

„Wenn ihr meinen Geliebten findet, sagt ihm, ich bin krank vor Liebe.“ (Hld 5,8)

**Hohelied als Aufruf an Frauen zur gesellschaftlichen und religiösen
Grenzüberschreitungen**

Rita Perintfalvi

Einführung:

Das Hauptthema dieser Konferenz ist „Leid und Hoffnung der Frauen“. Darüber kann man auch in der Heiligen Schrift viel lesen. Dieses inspirierte Buch bleibt aber nicht bei der bloßen Darstellung der tragischen Frauen-Schicksale stehen, sondern sie ermutigt vielmehr die Frauen, ihre innerlichen weiblichen Kräfte zu aktivieren und ihre gesellschaftlich und religiös definierten Grenzen zu überschreiten. Diese Überschreitung führt sie in die Sphäre der Freiheit der Selbstdefinition, insbesondere hinsichtlich ihrer Sexualität und ihrer Spiritualität. Sie als gottesebenbildliche Geschöpfe haben dazu zwei Gaben von ihrem Schöpfer erhalten: die Vernunft und den freien Willen. So dürfen sie die ihnen jeweils „naturgemäß“ vorgegebenen und von den männlichen Machtinhabern der verschiedenen Lebensstrukturen vorgeschriebenen Erwartungen in Frage stellen und sie durch ihre eigene Vernunft und nach ihrer Freiheit gemäß umdefinieren. Viele weibliche Figuren der Bibel bestätigen, dass man das wahre Glück und das wahre Leben ohne bestimmte Grenzüberschreitungen nicht erleben kann - selbst wenn es nicht weniger als die Konfrontation mit dem Tod und die tiefste Vernichtung des bisherigen Ichs fordert.

In diesem Vortrag möchte ich Ihnen mittels zweier wunderschöner Textquellen die strukturellen Zusammenhänge der Mystik und Erotik vorstellen: Es sind dies die Texte von Mechthild von Magdeburg und das alttestamentliche Hohelied. Sowohl die Mystik von Mechthild von Magdeburg als auch die Erotik des alttestamentlichen Hohelieds rufen zur Grenzüberschreitungen auf, denn ohne sie ist keine wirkliche Gotteserfahrung möglich. Gerade durch die „Überschreitung“ in der Mystik und in Erotik kann man in die Sphäre des Heiligen eintreten, wie dürfte man also der Erotik die Aspekte der Heiligkeit absprechen? Und mit welcher Begründung tut das die christliche Theologie schon seit der Spätantike? Und wie könnte man ohne das Verstehen der menschlichen Sehnsucht in der erotischen Liebe auch die wahre Sehnsucht nach Gott, wie sie in der Mystik dargestellt wird, überhaupt erfassen?

1 Leben und Werk von Mechtild von Magdeburg

Zunächst möchte ich das Leben und Werk von Mechtild von Magdeburg kurz vorstellen. Mechtild von Magdeburg (1207-1282/1294) entstammt einer ritterlichen Burgmannenfamilie in der Nähe von Magdeburg. Ihr wurde eine sorgfältige höfische Erziehung und eine weitreichende weltliche Bildung zuteil. Die Ausdruckskraft ihrer Sprache beweist, dass sie sich in weltlichen Dingen und in den theologischen Begrifflichkeiten der Bibel gut auskannte (**Brüning 2008, 36-51**).

Als die Adelige 23jährig die Schattenseiten des Wohlstands des 13. Jhrts., die wachsende Armut, die auf den Straßen bettelnden und vegetierenden Menschenmengen gesehen hatte, sagte sie sich von ihren wohlhabenden Eltern und Verwandten los. Sie ging in die Armenviertel der Stadt Magdeburg, um sich als Begine um die Ausgestoßenen und Verlassenen der Gesellschaft zu kümmern. Die Beginen waren keine klösterlichen Ordensfrauen im engeren Sinn, sondern eine religiöse Frauengemeinschaft mit einer stark sozialen Ausrichtung. Beim Eintritt in die Gemeinschaft verpflichteten sie sich zur sexuellen Enthaltbarkeit und zu einem asketischen Lebensstil.

Die tiefste Krise ihres Lebens war die von Gott erhaltene Berufung, ein prophetisches und mystisches Werk zu verfassen, das eine bedingungslose geistliche Autorität für sie forderte. Aber eben diese geistliche Autorität von Frauen wurde 1260 in der Diözesansynode von Magdeburg bestritten. Die Synode versuchte sie zum Objekt der Seelsorge zu machen, indem sie die Frauen dem Pfarrklerus unterordnete und die eigene geistliche Leitung ihrer Gemeinschaften und die Möglichkeit für die freie Wahl der Beichtväter abschuf (**Keul 1999, 108-109**). Mit ihrem Werk („Das fließende Licht der Gottheit“) mischte Mechtild sich in diesen theologischen und kirchenpolitischen Streit ein.

Mechtilds Engagement war ein politischer Akt und zugleich eine Frucht ihrer Mystik. Sie wurde durch das Abschreiben ihrer „Feuerworte“ herausgefordert, ihre Grenzen zu überschreiten, indem sie aber zu allererst gegen ihre eigene innere Überzeugung kämpfen musste, dass sie als Frau unfähig sei, zu schreiben. Ihr prophetisches Werk wurde aber durch die göttliche Inspiration legitimiert: „Man findet manchen weisen Meister der Schrift, der vor meinen Augen dennoch ein Tor ist. Und ich sage dir noch mehr: Es ist mir vor ihnen eine große Ehr und stärkt die heilige Kirche gar sehr, daß der ungelehrte Mund die gelehrte Zunge aus meinem Heiligen Geist belehrt“ (FL II,26).

