wenige externe, sozusagen unkoschere Bestandteile eingegangen sind. Die Seelenlehre ist Aristoteles und al-Fārābī geschuldet, die Zweiweltenlehre den Platonikern; die Lehre vom Primat des Begehrens gehört seit Spinoza zur psychologischen Moderne. Während einige kuriose Bruchstücke aus Kant stammen, ist die gesamte narrative Intrige dem deutschen Reformprotestantismus nachgeschrieben. Die ausschmückenden Details erinnern an zeittypische Rettungsopern im Gefolge von Mozarts *Entführung aus dem Serail*. Bemerkenswert ist, dass die im protestantischen Herkunftsmilieu längst abgehalfterte Haremsintrige dank Malbim nunmehr unter den Chassidim ihre dankbarsten Leser findet. Malbim hat sich hier keinerlei Spott ausgesetzt.

---

43 FRANZ DELITZSCH, *Das Hohelied untersucht und ausgelegt*, Leipzig 1851, S. 177.

44 ERNEST RENAN, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1860; JEAN DE BONNEFON, *Le Cantique des Cantiques qui est sur Salomon. Traduit littéralement et remis à la scène. A été joué pour la première fois à Paris le 22 mai 1905. Illustrations de F. Kupka*, Paris 1905.

45 http://www.biblenews1.com/docs/shulamit.htm [01.10.2015]; http://www.bible.ca/archeology/bible-archeology-maps-timeline-chronology-song-of-solomon-song-canticles-abishag-shepherd-boy-love-triangle-960bc.htm [01.10.2015]

46 STEFAN SCHREINER, *Das Hohelied. Lied der Lieder von Schelomo* (Verlag der Weltreligionen – Taschenbuch, Bd. 1), Frankfurt 2007, S. 118.

So umfangreich diese Liste literarischer Anleihen sein auch mag, das kulturelle Profil eines Autors kann nicht unmittelbar aus ihr abgelesen werden. Bei der Analyse der interkulturellen Transfervorgänge, die sich in den Sinnschichten eines Textes niederschlagen, zählen nicht allein die Herkunft der einzelnen Motive, sondern auch ihr Mischungsschema und ihr Platz im neuen Sinnzusammenhang. Malbim zitiert zwar Kants Kategorienlehre, doch er streicht zugleich deren antidogmatischen Impetus, ja er nimmt sie sogar zur Unterstreichung einer mystischen Metaphysik in den Dienst. Die Unterscheidung zwischen den apriorischen Verstandesbegriffen und den zwar auf Anschauung gegründeten, doch nicht objektiven Urteilen wird interpretiert gemäss der Zweiweltenlehre Platons (427–347 v.). Mehr noch, bei näherem Hinsehen weicht auch der platonische Dualismus einem rabbinischen Menschenbild, das nicht die asketische Ablösung vom Weltlichen, sondern dessen Heiligung durch die Gesetzespraxis fordert. Die Seelenvermögen, so schreibt Malbim, können veredelt und verfeinert werden: Dies sei einst durch die Opfer geschehen und werde nun durch Gebotserfüllung und Zügelung der Begierde erreicht.[47] Dass Seele und Leib in Frieden (שלום) miteinander leben, ist das eigentliche Ziel der Ethik, so wie die friedliche Herrschaft des Ehemanns über seine Frau der Idealzustand der Ehe ist.[48]

Malbim weitet diese monistische Sicht der menschlichen Person durch einen Seelenmythos kabbalistischer Herkunft aus, den er zum Beispiel in den Familienverhältnissen der Heldin ausgedrückt sieht. Die Seele hat, ganz nach soharischer Vorstellung, Halbbrüder auf Vatersseite, nämlich die körperlosen Intelligenzen, und Brüder auf Mutterseite, nämlich Wille und Vorstellung.[49] Als Mutter der Seele gilt der Körper, wiewohl die Seele zugleich aus der Welt der göttlichen Emanation (אצילות *aṣilut*) stammt[50] und zur Ideenschau,[51] ja zur Vereinigung mit dem Unendlichen (אין סוף *en-sof*) fähig ist.[52] Mittel- und Treffpunkt zwischen dem Menschen und dem göttlichen Urgrund ist der Jerusalemer Tempel.

