

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 18

Heft 2

2009

Schwerpunktthema: Gewalt in der Bibel I

E. Birnbaum: Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel	73
A. Siquans: Ansätze zur Gewaltüberwindung in der Bibel. Drei alttestamentliche Beispiele	81
B. Obermayer: Fremde Herrscher und „KriegstheologInnen“. Zur Perzeption des Fremden im Gewaltdiskurs alttestamentlicher Kriegsnarrative	91
S. Fischer: Die Machtstrukturen der Gewalt in Hoheslied	109
A. Felber: Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: <i>Compelle intrare</i> (Lk 14,23)	123
V. Tropper: „Tue einer Fremden nicht Gewalt an, tue nicht der Magd Gottes Gewalt an!“ (ActThecl 26). Frühchristliches Martyrium und Realgeschichte der Gewalt	133

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER
konrad.huber@uibk.ac.at

Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. Ursula RAPP
ursula.rapp@aon.at

Kirchweg 12, A-6800 Feldkirch

Dr. Johannes SCHILLER
johannes.schiller@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Elisabeth BIRNBAUM
elisabeth.birnbaum@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Anneliese FELBER
anneliese.felber@uni-graz.at

Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche
Orthodoxie und Patrologie, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

PD Dr. Stefan FISCHER
stefan.fischer@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und
Biblische Archäologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Mag. Bernd OBERMAYER
s1beober@uni-bonn.de

Alttestamentliches Seminar
Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

MMag. Veronika TROPPER
veronika.tropper@univie.ac.at

Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2009 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

DIE MACHTSTRUKTUREN DER GEWALT IN HOHESLIED¹

Stefan Fischer, Wien

Abstract: The term power is defined according to the Latin terms *vis*, *violentia*, *potestas* und *potential* and applied to Song of Songs. Different aspects of power are evaluated. These are the woman at the king's court, the woman and her brothers, between intimate and illegitimate love, the self hazard of love and vocabulary of force and power as expression of love.

1. Der Begriff Gewalt

Der Begriff *Gewalt* ist sowohl positiv als auch negativ konnotiert. Der deutsche Begriff der Gewalt ist vage, da er öffentliche, an eine Rechtsordnung gebundene Herrschaft, territoriale Obrigkeit, die Staatsgewalt, das Verfügungs- oder Besitzverhältnis, die physische Gewaltanwendung, den politischen Zwang und die gewaltsamen Handlungen bezeichnen kann.²

Zur Differenzierung soll auf die durch das lateinische Rechtssystem geprägten Begriffe zurückgegriffen werden: *vis*, *violentia*, *potestas* und *potentia*.³

Natürlich gibt es im Alten und im Neuen Testament etliche Wörter, welche Aspekte der Gewalt bezeichnen, so dass es nahe liegend wäre, Gewalt von diesen Begriffen her näher zu bestimmen. Da diese jedoch kein systematisches Konzept entfalten und die Frage nach der Gewalt bzw. dem Gewaltpotenzial von außen an den Text herangetragen wird, ist es gerechtfertigt den Text mit dem Raster der gerade eingeführten lateinischen Begriffe zu befragen.

Vis ist die Gewalttat, die sich feindlich gegen jemand richtet, der Zwang. *Violentia* ist die Gewaltsamkeit, die körperliche Ausübung von Gewalt.⁴ Gewalt

¹ Dieser Artikel geht auf einen Vortrag *Physische und psychische Gewalt in Hoheslied* bei der ArgeAss-Tagung in Innsbruck vom 23.9.2009 zurück. Der Autor ist Privatdozent für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Research Fellow der University of the Free State in Bloemfontein, Südafrika.

² Vgl. Walter Dietrich/Moisés Mayordomo, *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich 2005, 12. Der englische Begriff *power* ist noch weiter gefasst und umfasst z.B. auch die aufgewendete Energie und den Exponenten beim Potenzieren in der Mathematik.

³ Auf der ArgeAss-Tagung in Innsbruck wurde von Sigrig Eder eine dreifache Unterscheidung der Gewalt vorgenommen. Ich ergänze die *vis*, da sie mit der *violentia* korrespondiert.

⁴ Vgl. Heinrich Georges, *Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover u.a. ⁸1902, 2713.

als *violentia* ist die Ausübung eines körperlichen Zwanges gegen den Willen einer anderen Person. Dort, wo sie nicht durch Gesetze oder einen anderen Ordnungsrahmen gezügelt ist, wird sie zur Brutalität. Ordnungsinstanzen, die ein soziales Zusammenleben ermöglichen, wie der Staat oder eine Sozialgemeinschaft, benötigen einen Grundkonsens, an dem sich das Zusammenleben ausrichtet. Der Ordnungsinstanz wohnt damit eine *potestas*⁵ inne, die sie ermächtigt ordnend einzugreifen. Diese Herrschaft beruht auf *potentia*, also dem Vermögen, welches einer Person oder einer Sache ermöglicht, etwas auszuüben.