Mechtild kämpfte gegen die von Klerikern vertretene und religiös motivierte Frauenverachtung und nahm dabei Bezug auf die Liebesworte ihres Gottes, von dem sie sagt: „Du bist ein inniger Kuß meines Mundes“ (FL III,5).

40 Jahre lang (1230-70) lebte Mechthild in Magdeburg. Nach dem Rat ihres Beichtvaters, des Dominikaners Heinrich von Halle, floh Mechtild schließlich vor der Gefahr der Ketzerverfolgung, der sie durch das Erscheinen ihres Buches und ihrer starken Kirchenkritik unterlag, nach Helfta in ein Zisterzienserinnenkloster. Das war in ihrem Leben wieder eine Grenzerfahrung, durch die sie aber die Mystik von Helfta begründen konnte, da sie ihre Mitschwester, Mechtild von Hackeborn und Gertrud die Große, kennen lernte und zum Schreiben ermutigte. Durch ihre Tätigkeit wurde Helfta zu einem Ort weiblicher Freiheit und geistlicher Autorität von Frauen und gleichzeitig zu einem Zentrum der für Frauen zugänglichen Bildung und der mystischen Literatur.

„Das fließende Licht der Gottheit“

Während in der theologischen Sprache der Scholastik durch die Auswirkung der Philosophie von Aristoteles der rationale Aspekt dominiert, sucht die Mystik bewusst eine ganz andere Sprache, um ihre tiefe Erfahrungen mit Gott, die die Ausdrucksmöglichkeiten einer rationalen Sprache weitgehend überschreiten, in Worte zu fassen. So ist Mechtild von Magdeburgs Werk „Das Fließende Licht der Gottheit“ stark geprägt von der Erotik ihrer Sprache. Bei ihr findet die Beschreibung der Vereinigung der Seele mit Gott, also das höchste Ziel der Mystik, in Bildern der körperlichen Erotik ihren Ausdruck.

Die Mystikerin, die selbst keine sexuellen Beziehungen mit anderen Menschen gepflegt hat, greift also nicht auf eigene sexuelle Erfahrungen zurück, sondern sie bezieht sich dabei auf zwei Traditionen: einerseits auf die höfische Minnelyrik ihrer Zeit, die ihr von ihrem Elternhaus vertraut ist. Und andererseits auf das alttestamentliche Hohelied der Liebe. Das Lied der Lieder ist ein ganz besonderer Ort in der Bibel, der auch dem weiblichen erotischen Begehren als freie Initiative Raum gibt.

Der erotische Charakter ihrer Sprache ist eine große Provokation und ist doch logisch erklärbar. Die Sprache eines Bereichs kann ja nur dann übertragen werden, um Erfahrungen in einem anderen Bereich auszudrücken, wenn es zwischen beiden Bereichen einen strukturellen Zusammenhang gibt, eine Gemeinsamkeit, die diese Übertragung eben erst ermöglicht. „Wenn also mystische Erfahrungen in einer erotischen Sprache ausgedrückt

werden können oder gar müssen, dann offenbart die Mystik einen inneren Zusammenhang von Religion und Erotik" (Keul 1999, 96).

Für Mechtild ist Gott „ein brennender Gott in seiner Sehnsucht" (FL I,17), der „an allen Dingen genug hat, nur allein die Berührung der Seele wird ihm nie genug" (FL IV,12). Über ihre tiefste mystische Erfahrung spricht sie mit den Worten einer Erotik des Leibes: „Ich bin in dir, du bist in mir, wir können einander nicht näher sein, denn wir sind beide in eins geflossen,(...)" (FL III,5).

Während die Frauen zu Lebzeiten Mechtilds durch die tradierte kirchliche Denkweise so behandelt wurden, als wären sie nicht nach dem Bild Gottes geschaffen worden, ja als hätten sie gar keine Seele, so verkörpert die Mystik Mechtilds gerade die Würde der Frau.

Als Mechtild die tiefgehenden Probleme der Kirche ihrer Zeit erkannte, wurde sie zur Reform der Kirche aufgerufen. Obwohl sie vorsichtig blieb, und ihre Gedanken in Metaphern verschlüsselte, nahm sie sich dennoch kein Blatt vor den Mund: „Weh dir, Krone des heiligen Priestertums! Du hast nichts mehr als die Überreste deiner selbst, das ist die geistliche Gewalt. Mit ihr kämpfst du gegen Gott und seine auserwählten Freunde. Drum erniedrigt dich Gott, noch ehe du daran denkst (...)" (FL VI,21).

Als Mechtilds Buch endlich erschien, lauerte eine große Gefahr der Verfolgung und der Verurteilung auf Mechtild. Auch ihr Beichtvater konnte sie mit seinen bestätigenden Worten nicht verteidigen: „Seht her, ich kenne sie, ich bin ihr Beichtvater, sie hat keine gesellschaftlichen Umsturzpläne." So musste Mechtild Magdeburg verlassen und ins Kloster Helfta fliehen, um nicht als Ketzerin angeklagt zu werden. Da sie ihr Werk in Niederdeutsch schrieb, konnte es die befürchtete subversive Wirkung erst nach ihrem Tod und nach der Übersetzung ins Oberdeutsche erreichen. Ihr Buch wirkt bis heute und ermutigt Frauen, ihre religiös und gesellschaftlich definierten Grenzen zu überschreiten.