---

47 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 20v zu HL 3,9, Bl. 25v zu HL 4,13 und Bl. 27r zu HL 5,2.

48 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 21v-22r zu HL 3,10-11. Ähnlich auch MALBIMS Kommentar zu Ps 45,1: ובא במשל כאלו הנפש השכליית וכחותיה הם ימשל בעיר הקטנה שהיא הגויה, והנפשות האחרות יכנעו תחת ידו כאשה כשרה העושה רצון בעלה.

49 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 8r zu HL. 1,6: השכליים הנפרדים, gegenüber הכח המדמה והכח המתעורר ויתר כחות הגויה.

50 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 37r zu HL 8,5.

51 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 11r zu HL 1,13.

52 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 11v-12r zu HL 1,17, Bl. 42v im Schlusskapitel.

Auch die Seelenwanderung erfüllt eine Funktion bei dieser Läuterung,[53] die Malbim anhand der kabbalistischen, nicht der aristotelischen Psychologie bespricht. In den zentralen Kapiteln seines Kommentars zieht er die kabbalistischen Spekulationen über das jenseitige Schicksal der fünf höheren Seelenstufen heran. Die unterste Seele (נפש *nefeš*) verbleibt nach dem Tod im Grab und erleidet dort Qualen.[54] Die zweite Seele (רוח *ruaḥ*) identifiziert Malbim mit dem erworbenen, hylischen Intellekt und sieht ihn in der „kleinen Schwester" des Hohenlied-Schlusskapitels verbildlicht. Die Frage seines Nachlebens macht er zum Gegenstand komplizierter Erwägungen.[55] Die dritte, unsterbliche Seele (נשמה *nešama*) trauert im Jenseits um ihren Leib.[56] Sodann hat der Mensch noch zwei höchste Seelenstufen, von denen חיה (*ḥayya*) im Hohenlied durch die Nachtigall symbolisiert ist, denn sie gleicht einem Zugvogel, der in der Entrückung den Leib verlassen kann und sich zeitweilig in einem Seelenbund bei Gott aufhält. Demgegenüber steht die Taube für die יחידה (*yeḥida*), die beständig mit Gott vereint ist.[57]

Weitaus häufiger erörtert Malbim die Hierarchie der niederen Seelenvermögen, doch sind seine Angaben wohl mit Absicht so vage gehalten, dass sich sein System nur hypothetisch rekonstruieren lässt. Am ausführlichen erklärt er sich im Kommentar zum siebten Kapitel des Hohenliedes: Hier nämlich verteilt er die Seelenvermögen allegorisch über den Leib der tanzenden Sulamitin, den der Text von unten nach oben beschreibt. Drei Vermögen gehören zur vegetativen Seele: in den Beinen sitzt die bewegende, in den Hüften die reproduktive und im Bauch die nutritive Kraft.[58] Der animalischen Seele, die in der Brust wohnt, gibt Malbim allein das Begehrungsvermögen mit seinen zwei „Zwillingstöchtern", Wut und Lust, die er durch die Brüste der Sulamitin symbolisiert sieht.[59] An anderer Stelle zählt Malbim ebenfalls drei animalische Seelenvermögen auf: die Vorstellungskraft und

---

53 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 31r zu HL 6,2.

54 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 35v zu HL 7,12. In einem seiner seltenen direkten Zitate moderner Autoren beruft sich Malbim hier auf das Werk *Ma'avar Yabbok* des ARON BERACHJA von Modena (1626).

55 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 38v-39r zu HL 8,8; siehe auch in der Einleitung Bl. 5v.

56 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 36v zu HL 8,1.

57 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 15v-16r zu HL 2,12, 21r zu HL 3,10, 23v zu HL 4,7, 28v zu HL 5,6.

58 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 33r-v zu HL 7,2.