2. Gewalt in Hoheslied

Beim Hld handelt es sich um keine Abhandlung über Gewalt, sondern um Lyrik, welche in einem Denk- und Wertesystem vergangener Zeiten entfaltet wird. Dieses wird nun durch das Anlegen eines fremden Systems aufgedeckt. Demnach kann es nicht um eine rückwirkende Be- oder Verurteilung gehen, sondern um das Aufdecken von Macht- und Beziehungsstrukturen, denen dieses Gewaltpotenzial innewohnt.

Es mag überraschen, der Gewalt im Hld nachzugehen, da es sich um eine Sammlung von Liebesliedern handelt. Da bei solch einem Text nicht mit Gewalt gerechnet wird, wird Hld in Abhandlungen über Gewalt nicht berücksichtigt. Auch die neueren Studien lassen es außer Acht.⁶

Wenn jedoch die Frage nach der Gattung des vorliegenden Textes gestellt wird, so zeigt sich rasch, dass Hld mit dem Begriff des Liedes oder Gedichtes nicht vollumfänglich zu erfassen ist. Neben der anthologischen Interpretation mehr oder weniger unverbindlich aufeinander bezogener Texte gibt es eine begrenzt narrative. Sie nimmt durchgehende Handlungsfiguren in unterschiedlichen Travestien und narrative Textteile an, welche sinnstiftend für die Interpretation der poetischen Einzeltexte sind und diese in einen Erzählzusammenhang stellt.⁷ Sie bestimmen den Interpretationsrahmen.

Diejenigen Texte, in denen *vis* und *violentia* zum Ausdruck kommen, gehören zu den erzählenden Texten. *Potestas* und *potentia* sind bereits durch den Königshof immanent.

⁵ Die *potestas* des Staates wird in Röm 13,1 ausdrücklich anerkannt. Die Vulgata übersetzt das griechische *ἐξουσία* entsprechend. Diese *potestas* ist von Gott gegeben und gehört damit zur Bewahrungsordnung Gottes.

⁶ Einen Überblick bietet Norbert Lohfink, „Gewalt“ als Thema alttestamentlicher Forschung, in: ders. (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96), Freiburg/Br. 1983, 15–50, bes. 27–35. Auch die neuere Studie von Dietrich/Mayordomo, *Gewalt* (Anm. 2), bietet nichts zum Hld.

⁷ Vgl. Stefan Fischer, *Hoheslied. Erzähltextanalyse eines poetischen Textes*, Habilitationsschrift, Universität Wien, 2008.

Es handelt sich um die Brüder-Schwester-Erzählungen, und zwar sowohl diejenigen von der Zwangsarbeit im Weinberg (1,6), als auch diejenige vom Schutz der Schwester, die wie eine befestigte Stadt angesehen wird (8,8b–10). Außerdem gehört dazu ein Komplex von Suchen- und Finden-Geschichten, die in der nächtlichen Stadt spielen, und zwar die zwei Wachtraumphantasien (3,1–5; 5,2–8) und der Wunsch, den Mann in der Öffentlichkeit zu küssen (8,1–4).

Die Gattungszuordnung der letzten drei Texte als Wachtraumphantasie bzw. Wunsch weist darauf hin, dass *violentia* nicht nur ein realer Akt ist, sondern in der Psyche eines Menschen seinen Ausgangspunkt nimmt, so dass aus dem Vorsatz ein Geschehen werden kann. Im sensiblen Bereich der Liebe, der im Hld thematisiert wird, kann aus Sehnsucht Begierde und aus Begierde eine Tat werden. Demnach kann es zu überraschenden Wendungen im Verhalten kommen.

Zudem können die Auffassungen von Agent und Empfänger und die ausgesandten Signale unterschiedlich sein. So kann eine Ordnungsmacht, dort wo sie *potestas* hat, diese gebrauchen oder missbrauchen. Dieses zu beurteilen ist eine Sache des Empfängers, der Schutz und Anerkennung oder Bedrohung bis hin zur *violentia* erfahren kann und so zum Opfer wird. *Violentia* bricht sich dort Raum, wo keine Übereinstimmung zwischen den Personen vorhanden ist und sich der Eros zerstörerisch gegen jemanden wendet.

3. Die Frau am Königshof

Interpretationsoptionen der Macht finden sich bereits zu Beginn. Die Frau berichtet: *Der König brachte mich in seine Gemächer* (1,4). Der Eröffnungsrahmen mit der Gleichsetzung des Königs mit dem König Salomo, welcher der Inbegriff von Weisheit und Liebe ist, und der Wunsch der Frau, von ihm geküsst zu werden (1,2), lassen dieses als eine positive, von der Frau begrüßte Handlung erscheinen. Anscheinend ging sie ohne Gewaltanwendung vor sich. Es entsteht der Eindruck eines Aschenputtelmotivs, dass nämlich die Frau durch die Zuwendung des Königs in ihrem Status erhoben wurde und besondere Wertschätzung erfuhr. Der König macht die Frau, die bei einer narrativen Interpretation zuletzt in einem Weinberg arbeitete (1,6), zu seiner Geliebten und erhebt sie in den Königshof.