2 Textanalyse zum Hohelied 5,2-8

Im zweiten Kapitel meines Aufsatzes möchte ich eine wunderschöne Perle des Hohelieds vorstellen. In diesem sinnlichen aber gleichzeitig dramatischen Lied wird eine der Hauptfiguren und zwar eben die Frau dazu aufgefordert, dem Feuer ihrer glühenden Begierde zu folgen. Dies ist aber nur durch die Überschreitung ihrer persönlichen und der gesellschaftlich-moralisch definierten Grenzen möglich. Diese Grenzüberschreitungen sind

aber für die vorhandenen gedanklichen und institutionellen Strukturen sehr gefährlich. So war die Strafe und die Rache der Kontroll- und Machtinstanzen nicht zu vermeiden.

Vers 2a

„Ich schlafend, aber mein Herz wach. Horch, mein Geliebter, klopfend/drängend:“¹

In dem Einführungsvers des Hoheliedes findet man ein besonderes Paradox, die Ambivalenz des Schlafens und der Wachsamkeit des Herzens. An dieser Zustandsbeschreibung wird deutlich, dass das Herz, das der Sitz und Quelle der menschlichen Gefühle und Erregung ist, auch während des Schlafens nicht passiv bleibt.

Hier ist das seltene Wort *qpeAd* im Sinne von „treiben, drängen“, als „ein heftiges Anklopfen“ zu verstehen, – so z. B. in Keels Übersetzung: „Horch, mein Geliebter drängt“ (Keel 1992, 173). Die Partizipialform „klopfend“ spiegelt die Plötzlichkeit der Wahrnehmung wider. Es heißt auch „rasch antreiben wie Kleinvieh“ in Gen 33,13, „drängen“ in Ri 19,22. Hier steht das gleiche Verb, aber nicht in der Form von Qal, sondern von Hitphael und trägt die Bedeutung von etwas Gewaltigem in sich: „(...) umringten plötzlich einige Männer aus der Stadt, übles Gesindel, das Haus, schlugen an die Tür (...)“. Dieser gewaltige Aspekt des Anklopfens zeigt in Hld 5,2 die aufgeregte Leidenschaft des Mannes, der zu seiner Geliebten „eindringen“ möchte. Hier ist natürlich eine sexuelle Konnotation der Anspielung zu spüren. Man könnte auch beim hebräischen Verb *rw[* „wach sein“ die sexuelle Konnotation des Erregt-Seins vermuten, wie in Hld 4,16; 8,5b.

Die Kraft und der Schwung der Leidenschaft des Eros werden durch diesen Vers beschrieben. Ähnlich wie die menschliche Leidenschaft die Liebenden zueinander zieht, so zieht der „brennende Gott in seiner Sehnsucht“ (FL I,17) Mechtild zu sich und sagt: „Daß ich dich überaus liebe, entspricht meiner Natur, weil ich die Liebe selber bin (...)“ (FL I,24). Gott zeigt sich hier als ein leidenschaftlicher Liebhaber, der sie „mit aller Macht auf dem Lager der Minne liebt und sie kommt in die höchste Wonne“ (FL II,23). Sie gerät immer näher zu Gott, worauf er stets noch mächtiger reagiert: „Und wie immer ich mich näher zu dir geselle, Gott ist stets mächtiger und wunderbarer auf mich gefallen. Aber je tiefer ich sinke, desto süßer trinke ich“ (FL IV,12).

¹ Der Übersetzung liegt der masoretische Text zugrunde, wie er in der BHS (Karl Elliger/Wilhelm Rudolph (Hg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart (41990) vorzufinden ist.

Vers 2b

**„Öffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Vollkommene,
denn mein Kopf voll von Tau, meine Locken Tropfen der Nacht.“**

Nach dem heftigen Klopfen versucht der Mann seine Leidenschaft zur Frau durch einen Sturzbach von schmeichelhaften und flirtenden Anreden auszudrücken, die alle mit Possessivpronomen verbunden sind, um die Zusammengehörigkeit der Liebenden zu unterstreichen. Diese Anrede könnte man in zwei Gruppen gliedern. Erstens: „meine Schwester, meine Freundin“ – eine Anrede, die das intime Verhältnis der Liebenden ausdrückt. Hier ist eine bedeutungsvolle Abweichung von den anderen Anreden des Hohelied zu entdecken, wo „meine Schwester (und) Braut“ ein Wortpaar bilden, wie in 4,9f.12; 5,1 (vgl. 4,8). Nach Müller ist dem so, weil die darauf folgenden Verse zur freien Liebe besser als zu einem bräutlichen Verhältnis passen (**Müller 1992, 55**). Zweitens findet sich die Anrede: „meine Taube, meine Vollkommene /Makellose“- sie stehen hier für den Ausdruck der Bewunderung des Mannes gegenüber ihrer Schönheit. Hier liegt ein „tertium comparationis“ vor, indem die Taube das Begleit- und Symboltier der Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin ist. Sie ist „ohne Fehl“ und entsprechend „makellos“ (5,2; 6,9). Dies ist beides Mal im Sinne eines Schönheitsideals, und nicht im Sinne der körperlichen Unberührtheit zu verstehen, so Müller (**Müller 1992, 55**). So drücken hier die Personalpronomina weniger Besitzansprüche als vielmehr Abhängigkeit von einer Göttin aus.