59 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 33v-34r zu HL 7,4 הכח הכעסני והכח התאווני ששניהם תאמי צביה, ר"ל שהם תולדות הכח המתעורר; ebenso Bl. 23r zu HL 4,5: הכח התאוני והכח הכעסני.

zwei Formen der Begierde, als המתעורר (*ha-mit'orer*) und המתאוה (*ha-mit'awweh*) unterschieden.[60] Diese Verdopplung des Begehrungsvermögens durch zwei Begriffe, die eigentlich Synonyme sind, nimmt Malbim auch an anderen Stellen seines Werkes vor.[61] Sie soll die Verlangen nach Macht und Sinnenlust voneinander unterscheiden;[62] möglicherweise betont auch המתעורר (*ha-mit'orer*) eher den physiologischen und המתאוה (*ha-mit'awweh*) den theologischen Aspekt der Begierde. Denn המתאוה (*ha-mit'awweh*) entspricht bei mittelalterlichen Denkern wie Isaak Abravanel (1437–1508) der aus Adams Sünde entstandenen menschlichen Schwäche, vergleichbar mit der augustinischen *concupiscentia*. Auch in den אמרים תניה (*Amarim Tanya*), dem chassidischen Lehrbuch des Lubawitscher Rebben Shneur-Zalman von Lyadi (1745–1812), wird המתאוה (*ha-mit'awweh*) in lurianischer Begrifflichkeit als jener Antrieb definiert, der aus der Welt der „Schalen" (כליפות *kelippot*) des Bösen herrührt und zur Gesetzesübertretung treibt. Zur lurianischen Begriffswelt passt es, dass bei Malbim die intellektuellen Vermögen als חכמה (*ḥokhma*), בינה (*bina*), und דעת (*da'at*) ebenfalls dreigeteilt sind.[63] Diese Vorstellung machten sich die Lubawitscher Chassidim so sehr zu eigen, dass sie das Akronym חב"ד „Chabad" zu ihrer Selbstbezeichnung wählten.

Die folgende Tabelle soll das Schema wiedergeben, nach dem sich Malbim den Seelenapparat vermutlich vorgestellt hat, und es seinen Quellen gegenüberstellen.

Aristoteles, *De anima* II, 3 Thomas v. Aquin, *Summa theologiae* I, q. 78, art. 1c		al-Fārābī, *Mabādī*, XXIII Mose b. Maimon, *Shemoneh Peraqim*. I (übers. Samuel Ibn Tibbon)		MALBIM, שירי הנפש (1857)		Bedeutung
5	*dianoêtikón rationalis*	5	*mufakkira divri*	1 2 3	*ḥokhma* *bina* *da'at*	prakt. Vernunft reine Vernunft Verstand
2	*orektikón appetitiva*	4	*šahwiyya mit'orer*	4 5	*mit'aweh* *mit'orer*	Begehrung
	--	3	*mutaḫayyila medammeh*	6	*medammeh*	Vorstellung
3	*aisthetikón sensitiva*	2	*mudrika margiš*			Wahrnehmung

60 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 9v zu HL 1,8: כח הדמיון והמתעורר והמתאוה ודומיהם.

61 Siehe MALBIM zu Prov. 1,2: יילחמו הכוח המתאוה והמתעורר עם החכמה.

62 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 18v zu HL 3,2.

63 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 6v zu HL 1,3; ebenso Bl. 41r im Schlusskapitel.

1	*threptikón*	1	*ghādīya*	7	*ẓan*	Ernährung
	nutritiva		*ẓan*	8	*molid*	Zeugung
4	*kinêtikón*		--	9	*tenu'a*	Bewegung
	motiva					

Wie aus dem Schema ersichtlich, hat Malbim die Fünferlisten von Aristoteles und al-Fārābī kombiniert, um eine ideale Neunzahl, aufgeteilt in drei Dreiergruppen, zu erreichen. Dazu hat er den beiden vegetativen Vermögen ein Zeugungsvermögen als dritte Kraft hinzugerechnet; bei den animalischen Vermögen hat er die Begierde zweigeteilt, jedoch zugleich die Wahrnehmung der Vorstellung eingeordnet.[64] Schliesslich hat er das Denkvermögen nach kabbalistischer Tradition in drei zerlegt.