Das Handeln des Königs beruht hier auf seiner *potestas*. Da die Frau nicht nur in die Gemächer des Königs gebracht wird, sondern anscheinend auch Teil seines Harems wird (6,8), steht die persönliche Zuwendung des Königs (1,2) im Spannungsfeld zur institutionellen Gewalt des Königshofes, welcher einen Harem als Machterweis politischer Stärke betrieb und Hochzeiten zur Siche-

rung der Außenpolitik arrangierte.⁸ Das Machtgefälle zwischen dem König und der Frau ist offensichtlich und zeigt sich auch an der Bewegung im Raum und der damit verbundenen Passivität der Frau. Sie muss ihren Aufenthaltsraum verändern und wird in den intimen Herrschaftsbereich des Königs gebracht. Trotz der positiven Bewertung der Situation kann doch eine kritische Anfrage an diese Situation gestellt werden, wenn nämlich das scheinbar so selbstverständliche Grundgefüge männlich-königlicher Gewalt, einen Harem zu besitzen und eine Frau damit zu beglücken, Teil davon zu werden, kritisch betrachtet wird. Dann nämlich wird die zwangsgemeinschaftliche Unterbringung als *violencia* struktureller Gewalt offen gelegt und die *potestas* in Frage gestellt. Da Hld im Verlauf des Buches zu einer Salomo-kritischen Position übergeht, welche die Liebe zwischen einem Mann und einer Frau der von Salomo zu den Frauen seines Harems in einer Weinbergmetapher gegenüberstellt, ist dieses nicht abwegig:

Mein eigener Weinberg steht mir zur Verfügung, die Tausend stehen dir zur Verfügung, Salomo! (8,12a)

In einigen dramatischen Interpretationen des 19. Jahrhunderts wird indirekt auf die Problematik des Machtgefälles hingewiesen, da in ihnen ein Hirte als Gegenspieler zum König auftritt. Aus seiner Sicht ist er durch den König seiner Geliebten beraubt worden und setzt nun alles daran, sie zurück zu gewinnen.⁹

4. Die Frau und ihre Brüder

Die Frau berichtet, dass sie von ihren Brüdern zur Arbeit im Weinberg gezwungen wurde:

Die Söhne meiner Mutter zürnten mit mir. Sie bestimmten mich als Hüterin der Weinberge. Meinen Weinberg, der mir zur Verfügung steht, habe ich nicht behütet. (1,6)

Anscheinend hat die Frau ein ethisch nicht konformes Verhalten an den Tag gelegt, welches durch die metaphorische Aussage *meinen Weinberg habe ich nicht behütet* ausgedrückt wird.

Es wird mit der Metapher des Weinbergs gespielt, der als Selbstaussage der Frau sie selbst meinen kann. Sie hat sich moralisch nicht korrekt verhalten, sich anscheinend einem Liebhaber hingeeben. Dadurch ist sie von der vorgegebenen

⁸ Dieses ist bei der Darstellung Salomos in den Geschichtsbüchern offensichtlich. Deshalb bekommt die Hochzeit mit der Königin von Ägypten solches Gewicht, und es wird besonders hervorgehoben, dass Salomo Schwiegersohn des Pharaos wurde (1Kön 3,1).

⁹ So bei Georg H.A. Ewald, *Das Hohelied Salomo's übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger*, Göttingen 1826, und Ernest Renan, *Le Cantique des cantiques traduit de l'Hébreu, avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème*, Paris 1860.

Norm abgewichen. Die Brüder üben nun einen korrigierenden Kontrollmechanismus aus.¹⁰ Sie geben sie in einen Weinberg.

Die Brüder haben die Erziehungsgewalt gegenüber der Schwester. Ihre Autorität wird hier nicht in Frage gestellt. Dieses erfolgt erst in der Auseinandersetzung um ihre sexuelle Reise in der Stadtmeterapher (8,8b–10). Anscheinend haben die Brüder die Macht, um ihrer Schwester ein bestimmtes Verhalten innerhalb der Regeln des Zusammenlebens anzuerziehen. Dieses Verhalten würde gewöhnlich von den Eltern erwartet, aber in Hld könnte sich eine gesellschaftliche Realität spiegeln.¹¹ Gerechtfertigt wird ihr Handeln durch die strukturelle Gewalt des Sozialgefüges, dass nämlich die Brüder ihrer Schwester gegenüber eine *potestas* haben.¹²

Die Mehrdeutigkeit des Weinbergs als realer Weinberg, als Metapher für die Frau selbst oder den Harem Salomos (vgl. 8,11.12) eröffnet unterschiedliche Interpretationsoptionen. Der Literalsinn erklärt die Bräune der Frau. Da die Frau die Töchter Jerusalems, die ebenfalls als Haremsbewohnerinnen anzusehen sind, auffordert, sie nicht anzustarren, ist diese Interpretation nicht abwegig: *Starrt mich nicht an, dass ich schwärzlich bin, dass mich die Sonne bräunte!* (1,6a). Wenn jedoch auch der Harem anklingt, so wäre dieser nicht mehr so positiv besetzt, wie die Eröffnung *der König brachte mich in seine Gemächer* (1,4) nahe legt. Ihre Brüder hätten ihren Anteil daran gehabt, dass sie in den Harem kam. Jedoch ist diese Interpretation nur eine Möglichkeit der narrativen Verknüpfung der Einzelszenen. Naheliegender ist eine Erzählung in der Ambivalenz von literalem Weinberg und der Frau selbst, die aus dem Weinberg in den Harem gekommen ist. Im Harem wird sie durch ihre dunkle sonnengebräunte Hautfarbe stigmatisiert. Ihr von der Norm des Harems abweichendes Äußeres begründet sie mit dem Zwangshandeln der Brüder. Ihre Devianz bezüglich des Sexualverhaltens zieht die Sanktionierung durch die Brüder nach