Im zweiten Halbvers findet man die Konjunktion „denn“ als eine Art technischer Begründung mit ganz praktischen Argumenten, warum er um den Einlass so heftig bittet. Das vom kühlen Tau völlig durchnässte Haupthaar macht sein Warten sehr unangenehm. Der Tau steht im AT häufig für Segen (Gen 27,28.39), doch können in Palästina tatsächlich auch regenähnliche Tautropfen fallen (wie bei dem aus der Gesellschaft ausgeschlossenen Nebukadnezar in Dan 4,22.25; 5,21). Die rabbinischen und arabischen Überlieferungen kennen auch den schädlichen Tau.

Darüber hinaus ist das Haar der Inbegriff der Schönheit. Das Ziel der erotischen Beschreibung des durchnässten Haares des Geliebten ist eindeutig – es gilt, das weibliche Begehren aufzuwecken. Es scheint hier die Aufforderung „öffne mir“ eine sexuelle Konnotation vorzuliegen, die an die sexuelle Vereinigung denken lässt (**Bartelmus 1988, 833**).

Vers 3

„Ich habe mein Untergewand ausgezogen. Wie? Ich soll es anziehen?“

Ich habe meine Füße gewaschen. Wie? Ich soll sie schmutzig machen?“

Die Frau antwortet hier ihrem Geliebten mit zwei parallel gestellten rhetorischen Fragen, in denen sie sich hinter zwei offensichtlich unlogischen Ausreden verbirgt. Was ist aber der Grund für ihre Reaktion? Vielleicht liegt sie immer noch in einem Schwebestadium zwischen Schlafen und Wachsein und deswegen kann sie nur mit Verzögerung reagieren? Oder will sie dem verspäteten Liebhaber einen Vorwurf machen? Will sie durch ihr betontes Zögern das Drängen/Eindringen des Mannes etwas bremsen? Oder gehört dieser Vers zu einem koketten Liebespiel, wodurch sie gerade die Begierde des Mannes erwecken will?

Die zwei ungewöhnlichen Fragepartikel in 3b.d hkya drücken Erstaunen und Entrüstung aus: „Wie? Ich soll es anziehen?“ und „Wie? Ich soll sie schmutzig machen?“

Was sagt die Frau konkret aus? „Ich habe mein Untergewand ausgezogen.“ Es geht hier um ein knapp knöchellange, hemdartige Unterkleid aus Leinen oder Wolle für beide Geschlechter, das (bei warmem Wetter) auch als einziges Kleidungsstück getragen werden konnte (2 Sam 13,18f). Darüber trug man in der Öffentlichkeit ein Obergewand. Dazu gehörte eine Kopfdeckung, Gürtel und Sandalen zur Grundausrüstung. Ergänzend fügt sie hinzu: „Ich habe meine Füße gewaschen?“ Nach der Gewohnheit, bevor man sich abends häuslich einrichtete bzw. zum Schlafen niederlegte, wusch man sich die Füße (Gen 24,32; 2 Sam 11,8). Demnach sagt die Beschreibung also indirekt aus, dass sie nackt und frisch gebadet in ihrem Bett liegt und auf ihren Geliebten wartet.

Hier ist eine besondere Parallele zu entdecken: der Mann und das nasse Haar – die Frau und die nassen Füße. Dabei mag „meine Füße“ ylgr wie die später erwähnte „Hand“ dy (in 4) ein Euphemismus für die Genitalien sein. (Ex 4,25; Jes 6,2; 7,20; 36,12).

Vers 4

„Mein Geliebter streckte seine Hand durchs (Tür-)Loch, und meine Gefühle regten sich auf ihn hin.“

In diesem Vers findet man ein raffiniertes Wechselspiel von Andeuten und Verbergen. Was der Mann bis jetzt mit seinen Worten nicht erreichen konnte, versucht er nun mit einer Berührung zu erreichen bzw. versucht er, den Türriegel selber zu lösen. Geht es hier um ein „Türloch, oder um eine Öffnung“, durch die der Geliebte seine Hand strecken konnte? So ist es sicherlich kein Schlüsselloch oder Guckloch (vgl. 2 Kön 12,10). Die sexuelle Konnotation dieses Bildes ist sehr stark, wobei das Türloch für die Vagina und die „Hand“ für den „Phallus“ steht (vgl. Keel 1992, 181 und Müller 1992, 55) und auch Jes 57,8.10 und im ugaritischen Texten).

„Und meine *Gefühle* regten sich auf ihn hin“ heißt es weiter, oder wie es in der Übersetzung von Zakovitch heißt „und mein *Inneres* ward erregt über ihm“ (Zakovitch 2004, 215) oder aber wie bei Reichert „und meine *Herzgegend* bebte ihm entgegen“ (Reichert 1996, 114). Das Wort h[m hat ein sehr vielfältiges Bedeutungsspektrum: Es bezeichnet das Innere/Eingeweide als Sitz der Gefühle und Regungen (2 Sam 20,10), Gedärm Bauch und Leib sind Ort der Fortpflanzungsorgane (der weiblichen in Jes 49,1; Ps 71,6; Ruth 1,11 oder der männlichen in Gen 15,4; 2 Sam 16,11; 2 Sam 7,12). Im Sinne von „Inneres/Eingeweide“ kann das Wort speziell auch die Gebärmutter bezeichnen (Ruth 1,11). Dadurch kann es eine Anspielung auf den weiblichen Orgasmus sein, was auch vom danebenstehenden hebräischen Verb hmh mit der Bedeutung von „unruhig sein, brausen, wogen, zittern, stöhnen“ bestätigt wird. Das „Wogen“ dessen, was im Bauch ist, kann wiederum mütterliches Mitleid (Jer 31,20), aber auch Passion und Leidenschaft (Jes 63,15) verraten.