Beweggrund und Hauptaussage dieser psychologischen Zahlenspielerei erklärt Malbim am Schluss seines Kommentars.[65] Die drei Dreiergruppen von Vermögen entsprechen der Zahl und lurianischen Gruppierung der kabbalistischen *Sefirot*, weil Malbim die *Sefira* מלכות *malkhut* – die unterste, körperlichste, mächtigste und weiblichste der *sefirot* – als ein herrschendes Vermögen hinzuzählt (מידת המלכות והממשלה אשר בנפש *middat ha-malkhut weha-memšala ašer ba-nefeš*), was ohne aristotelisches Vorbild ist, aber in etwa dem stoischen *hegemonikon* entspricht. Dieses Selbstbeherrschungsvermögen wird in der anthropomorphen Symbolik der tanzenden Sulamitin durch den Hals symbolisiert.[66] Wiederum ist Malbim nicht systematisch in seiner Begrifflichkeit, die ein ebenfalls nicht klar ausgeführtes Vorbild in der lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts hat.[67] Der „Kempner Rov" hat es offenbar absichtlich vermieden, ein System zu lehren. Die Spekulationen über die Zusammenhänge zwischen menschlicher Psychologie und mystischer Gotteslehre führen nicht zu einen geschlossenen Lehrgebäude und erlauben damit eine narrative eher als systematische Behandlung des Stoffes, die das Begehren als das dynamischste Vermögen in den Mittelpunkt stellt und sich vor allem in exegetischer Erzählkunst artikuliert. Midrasch und „logozentrische" Allegorie sind hier keine Gegensätze.

Ein wichtiges narratives Element in der Metaphorik des Hohenliedes, nämlich die Ambivalenz und Flexibilität weiblicher Identität, unterläuft den

64 Dies geschieht ausdrücklich MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 18v zu HL 3,2: הכח המדמה שם יתקבצו הרואה והשומע והמריח והטועם והמשש.

65 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 41v-42r.

66 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 34r zu HL 7,5: ממשלת השכל והנפש על הגויה והכח המתעורר שלו.

67 HAIM VITAL, שערי קדושה, III, 1.

metaphysischen Dualismus. Gott wird männlich als Vater, die Materie hingegen weiblich als Mutter vorgestellt, doch in der zweiten Generation sind die Geschlechtszuordnungen vertauscht, denn nun ist die geistige Seele eine weiblich gedachte Gottesbraut und der böse Trieb ein Nebenbuhler mit männlichen Attributen. Das Drama von Fall und Läuterung der Seele erhält sein narratives Potenzial aus dem Umstand, dass die weibliche Hauptfigur in ihrem sozialen Status ganz von ihrem jeweiligen männlichen Partner abhängig ist und daher von der Ziegenhirtin zur Prinzessin und zurück mutieren kann. Malbim inspiriert sich bei der „Hirtenhypothese" der gemässigt aufgeklärten Protestanten, jener bürgerlichen Mittelpartei, die das Hohenlied zu einem Lehrgedicht über eheliche Treue und voreheliche Triebunterdrückung umgeschrieben hatte. Aber seine Schäfergeschichte gibt die kollektive Allegorie des Midrasch nicht ganz auf, da die Person Salomons als israelitischer König und Tempelbauer die kollektive Erfahrung der Geschichte in einer Weise zurückbringt, die dem striktesten „Altgläubigen" nichts zu wünschen übrig lässt. Sogar in der mystischen Gottesschau bleibt der Kollektivcharakter gewahrt, da die Kollektivseele Israels als „Thronwagen" (מרכבה *merkava*) der Göttlichen Gegenwart (שכינה *šekhina*) angesprochen wird.[68]

Man sollte also aus Malbims ausgiebigen literarischen Anleihen bei nichtjüdischen Vorbildern nicht vorschnell auf entsprechend tiefschichtige ideengeschichtliche Transferprozesse schliessen. Ja, es bleibt zum Schluss sogar daran zu zweifeln, ob sich rabbinische und deutsche Lesekultur in Malbims Schaffen tatsächlich überlagert haben. Jedenfalls habe ich keinen eindeutigen Beweis dafür finden können, dass der chassidische Meister eine direkte Kenntnis vom Werk des Königsberger Philosophen oder der verschiedenen protestantischen Theologen hatte, denen er nachschrieb. Interessant ist, dass der Titel der *Kritik der reinen Vernunft*, für den sich im Neuhebräischen die Übersetzung ביקורת התבונה הטהורה (*biqqoret ha-tevuna ha-ṭehora*) eingebürgert hat, anscheinend nur bei zwei frühen hebräischen Autoren als חכמת ביקור השכל (*ḥokhmat biqqur ha-śekhel*) wiedergegeben ist. Der eine ist Malbim, und der zweite ist kein anderer als der jüdische Kant-Schüler Salomon Maimon (1753–1800), der in seinem anonymen Kommentar zu Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* eine konzise Darlegung von Kants Hauptwerk gegeben hat.[69]