¹⁰ Dietrich/Mayordomo, Gewalt (Anm. 2) 43: „Gerade traditionelle Gesellschaften sind in der Lage, aufgrund ihres engen Sozialgefüges individuelle Formen der Selbstbestimmung ohne zentrale Machtorgane massiv zu beschränken.“

¹¹ Die Mutter ist in Hld stets positiv besetzt, ein Vater findet keine Erwähnung. Die Spruchweisheit setzt die Eltern als Erzieher an. Allerdings bezieht sie sich auf die Erziehung der Söhne. Eine Ausweitung auf die Töchter ist nicht zwingend, so dass die Möglichkeit einer Erziehungsfunktion der Brüder bestehen bleibt.

¹² Die Erzählung von Tamar, Absalom und Amnon (2Sam 13) gibt Einblick in die innerfamiliäre Gewaltproblematik und das Verhältnis zwischen Brüdern und ihrer Schwester. Die Entehrung der Schwester soll anfänglich durch psychische Gewalt unterdrückt werden. Ihr wird das Schweigen befohlen (2Sam 13,20). Schließlich kommt es zur Ermordung Amnons auf Befehl des Absalom. Zu dieser Erzählung ist die umfangreiche Arbeit von Ilse Müllner, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg/Br. 1997, zu empfehlen.

sich, die sie in ihrer Freiheit einschränken und der Sonne aussetzen. Dieses führt zu einer weiteren Devianz, nämlich der äußeren Erscheinung der Frau.

Im Schlusskapitel von Hld wird die Frau als Bollwerk einer Stadt (8,8b–10) beschrieben.¹³ Auch im Deutschen transferieren Redewendungen wie „eine Frau erobern“ das gewalttätige Bild der Eroberung einer Stadt auf die Frau. Die Frau ist wie eine befestigte Stadt. Hier erscheint sie wiederum als Schwester ihrer Brüder, so dass davon auszugehen ist, dass die Brüder eine gewisse *potentia* gegenüber ihrer Schwester ausüben wollen, die auf ihrer *potestas* beruht.

Was sollen wir für unsere Schwester tun, an dem Tag, an dem man um sie wirbt?
Wenn sie eine Mauer sein sollte, werden wir auf ihr eine Zinne von Silber errichten.
Und wenn sie eine Tür sein sollte, werden wir sie sichern mit einem Zederbrett. Ich
bin eine Mauer und meine Brüste sind wie Türme. Dann wurde ich in seinen Augen
wie eine Findende des Friedens. (8,8b–10)

Die Situation scheint gegenüber der Eröffnungsszene vorzeitig, denn nicht vom Harem ist die Rede, sondern vom Werben um die Schwester. Die Brüder sehen sich als Beschützer der Schwester. Sowohl die Zinne auf der Mauer als auch die gesicherte Tür bringen dieses zum Ausdruck. Die vermeintliche Schutzfunktion von Mauer, Tür und Zinne erlebt die Frau als Dominanz der Brüder. Diese möchten sie unzugänglich wie eine Stadt halten. Sie sehen sich als Wächter der Jungfräulichkeit ihrer Schwester und beurteilen eine vorzeitige Eroberung der Frau durch einen Mann nur negativ, was durch den „Gewaltcharakter des Stadt-Eroberungsbildes“¹⁴ noch verstärkt wird. An ihrer sexuellen Entwicklung nehmen sie keinen Anteil, und ihre Sexualität erfährt keine gegenwärtige positive Würdigung.

In ihrer Rede wehrt sich die Schwester jedoch gegen diese Handlungsweise der Brüder. Das zeitliche Verhältnis ist nicht präzise, vermutlich ist es vorzeitig. Dieses würde heißen, dass die Schwester ihre Brüder zitiert und auf eine in der Vergangenheit liegende Aussage zurückgreift, die nun nicht mehr gilt.

In ihrer Antwort hält sie jedoch dagegen, dass sie nun ihre sexuelle Reife erreicht hat. Sie emanzipiert sich von ihren Brüdern und beansprucht eine Selbständigkeit, die heute als sexuelle Autonomie bezeichnet werden würde. Damit entzieht sie sich der *potestas* der Brüder und gibt sich ihrem Geliebten hin. Sie hat die Verfügungsgewalt über sich selbst und findet bei ihrem Geliebten Be-

¹³ Das umgekehrte Bild von der Stadt als Frau wird vor allem im Blick auf Jerusalem als Tochter Zion untersucht. Sie nimmt dabei eher „die Rolle einer von JHWH Beschützten und seiner Verfügungsgewalt Unterstehenden“ ein. So Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern* (SBS 185), Stuttgart 2000, 77.