Vers 5

„Ich stand auf, um meinem Geliebten zu öffnen, und meine Hände troffen von Myrrhe und meine Finger von überfließender Myrrhe an den Handgriffen des Riegels.“

Bis zu diesem Punkt war der Mann die aktiv handelnde Person (seine Wirkung: innerlich), ab diesem Vers wird die Frau in den Mittelpunkt der Handlung gerückt (ihre Wirkung: äußerlich). Sie wird durch das zweimal wiederholte betonte Ich in V 5-6 genannt, um ihre Bereitschaft, endlich aktiv zu werden, zu betonen.

Es ist sehr auffallend, dass das Verb xtp „öffnen“ kein Objekt hat. Was will dann die Frau wirklich eröffnen? Die Tür? Oder sich selbst? Die zärtlichen Worte des Geliebten, die glühende Berührung seiner suchenden Hand hat das innigste Verlangen der Frau nach der Vereinigung geweckt. Aber diese Vereinigung braucht zuerst die Öffnung ihres Ich, ihrer Person im ganzheitlichen Sinne, denn die Erotik verlangt viel mehr als die bloße Öffnung des Leibes. Ihr Ich und die Tür sind hier im symbolischen Sinne dieselbe Wirklichkeit. Die Tür endlich zu öffnen, bedeutet sich selbst zu öffnen. Die Erotik genauso wie die Mystik ist eine Art Öffnung und die liebende Hingabe des Ichs eine Art Selbstlosigkeit, Selbstvergessenheit und letztlich die tiefe Vereinigung in der Wirklichkeit des „Wir“.

Die Myrrhe fließt an den Griffen des Riegels, der die Tür verschließt. Was ist diese Myrrhe? Sie ist ein teures Handelsprodukt mit würzigem Duft. Sie ist in fester wie in flüssiger Form anzutreffen, als sakrales wie profanes Räuchermittel (vgl. Hld 3,6) sowie als Duftmittel, als Heilmittel, das sogar zur Mumifizierung gebraucht wurde. Im AT wird sie in Form von Puder oder in Wasser bzw. Öl aufgelöst als Parfümierungsmittel für den Körper, für die Kleider (Ps 45,9), für das Bett (Spr 7,17) und für das heilige Salböl (Ex 30,23) verwendet.

An dieser Stelle ist nicht klar, woher die Myrrhe stammt. Bezeichnet sie den Überfluss der flüssigen Myrrhe, mit der die Geliebte die Hände parfümiert hat (**Gerlemann 1965, 166**)? Oder ist sie an den Griffen des Riegels geblieben, als der Mann seine Hand ausgestreckt hat (**Rudolph 1962, 156**)?

Nach Müller geht es hier um ein Versteckspiel - mit den Stichwörtern „Myrrhe“, „triefen“ und „überfließen“ werden ganz eindeutige sexuelle Assoziationen angeboten (**Müller 1992, 65**).

In diesem Vers kann die erste Enttäuschung und der Anfang des Dramas bereits erkannt werden, indem dieser wertvolle Balsam nicht in gewünschter Weise auf die Hand des Geliebten oder der Geliebten, sondern auf den Griffen des Riegels abfließt. Obwohl dieses Symbol die Sehnsucht nach der Berührung beinhaltet, vollzieht sich also gar keine begehrende Berührung zwischen den Liebenden. Sie bleiben vielmehr schmerzhaft voneinander getrennt. Im Text ist eine geheime Ironie versteckt, indem das hebräische Wort @k „Griff“ auch „Handfläche“ bedeutet.

Vers 6

„Ich öffnete meinem Geliebten, mein Geliebter aber ist abgeschwenkt, vorbeigegangen.

Meine Seele zog aus wegen seines Rückzugs. Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht.

Ich rief ihn, aber er antwortet mir nicht.”

Die Frau öffnet ihrem Geliebten schließlich die Tür, die lang erwartete und verspätete Handlung vollzieht sich. Man kann hier vielleicht an die sexuelle Vereinigung denken. Doch wird die Szene nicht mit einer beglückenden Erfüllung des Eros fortgesetzt, sondern bricht dramatisch ab, denn als die Frau mit der Öffnung der Tür zögerte, war der Mann ganz plötzlich spurlos verschwunden.

Der zweite Halbvers ist noch komplizierter: „Meine Leidenschaft zog aus wegen seines Rückzugs,(...)”. Zakovitch übersetzt hier so: „meine Seele war ausgegangen bei seinem Reden” (**Zakovitch 2004, 217**). Oder Reichert: „Meine Sinne schwanden da er sprach”, wörtlicher eher „meine Seele floh, entwich bei seinem Sprechen oder seiner Rede nach” (**Reichert 1996, 115**). Nach Zakovitch greift die Frau hier auf ein früheres Stadium der Interaktion zurück. Der Klang seiner Stimme hatte sie so außer Fassung gebracht, dass sie sich ihres Tuns und seiner Auswirkungen nicht voll bewusst war.

Keel versteht das Verb rbd (dabar) im Sinne des Rückzugs und übersetzt: „Ich war ganz betäubt von seinem Rückzug” oder wortwörtlich „meine nephesch ging hinaus” (**Keel 1992, 183**). Das Hinausgehen der nephesch bedeutet ein totales Schwenden des Lebenswillens. Es ist ein Zustand, der unmittelbar dem Tod vorausgeht (Gen 35,18), es ist bereits der Anfang des Todes. Dieser Zustand befällt die Liebende nicht wegen des Redens (dabar II), sondern eindeutig wegen des Rückzugs (dabar I) des Geliebten.