Auch die Hoheliedkommentare der deutschen Alttestamentler hat der Rabbiner vermutlich nicht im Original gelesen. Seine Hirtenintrige scheint

68 MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 20v zu HL 3,9.

69 MOSES MAIMONIDES, *Sefer Moreh Nevukhim*, [mit Kommentar von SALOMON MAIMON,] Sulzbach 1800, Bl. 18v-19r.

er mit einigen geradezu wörtlichen Übereinstimmungen aus dem ungarisch-jüdischen Aufklärer Salomon Löwisohn (1789–1821) zu schöpfen, der sie 1816 in einem hebräischen Aufsatz über das Hohelied wiedergibt.[70] Löwisohn gehörte zu einer Gruppe osteuropäisch-jüdischer Exegeten, welche die biblische Erzählweise in Analogie zu Volksmärchen zu entschlüsseln suchten. Dies tat auch kein anderer als Elijahu b. Shlomo Zalmen (1720–1797), der „Gaon von Wilna", in einem 1842 gedruckten Kommentar zum Hohenlied.[71] Beim Wilnaer Gaon allerdings ehelicht der König ein Bauernmädchen, das sich nach biblischem Muster dem Wohltäter als undankbar erweist und ihm untreu wird, während Malbim, der chassidische Prediger, sich mit der rebellischen Frau solidarisiert, welche die aufgezwungene Verbindung mit den König ablehnt. Indem er der romantischen Liebeserzählung des Gaon von Wilna seine abweichende Version entgegenstellte, trat Malbim in einen hintergründigen innerjüdischen Wettkampfes um Motive, die sowohl der Litwak als auch der Chassid aus der profanen Volksliteratur schöpften. Es erscheint umso aussagekräftiger für Malbims Vorgehen, dass er von Plato, Kant und Ewald anscheinend nur mittelbare Kenntnis hatte, während er die hebräischen Schriften seiner innerjüdischen Gegner, nämlich des antichassidischen Schulhaupts und der Maskilim, eingehend studierte.

Meine Studie über eine späte exegetische Innovation zeigt einen selbst unter Ultraorthodoxen offener Blick für die literarische Aussenwelt, eine diachrone Tiefe, die auch im neunzehnten Jahrhundert Bibel und Midrasch, Maimonides und Isaak Luria (1534–1572) auf jeder Seite heraufbeschwört, und ein Bedürfnis nach binnendifferenzierender Auseinandersetzung mit parallelen Entwürfen jüdischer Kultur. Mit den drei inhärenten Gegensätzen zwischen Kabbala und Kant, mittelalterlichem Aristotelismus und philosophischer Moderne, der chassidischen Predigt und ihrem litauischen Vor- und Gegenbild führt Malbims Kommentar zum Hohenlied die interkulturelle, die diachrone und die pluralistische Dimension der jüdisch-religiösen Kultur exemplarisch vor Augen. Die literarischen Denkmäler der jüdischen Geschichte seien in diesem Sinne als dreidimensionale Gegenstände dem judaistischen Studium anempfohlen.

---

70 SALOMON LÖWISOHN, מליצת ישורון. ספר הכולל לימודי המליצה העברית מבוארים במשלים דודה העומד בחצר בית הנשים, או כי נשמע רבים ממליצת ספרי הקדש, Wien 1816, Bl. 32v-33r, ובכל יום ויום היה מתהלך לפני חצר בית הנשים שבו נלכדה כלתו, משגיח מן החלונות, מדבר עמה אחרי הקירות והחרכים, והיא תשפך לפניו שיחה. את שיחתה אשר תשיח אתו, vgl. MALBIM, שירי הנפש (Anm. 9), Bl. 4r:

71 ELIYAHU B. SHLOMO ZALMEN (GAON VON WILNA), שיר השירים עם פירוש רש"י ועם שני פירושים מהגאון מו"ה אליהו ז"ל מווילנא, Warschau 1842.