¹⁴ Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998, 177.

stätigung, denn sie wird von ihm als eine angesehen, die nun ihren ganzheitlichen Frieden gefunden hat.

5. Die Liebe zwischen Intimität und Illegitimität

Die Liebe zwischen dem Mann und der Frau ist stets gefährdet. Die Gefährdung der Liebe kommt in mehreren Refrains zum Ausdruck, welche den Liebesakt der Liebenden stets als durch Störung¹⁵ gefährdet erscheinen lassen, denn die Frau wendet sich beschwörend an die Töchter Jerusalems:

„Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder Hirschkühen des Hochlands. Stört nicht und stört nicht auf die Liebe, bis es ihr gefällt! (2,7; 3,5; vgl. 8,4)¹⁶

Die Gefährdung scheint auf der Unrechtmäßigkeit der Beziehung zu beruhen. Diese illegitime Beziehung sehnt sich nach rechtlicher Anerkennung. Die Liebe an sich wird als paradiesische Liebe geschildert, in der es keine Gefährdung gibt und sich die Liebenden aneinander schenken. Sie können sich in diesem Moment ganz vergessen und in der Liebesbegegnung aufgehen wie Trunkene, deren natürliche Schutzmechanismen aufgehoben sind. Andererseits ereignet sich diese paradiesische Liebe in einem konkreten Raum und braucht deshalb den Schutzrahmen der Anerkennung. Wenn die Frau wünscht, dass der Mann ihr wie ein Bruder wäre (8,1.2), so möchte sie ihn als Teil des familiären Sozialgefüges haben, da dies das Handeln der Liebenden legitimieren würde, so dass sie ihn öffentlich küssen könnte. Dieser gleiche Wunsch kommt bereits in ihrer ersten nächtlichen Wanderung durch die Stadt zum Ausdruck, als sie sich vorstellt:

Ich ergriff ihn und ließ ihn nicht los, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter gebracht hatte und in die Kammer meiner Gebärerin. (3,4)

Die fehlende rechtliche Anerkennung erhöht die Möglichkeit der Gewalt, so dass jemand, der die *potestas* hat, eingreifen kann, so wie es die Brüder an ihrer Schwester getan haben. Im Rahmen der Dramentheorie mit zwei männlichen Protagonisten wären es die Häscher des Königs, welche das Treffen zwischen der Frau und dem Hirten stören.

¹⁵ Die Anrufung der Gazellen und Hirschkühe setzt ein ländliches Bild. Im Anschluss an die erste Beschwörung wird dieses durch den Vergleich des Freundes mit einem Reh oder einem jungen Hirsch verstärkt, so dass das Stören der Liebenden wie das Aufstören von Wild erscheint. An diesem Bild wird als Refrain festgehalten, und zwar auch dort, wo die Begegnung der Liebenden ins städtische Umfeld verlegt wird (3,5; 8,4).

¹⁶ Eine andere Interpretation sagt das Gegenteil aus: Man soll nicht zu früh die Liebe erregen, da sie eine unkontrollierbare Macht habe. So z.B. George M. Schwab, *The Song of Songs' Cautionary Message Concerning Human Love* (Studies in Biblical Literature 41), New York u.a. 2002, 42. Dabei bleibt jedoch unklar, wieso dazu die Töchter Jerusalems angedredet werden und weshalb im Erzählzusammenhang solch eine restriktive, prude Haltung eingenommen wird.

6. Die Selbstgefährdung der Liebe

2 Ich schlief, aber mein Herz war wach.

Stimme meines Geliebten, bedrängend:

Öffne mir, meine Schwester, meine Gefährtin, meine Taube, meine Vollkommene!

Denn mein Kopf ist voll Tau,

meine Locken von Tropfen der Nacht.

3 Ich habe mein Kleid ausgezogen.

Wie soll ich es wieder anziehen?

Ich habe meine Füße gewaschen.

Wie soll ich sie wiederum beschmutzen?

4 Mein Freund, er streckte seine Hand aus vom Loch her

und mein Inneres war erregt nach ihm. (5,2–4)

Die Selbstgefährdung der Liebe setzt in der Phantasie der Frau ein. Im Zwischenzustand zwischen Schlafen und Wachen kommt es zu einer Begegnung zwischen der Frau und ihrem Liebhaber. Im Erzählszusammenhang kann es nicht darum gehen, den Realitätsgehalt des Geschehens zu bestimmen, obwohl die Annahme, das ganze Geschehen würde sich in der Phantasie der Frau abspielen, etwas über die Selbstzerstörung der Libido, die sich gegen sich selbst richtet und Elemente der Vernichtung an sich trägt, aussagt.

Die Szene ereignet sich am Übergang zwischen dem Schlafzimmer der Frau und dem Draußen. Es ist so gelegen, dass es einen direkten Zugang bis zu seinem Eingang gibt. Die Machtverhältnisse sind umgekehrt wie in der Eröffnung von Hld. Während dort die Frau vom König in dessen Schlafzimmer gebracht wird, kann sie nun über den Raum verfügen und bestimmen, wer zu ihr gelangt. Der Aspekt der Bewegung verdeutlicht die veränderte Situation. Die Frau hat die Macht des Raumes und der Geliebte muss sich bewegen. Er kommt und gelangt an seine Grenze, so werden seine Machtlosigkeit und die Verfügungsgewalt der Frau über den Raum ausgesagt.