Auch nach Sigrid Eder ist die Frau nicht wegen der Rede, sondern wegen des Verschwindens des Geliebten emotionell so tief getroffen. Bei ihr liegt die Lösung des Übersetzungsproblems im Rückbezug auf das arabische dbr „hinten sein, den Rücken kehren”. Diesen Bedeutungsinhalt ist auch in dem hebräischen dabar II wahrzunehmen (**Eder 2004, 15**).

Die Geliebte wird über das Verschwinden und ergebnislose Suche des Geliebten zu Tode getrübt. Bis den Punkt, dass ihre nephesch auszieht, ihr wird der Sinn wegen dem Schmerzen und Enttäuschung genommen. Sie kann nichts Anderes machen, als sich auf die Suche nach

ihrem Geliebten eifrig aufzumachen. Damit soll sie aber ihre gesellschaftlich-moralisch definierte Grenze überschreiten und zugleich in eine große Risiko der Strafe und der Rache der Kontrollinhaber eingehen.

Hier wäre interessant die Frage vieler Exegeten zu beantworten, ob in diesem Lied um eine Traumerzählung, oder um eine reale Schilderung der tatsächlichen Wirklichkeit geht? Was ganz sicher ist, das ist die Tatsache, dass es hier um ein poetisches Lied geht. Dieses Lied ist ein Stück der schönsten erotischen Liebeslyrik des Alten Orients. Und in der Poesie ist alles möglich, alles ist vorstellbar... Eventuell drückt dieser Vers eben den innigsten Wunsch einer Frau aus, der in der Realität vielleicht nie erfüllt werden kann. Aber die Poesie ist naturgemäß fähig zur Grenzüberschreitung zwischen der Sehnsucht und der Tatsächlichkeit. Dadurch ist in der Welt der Poesie auch eine solche gedankliche oder imaginierte Überschreitung durchführbar. Die Frau will nach ihrem weiblichen Begehren folgen, und zwar um jeden Preis. Sie lässt sich nicht durch vorgegebene Erwartungen definieren. Denn „die Liebe ist stark wie der Tod, die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt. Ihre Glutten sind Feuerglutten, gewaltige Flammen (Hld 8,6).

Vers 7

Gefunden haben mich die Wachenden, die Umherstreifenden durch die Stadt.

Sie schlugen mich, sie verwundeten mich, sie nahmen mein Umschlagtuch weg von mir,

sie, die Bewachenden der Mauer.

Der Mut, nach der innigsten Sehnsucht zu folgen, ist riskant. Sie muss für ihren Mut einen großen Preis zahlen, in dem sie von den Wachenden, den Bewachenden der Mauer der gesetzlichen und moralischen Ordnung verletzt wird. Diese Gewaltanwendung an der Frau ist gar nicht entschuldbar.

Das Verb *acm* „finden“ enthält die Konnotation „aufdecken von Schuld“ (vgl. Spr 6,13). Im Text ist hier wieder eine tragische Ironie versteckt. Während die Frau einen Mann, den sie liebt, finden will, ihn aber nicht findet, wird sie von anderen Männern gefunden und brutal und grausam behandelt.

Eine Frau, die nachts die Stadt durchstreift, wird von der Wache als herumstreichende Ehebrecherin (Spr 7,11 f., Jes 23,16) bzw. als Hure behandelt. In einem mittelassyrischen

Gesetzbuch aus dem 12. Jhrt. v. Chr. heißt es: „Eine Dirne darf sich nicht verhüllen, ihr Kopf bleibt entblößt. Wer eine verhüllte Dirne erblickt, soll sie festnehmen... Man soll ihr 50 Stockschläge versetzen und Asphalt auf ihren Kopf gießen“ (Keel 1992, 183). Dieser Einfluss wirkt auch in Israel.

„...Sie nahmen mein Umschlagtuch weg von mir,...“ diese Art der Entkleidung war ein Ausdruck einer öffentlichen Beschämung.

Nach Müller repräsentieren die Wächter der Stadt die auch aus der ägyptischen Lyrik bekannten Feinde der Liebenden, denen man vielerlei böse Machenschaften zutraut (Müller 1992, 56).

Vers 8

„Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,

„Wenn ihr meinen Geliebten findet, was wollt ihr ihm sagen? Dass ich krank bin vor Liebe!“

Dieser Vers erscheint hier ohne Übergang eingeschoben zu sein. Der Leser erfährt gar nicht, wie die Frau aus der früheren lebensbedrohenden Situation erlöst wurde. Während die Wächter Feinde der Liebe waren, sind die Töchter Jerusalems jetzt deren Helfer. Ihnen vertraut die Sprecherin ihren Schmerz an. Hier findet man wieder eine thematische Inversion. Während in Vers 7 eine Frau von vielen Männern gefunden wurde, sind jetzt mehrere Frauen aufgerufen, einen Mann zu finden. Wenn die Liebeshelfer sie nicht enttäuschen, so besteht Hoffnung, dass die plötzliche Trennung keine endgültige ist. Der Text selbst endet aber ohne Lösung. Am Ende gibt es hier also vorläufig kein Happy End.

„(...)Was wollt ihr ihm sagen?“, heißt es vielmehr im letzten Vers. Das Fragewort hm ließe sich auch als Negationspartikel verstehen, d.h. „sagt ihm nicht, dass ich krank bin“, um ihm nicht die Genugtuung zu verschaffen, sie durch sein Weggehen gekränkt zu haben.

Dann bleibt nur noch die Frage, um welche Krankheit es hier geht? Geht es hier um die von Wächtern verursachten körperlichen und seelischen Verletzungen? Oder um eine Liebeskrankheit? Eigentlich handelte ja das ganze Gedicht von einer Liebeskrankheit und bei dieser Art von Krankheit ist nur der zu heilen befähigt, der die Krankheit verursacht hat.

Diese Liebeskrankheit ist nicht nur für den Eros, sondern auch in der Mystik sehr wohl bekannt: „Ich bin verwundet auf den Tod von deinem feurigen Liebesstrahl. Nun läßt du mich, Herr, in großer Qual eingesalbt hier liegen.“... „Heiliger Engel Gabriel, wende dich zu mir! Meiner Sehnsucht Botschaft vertrau ich dir. Sag meinen lieben Herrn Jesus Christ, wie liebeskrank meine Seele ist“ (FL VII,58).

Besonders schön an dieser Textstelle aus der Mechthildschen Mystik ist, dass hier nicht nur die menschliche Seele, sondern der liebende Gott selbst krank ist vor der Menschenliebe: „Herr, du bist allzeit liebenskrank nach mir(...)“ „du hast mich in die heilige Wunde deines Herzens eingegraben, um mich nimmer zu vergessen(...)“ (FL III,2).

3 Mystik und Erotik

Im dritten und zugleich letzten Kapitel meines Aufsatzes möchte ich die Überlegungen zur Erotik und Mystik als Grenzüberschreitung zusammenfassen. Erotik und Mystik haben strukturelle Gemeinsamkeiten, da beide die Erfahrung einer Grenzüberschreitung beinhalten (Keul 1997, 106). Die Mystikerin Mechthild war geradezu von einer unstillbaren Sehnsucht getrieben, die Vereinzelung und die Endlichkeit ihrer Person in einer mystischen Vereinigung mit Gott zu überwinden: „Ich bin in dir, du bist in mir, wir können einander nicht näher sein, denn wir sind beide in eins geflossen und sind in eine Form gegossen und verbleiben so ewig unverdrossen“ (FL III,5). Diese Sehnsucht von ihr blieb auch in der Phase der immerwährenden Vereinigung stets ungestillt: „Eia, Herr, liebe mich innig, und liebe mich häufig und lange!“ (FL I,23)

Die mystische Erfahrung ist dabei eine radikale Selbstkonfrontation, wobei das Ich seine reale Grenze erfährt und gleichzeitig aufgefordert wird, sie zu überschreiten. Die Mystik ist ebenso eine intensive Hingabe an das Leben, aber so, dass man die Berührung des Todes, eine Art Vernichtung des bisherigen Ich, die zur tiefgehenden Transformation der Person führt, nicht vermeiden kann: „Ich freue mich, daß ich lieben muß den, der mich liebt, daß ich Ihn tödlich liebe, ohne Maß, ohne Laß“ (FL I,28).

Die liebende Seele muss bei dem Punkt, wo sich alle Dinge verlieren, ihr Leben riskieren und die Möglichkeit des realen Todes annehmen. Sie erreicht aber dadurch den höchsten Lohn, den das Leben überhaupt geben kann: die Liebe, die Gott selbst ist: „Er durchküßt sie (die Seele) mit seinem göttlichen Munde, (...) und sie kommt in die höchste Wonne und in das innigste Weh, wird sie seiner recht inne“ (II,23).

Die Erotik ist dieser Erfahrung sehr ähnlich. Sie ist eine ekstatische Hingabe an das Hier und Jetzt der sinnlichen Berührbarkeit, eine Art gemeinsamer Atmung, wobei solche elementare Energien entstehen, dass die vom Eros getriebene Person mit Grenzen und auch mit Verbotenen konfrontiert wird.

So erlebt es auch die verliebte Frau von Hld 5,6, die alle Reflexe des nüchternen Verstandes überschreitet und vor Gefahren nicht zurückschreckt, wenn sie sich zur nächtlichen Suche nach ihrem Geliebten aufmacht. Sie ist nicht mehr fähig, sich hinter den gesellschaftlich erwarteten Normen der Weiblichkeit zu verstecken, sondern sie agiert selbstbewusst fordernd und folgt ihrer eigenen Sehnsucht – um jeden Preis. Dementsprechend wird sie existenziell erschüttert in Probe gestellt, bis den Punkt, wobei sie erregt aufschreit: „ich bin krank vor Liebe“ (Hld 5,8).

Der Eros ist also bedrohend, weil er nicht weniger als die Hingabe des eigenen Ichs fordert. Er verlangt nicht weniger als die Seele der Liebenden selbst. Und eben dadurch ist die Erotik eine tiefe Konfrontation von Leben und Tod. Der französische Philosoph Georges Bataille formuliert es in seinem Hauptwerk (L'Erotisme, Die Erotik, 1957) folgendermaßen: „Zwischen dem einen und dem anderen Wesen liegt ein Abgrund, erstreckt sich die Diskontinuität“ (Bataille 1994, 15). Nach Bataille ist der Mensch einerseits ein diskontinuierliches Wesen, das nach Vereinigung mit dem anderen strebt, andererseits ist er ein vergängliches Wesen, das nach der Unendlichkeit greift. Die Erotik ist nun eben ein Versuch, die erhoffte Kontinuität zu erreichen und sei es auch nur für einen Augenblick.

Die Erotik sowie die Mystik streben nach der transzendierenden Erfahrung des Einsseins. Diese ist jedoch nur in der Ekstase, in einer Art des „Außer-sich-geratens“ des Ichs zu erlangen, wo man die Grenze, die einen vom anderen trennt, überschreitet.