Die Szene schildert die Vorgehensweise des Mannes als bedrängend. Dieses wird nicht negativ bewertet, sondern verstärkt die Intensität der Begierde des Mannes nach der Frau. Das Geplänkel von Vorwänden, warum die Frau den Mann hereinlassen möge und sie dieses nicht tun kann, führt zur Verzögerung der Handlung und steigert die Spannung auf die Begegnung der Liebenden. Ihr langes Schweigen ist Ausdruck der psychischen Gewalt, die sie gegenüber dem Mann hat, auf sein Drängen einzugehen oder es abzulehnen. Dass der Mann nun seine Hand durch das Riegelloch streckt, drückt das Verlangen des Mannes nach der Frau aus. Dieses könnte als Gefährdung der Sicherheit der Frau verstanden werden, und zwar, wenn es der Versuch des Mannes wäre, die Türverriegelung zu öffnen. Dieses wäre mit dem Scheitern seiner Überredungskünste,

dass nämlich sie ihm öffne, gleichzusetzen. Er würde handgreiflich.¹⁷ Seine Worte würden psychische und seine Handlungen physische Gewalt ausdrücken.¹⁸ Bei solch einer Interpretation bleibt jedoch unerklärt, wieso der Mann sich schließlich abwendet, denn es gibt keinen Hinweis darauf, dass er scheitert, die Tür gewaltsam zu öffnen. Wenn der vorliegende Text an sich betrachtet wird, so liegt es nahe, dass der Mann nicht durch das Riegelloch greift, um es selbständig von innen zu öffnen, sondern dass der Mann sein inneres Verlangen durch die Geste des Ausstreckens seiner Hand durch das Loch ausdrückt. Er streckt sich nach der Frau aus, begehrt Einlass, unternimmt aber keinen gewaltsamen Akt, um die Tür zu öffnen. Das Nachtlager der Frau bleibt damit ihr privater Schutzraum. Der Mann bringt sein Verlangen nach ihr zum Ausdruck, so wie er es in ähnlicher Weise in der Szene vom Haus auf dem Land tut, als er durch das Gitter starrt (2,9). Beide Male wird die Frau durch die Begierde des Mannes bedrängt, aber die Grenze ihrer eigenen Einwilligung bleibt gewahrt.

Der gewaltlose Akt des Liebhabers bringt seine Sehnsucht zum Ausdruck und macht verständlich, dass sie ihre zögerliche Haltung schließlich aufgibt und die Tür öffnet:

5 Ich erhob mich, um meinem Geliebten zu öffnen,
und meine Hände, sie tropften von Myrrhe.
Und meine Finger: Myrrhe geht über auf den Griff des Riegels.
6 Ich selbst öffnete für meinen Geliebten,
aber mein Geliebter, er hatte sich abgewandt, er war weggegangen.
Meine Seele war außer sich, dass er sich abgewandt hatte.
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
Ich rief ihn und er antwortete mir nicht. (5,5–6)

Die Überraschung liegt in dem Effekt, den die Abwesenheit des Mannes zum Ausdruck bringt. Da der Mann nicht mehr da ist, hat er anscheinend enttäuscht aufgegeben und sich abgewendet. Sie gerät in ihrer Sehnsucht außer sich und macht sich in den nächtlichen Straßen auf die Suche nach ihrem Geliebten. Der Wechsel der Räume aus der Sicherheit in die Gefährdung unterstreicht die psychische Komponente der Liebe, die sich zwar selbst gefährdet, aber dadurch nicht beirren lässt. Bei diesem Unterfangen widerfährt ihr jedoch Gewalt.

¹⁷ Vgl. Yair Zakovitch, *Das Hohelied (HThKAT)*, Freiburg/Br. 2004, 215.

¹⁸ Sollte er etwa nicht fähig sein, die Tür zu öffnen, so dass die Frau wie eine gut gesicherte Tür erscheint und der Plan der Brüder, sie wie mit einem Zedernbrett zu sichern (8,9), aufgehen würde? Zwar ist dieser intratextuelle Bezug möglich und könnte weiter ausgeführt werden, dass die Frau um ihrer Brüder willen so zögerlich ist, aber überzeugender kann begründet werden, dass hier die sexuelle Selbstbestimmung der Frau zum Ausdruck kommt, die sie auch ihren Brüdern gegenüber anstrebt.

7 Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen.
 Sie schlugen mich. Sie verwundeten mich.
 Sie nahmen meinen Überwurf von mir, die Wächter der Mauern.
 8 Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems,
 wenn ihr meinen Geliebten finden werdet, was werdet ihr ihm sagen?
 Dass ich krank vor Liebe bin. (5,7–8)

Die Stadt bildet eigentlich durch ihre Mauern, Türme und Wächter einen sicheren Bereich. Sie grenzt sich zum Draußen des Landes ab und bietet einen geschützten Innenraum.¹⁹ Für die Frau, die aus der Sicherheit des geschützten Zimmers kommt, ist jedoch nicht mehr die Sicherheit im Blick, welche die Stadt nach außen bietet. Sie hat den Schutzraum ihres Zimmers verlassen und riskiert die ihr dort gewährte Macht, indem sie sich in einen feindlichen Raum begibt, der durch das Draußen – im Unterschied zur Geborgenheit des Zimmers – und durch Dunkelheit bestimmt ist. Dieser Raum ist männlich besetzt. Erst war der Liebhaber dort und nun sind es die Wächter. Frauen scheinen dort nichts zu suchen zu haben. So werden die Straßen der Stadt für die Frau zum Ort der Erniedrigung durch männlichen Zugriff. Die Dunkelheit lässt die Frau im Draußen der Stadt zu einer Rechtlosen werden, deren Anwesenheit illegitim ist. Die Wächter können mit ihr willkürlich verfahren, sie schlagen und berauben. Es gibt keine Zeugen. Die Frau erlebt die Brutalität pervertierter Gewalt. Hier ist keine Beziehung, sondern nur *violentia*. Der Diebstahl des Gewandes ist nicht nur eine Beraubung, sondern auch eine Entehrung. Entsprechend wurde in den prophetischen Büchern²⁰ Entehrung durch das öffentliche zur Schau stellen der Nacktheit (Hos 2,5; Ez 16,37) oder das Hochheben der Kleidersäume (Jer 13,22) ausgedrückt.²¹

Über die Beweggründe der Wächter können nur Vermutungen angestellt werden. Es könnte sein, dass sich die Wächter einen Spaß daraus machen, ihre Macht auszunutzen und einen rechtsfreien Raum zu schaffen. Vielleicht haben sie die Frau für eine Prostituierte gehalten, was ihr Handeln natürlich nicht rechtfertigt, aber einen legitimierenden Vorwand gegeben haben könnte. Prostituierte warben auf den Straßen der Stadt (Spr 7,10–12). Die Verwechslung der Frau mit einer Prostituierten könnte bereits durch ihre Verhüllung in der ersten Hirtenszene anklingen (vgl. Gen 38,14), als die Frau sich ebenfalls auf die Suche nach dem Geliebten begibt und fragt: *Warum soll ich werden wie eine Verhüllte bei den Herden deiner Kameraden?* (1,7). Zumindest unziemliches Verhalten, wenn nicht Prostitution klingt auch bei der Verachtung an, welche der

¹⁹ Vgl. Bail, Schweigen (Anm. 14) 166.

²⁰ Vgl. Baumann, Liebe (Anm. 13) 80–84.

²¹ Auch in der Amnon-Tamar-Erzählung spielt das Gewand eine Rolle. Tamar zerriss nach ihrer Vergewaltigung das bunte Kleid, welches ein Zeichen ihrer Jungfrauschaft war (2Sam 13,18.19).

Frau entgegenschlägt, falls sie den Mann öffentlich küsst (8,1). Zumindest ist dieses etwas, was eine Prostituierte auch tut (Spr 7,13). Die Verachtung durch Gleichstellung der Frau mit einer Prostituierten ist eine Form psychischer Gewalt. Diese Liebe der Frau erhält im Weisheitsspruch ihre positive Würdigung, wenn ihre Liebe der käuflichen Liebe eines Mannes entgegengestellt wird, dem dafür nur Verachtung entgegenschlägt (8,7).

Das Verhalten der Wächter interpretiert Mimi Decker-Dijs so, dass in dieser kollektiven Handlungsfigur die männliche Aggressivität in absoluter Weise Gestalt erhält. Thematisch gehört es in der von ihr vorgenommenen semiotischen Analyse²² zur Isotopie „Leben auf das Spiel setzen“. Die Wächter „vergegenwärtigen die bürokratische Autorität, den Buchstaben des Gesetzes, den starken Arm, der konventionell eingestellt ist und alle Spontaneität niederknüppelt.“²³

Auch wenn ich mich dieser Interpretation anschließen kann, so möchte ich noch hinzufügen, dass die Wächter ihre Ordnungsautorität missbrauchen. Die Wächter schlagen die Frau nicht nur, sondern berauben sie auch. Damit steht sie nicht unter dem Schutz des Gesetzes, sondern wird als eine Rechtlose behandelt. Wenn dazu bedacht wird, dass dieses die zweite Begegnung der Frau mit den Wächtern ist und sie bei der ersten (3,3) an ihnen vorbeikommt, so ist offensichtlich, dass die Frau ihrem willkürlichen Handeln und dem damit verbundenen latenten Gewaltpotenzial nichts entgegenzusetzen hat.