Sowohl die himmlische als auch die irdische Liebe brauchen die Momente der Selbstlosigkeit, der Selbstvergessenheit, durch die eine so tiefe Überschreitung des Ichs überhaupt erst möglich wird, sodass sie als eine Art Todeserfahrung beschrieben werden kann. Durch diese Erfahrung verschwinden die tatsächlichen Grenzen zwischen „Ich und Du“. Das Ich der Mystikerin Mechtild wird im „Du der Gottheit“ im Sinne einer immerwährenden Vereinigung „aufgelöst“. In ähnlicher Weise wird das Ich der liebenden Person im „Du des Geliebten“ „aufgelöst“ und der Diskontinuität entrissen. Dadurch entsteht eine unerwartete und mit nichts vergleichbare Erfahrung, in der gar keine Grenze mehr zwischen „Ich und Du“ wahrzunehmen ist. Die bloße Kontinuität des „Wir“ ist an die Stelle der Vereinzelung des

„Ich“ getreten – die intensive Vereinigung vom „Ich und Du“ ist eine totale und immerwährende Überschreitung.

Deshalb ist die Erotik – sowohl in ihren körperlichen als auch in ihren seelischen Dimensionen – eine Art heilige Wirklichkeit, die zur Erfahrung des Transzendierenden und des Göttlichen und dadurch zur existenziellen Verwandlung der Person führt.

Das Hohelied ist nun – nach Dorothee Sölle - ein Loblied auf die Erfüllung der Schöpfung gerade in der menschlichen Sexualität. Sie kritisiert dabei v.a. die im Christentum vorgenommene scharfe Unterscheidung zwischen Eros und Agape, die uns für die umfassende Wirklichkeit der Liebe blind gemacht hat (**Jepsen 1995, 75**).

Mit dem Verlust einer Erfahrung der transzendenten Dimension des menschlichen Leibes in seiner absoluten Verletzbarkeit und Berührbarkeit, wird der Mensch von seiner Mitwelt hermetisch abgeschieden. Dadurch verliert er die Möglichkeit der Gottesbegegnung –so Kurt Appel in seiner Antrittsvorlesung an der Universität Wien im Juli 2012.

Das Hohelied spricht nun eben über die Möglichkeit einer tiefen Gotteserfahrung gerade durch Eros und Liebe, die die Ambivalenz der Berührbarkeit und Verletzlichkeit unvermeidlich und kontinuierlich innehaben. Eben durch die zwiespältige Natur der Mystik und der Erotik als Lebensverheißung und Todeserfahrung vollzieht sich die Verwandlung der Person, das Überschreiten des Ichs und die reale Entdeckung des „Wir“. Aber dieses „Wir“ der liebenden Menschen bleibt nicht für sie geschlossen, sondern durch die Natur der Liebe öffnet sie sich grenzenlos und schließt alle liebesbedürftigen Menschen ein. Dies bringt freilich auch zwischenmenschliche und gesellschaftliche Konsequenzen mit sich, wodurch es keinen Eros ohne Agape und keine Agape ohne Eros mehr geben darf... Das ist die wahre Natur der Mystik und Erotik.

Literaturverzeichnis

BARBIERO, G., 2011. Song of Songs. A close Reading, Leiden, 247-279.

BARTELMUS, R., 1988. Art.pt̄h, In Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, ed. H.J. Fabry; H. Ringgren, Stuttgart, 831-852.

BATAILLE, G., 1994. Die Erotik. Neuübers. von Gerd Bergfleth, München

BRÜNING, B., 2008. Mechtild von Magdeburg - Mechtild von Hackeborn - Gertrud die Große. Mit den Augen der Seele schauen, Leipzig, 36-51.

EDER, S., 2004. Ein happy end im Hohelied? Eine Untersuchung zu Hld 2,8-14; 3,1-5 und 5,2-8 und eine narrative Lesart, In Protokolle zur Bibel 13 / 3-24.

GERLEMANN, G., 1965. Ruth/Hohelied, Neukirchen-Vluyn

KEEL, O., ²1992. Das Hohelied, Zürich

KEUL, H., ²1999. „Du bist ein inniger Kuß meines Mundes“. Die Sprache der Mystik – eine Sprache der Erotik. Am Beispiel Mechtilds von Magdeburg, In „Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht“. Die Mystik der Frauen von Helfta, ed. M. Bangert; H. Keul, Leipzig, 95-111.

KEUL, H., 1997. „Eia, Liebe, nun laß dich wecken!“ Das Hohelied und die Anrufung des weiblichen Begehrens in Mechtild von Magdeburgs „Fließendem Licht der Gottheit“, In Bibel und Liturgie, 70 Jg. 105-114.

MÜLLER, H.P. – KAISER, O. – LOADER, J.A. (Ed.), ⁴1992. Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester, Göttingen

REICHERT, K., ²1996. Das Hohelied Salomos, Salzburg und Wien

RUDOLPH, W., 1962. Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder, Gütersloh

SCHMIDT, M., 1988. Mechtild von Magdeburg. „Ich tanze, wenn du mich führst“. Ein Höhepunkt deutscher Mystik, Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt, Freiburg in Breisgau

SÖLLE, D., 1995. Was bedeutet mir Liebe – das Hohelied, In Wen meine Seele liebt. Das Hohelied Salomos neu gelesen, ed. M. Jepsen, Stuttgart, 75-77.

ZAKOVITCH, Y., 2004. Das Hohelied, Freiburg im Breisgau