7. Gewaltvokabular zum Ausdruck der Liebe

Die *potentia* der Liebe kann mit Begriffen der *violentia* ausgedrückt werden. Wenn Vokabular aus dem Wortfeld der Gewalt in den Bereich der Liebe transferiert und positiv besetzt wird, so kommt damit die Intensität der Liebe zum Ausdruck. Neben der bereits erwähnten Metapher der Frau als Bollwerk einer Stadt wird gelegentlich auch ihre Schönheit mit städtischer und militärischer Terminologie beschrieben:

Wie der Turm Davids ist dein Hals in die Runde gebildet.
Tausend Schilde sind an ihn gehängt, alle Waffen der Krieger. (4,4)

Dein Hals ist wie ein Turm aus Elfenbein.
Deine Augen sind wie die Teiche in Heschbon am Tor der Tochter Rabbims.
Deine Nase ist wie der Libanonturm,
ein Wächter Richtung Damaskus. (7,5)

²² Diese erfolgt im Anschluss an die Pariser Schule von Algirdas Julius Greimas.

²³ Mimi Decker-Dijs, *Begeerte in bijbelse liefdespoëzie: een semiotische analyse van het Hooglied*, Kampen 1991, 257: „De wachters vertegenwoordigen de bureaucratische autoriteit, de letter van de wet, de sterke arm die conventioneel is ingesteld en alle spontaneiteit neerknuppelt.“

Das Bild des Raubes kann ebenfalls hierzu gerechnet werden:

Du raubst mir mein Herz, meine Schwester, Braut.
 Du raubst mir mein Herz
 mit einem einzigen von deinen Blicken,
 mit einer einzigen Kette von deinem Halsschmuck. (4,9)

Das *Piel privativum* לִבְבִּתְּנִי bildet einen Denominativ zu Herz: *Du verletzt mein Herz* oder *Du raubst mir mein Herz*. Intensivierend könnte auch übersetzt werden: *Du lässt mein Herz schneller schlagen; Du erregst mein Herz*.²⁴ Es umschreibt ein inneres Geschehen, wie er durch ihre Blicke verrückt gemacht wird. Das Herz, der Ort „der vegetativen, emotionalen, rational-noetischen und voluntativen Schicht“²⁵, also der Steuerung der Sinne, ist in ihren Besitz übergegangen. Es drückt die Liebeskrankheit aus, von der die Frau ebenfalls erfasst ist, wenn sie von sich sagt: *Ich bin krank vor Liebe* (2,5; 5,8). „Die Liebe, die die Schönheit zum Erwachen bringt und sie hervorhebt, scheint sich auch gegen sich selbst zu wenden. Er enthüllt ‚Banner der Liebe‘ und sie wird ohnmächtig, ‚krank vor Liebe‘ (2,4f) ... Sie müssen sich beide gegenseitig verteidigen, er sich vor ihr und sie sich vor ihm.“²⁶

Letztlich ist auch der summarische Weisheitsspruch gegen Ende von Hld zur Gewalt der Liebe hinzu zu rechnen:

Gewiss, stark wie der Tod ist Liebe,
 unerbittlich wie der Scheol ist Leidenschaft.
 Ihre Glut ist eine Glut des Feuers,
 eine Flamme Jahs.
 Mächtige Wasser vermögen nicht die Liebe auszulöschen
 und Flüsse werden sie nicht fortspülen. (8,6.7)

Die Urgewalt der Liebe wird hier mit den ultimativen Grenzen des Lebens, nämlich dem Tod bzw. der Scheol, also dem Ort, in dem nach einigen alttestamentlichen Traditionen Jahwe keinen Zugriff hat (Ijob 7,9; 14,13),²⁷ und dem

²⁴ Othmar Keel, *Das Hohelied* (ZBK.AT 18), Zürich 1986, 151, weist auf die private und intensivierende Funktion des *Piel* hin und übersetzt in beide Richtungen. Bei der Amnon-Tamar-Erzählung (2Sam 13) wird die Wurzel לִבַּב im Zusammenhang mit dem erotischen Begehren des liebeskranken Amnon ebenfalls im *Piel* verwendet, und zwar ambivalent im Zusammenhang mit dem Backen eines Kuchens לִבְיָבָה (2Sam 13,6.8).

²⁵ Heinz-Josef Fabry, לִב, ThWAT 4 (1984) 413–451: 425.

²⁶ Luis Alonso Schökel, „Steh auf meine Freundin, meine Schöne, und komm!“ Gedanken zum Hohelied, München u.a. 1991, 77.

²⁷ Vgl. Christian Frevel, Dann wär' ich nicht mehr da. Der Todeswunsch Ijobs als Element der Klagerhetorik, in: Angelika Berlejung/Bernd Janowski (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009, 25–41.

Entzünden durch Jahwe selbst potenziert. So wird das Gewaltbild der Vernichtungskraft positiv auf die Stärke der Liebe angewendet.

Abschließend lässt sich festhalten, dass in Hld verschiedene Formen der Gewalt ausgeübt werden. Durch sie treten Facetten der Intensität der Liebe ebenso hervor wie negative Machtstrukturen, die den Raum bestimmen, in welchem sich Liebe ereignet. Hld erfährt dadurch eine Steigerung in der Dramatik des Geschehens und eine Intensivierung der Liebesthematik. Die Analyse mit den systematisierenden lateinischen Begriffen für Gewalt zeigt Strukturen der Gewalt auf, welche im Text angelegt, aber nicht thematisiert sind.