

# **Komm, mein Geliebter, lass und hinausgehen auf das Feld**

## **Das Lied der Lieder 7,12-8,4**

von Johannes Vagt

Kleine theologische Reflexionen 26

23.11.2021

7,12 „Komm, mein Geliebter,

lass uns hinausgehen auf das Feld!

Lass uns die Nacht bei den Hennasträuchern verbringen,

13 lass uns früh am Morgen aufstehen (und) zu den Weinbergen (gehen):

Wir werden sehen, ob der Wein geknospt hat,

ob die Knospen sich geöffnet haben,

ob die Granatapfelbäume blühen.

Dort werde ich dir meine Liebe schenken.

14 Die Alraunen verströmen ihren Duft

und an unseren Türen gibt es alle (Arten) von erlesenen (Früchten)

neue wie auch alte,

mein Geliebter, welche ich aufbewahrt habe für dich.

8:1 Wer macht dich zu einem Bruder für mich,

der an den Brüsten meiner Mutter gesaugt hat?

Wenn ich dich (dann) draußen träfe, küsste ich dich

und niemand würde mich verachten.

2 Ich werde (oder: würde) dich führen, werde dich hineinbringen

in das Haus meiner Mutter: du wirst mich lehren.

Ich werde dich gewürzten Wein trinken lassen,

den Saft meines Granatapfels.

3 Seine Linke ist unter meinem Kopf

und seine Rechte umarmt mich.

4 Ich nehme euch unter Eid, Töchter Jerusalems,  
Warum erregt ihr, warum weckt ihr die Liebe,  
bevor sie es wünscht?“

Nach der Beschreibung der Suche der Frau nach dem Mann (5,2-6,3) und der Begierde des Mannes nach ihr (6,4-7,11) sind die Liebenden in diesem Abschnitt (7,12-8,4) glücklich vereint. Viele der Wörter, die in den vorangegangenen Abschnitten verwendet wurden, tauchen hier wieder auf: gepen „Weinrebe“ (6,11; 7,9 und 7,13), yayin „Wein“ (7,10 und 8,2), rimmôn „Granatapfel“ (6,11; 7,13 und 8,2), šādayim „Brüste“ (7,4.8.9 und 8,1), dôdî „mein Geliebter“ (7,10.11 und 7,12.14), rêah „Duft“ (7,9 und 7,14) und „Liebe“ (7,7 und 8,4). Dieses gemeinsame Vokabular verbindet die beiden Teile sprachlich miteinander. Die Komposition 7,12-8,4 kann in zwei Strophen oder zwei kurze Lieder unterteilt werden, die an verschiedenen Orten spielen. 7,12-14 beschreibt die angestrebte Vereinigung der Liebenden in der Natur, also draußen auf dem Land, 8,1-4 eine entweder nur vorgestellte oder sich in der Zukunft ereignende Zusammenkunft der beiden im Haus der Mutter der Frau, also drinnen in der Stadt. Der Gegensatz zwischen diesen beiden Orten für die Vereinigung der Liebenden wird durch die beiden Verben nēšē' „hinausgehen“ (7,12b) einerseits und bô' im Hiph'il-Stamm „hineinbringen“ andererseits deutlich hervorgehoben (8,2a).

Die Frau lädt ihren Geliebten mit den Worten „Komm, mein Geliebter (dôdî), lass uns hinausgehen auf das Feld!“ (7,12ab) zu einem amourösen Treffen in der Natur ein. Der Imperativ lekâ „komm“ erinnert an die Verwendung desselben Verbs in 2,10, die Aufforderung nēšē' „lass uns hinausgehen“ hat ein Äquivalent in 1.8. Wie an diesen früheren Stellen wird der Weg zur Vereinigung der Liebenden wieder als eine Art Exodus dargestellt. Derselbe Gedanke findet sich auch in Gen 2,24, als direkt nach der Erschaffung Evas darauf hingewiesen wird, dass der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen wird, um sich mit seiner Frau zu vereinigen. Am Anfang des Liedes der Lieder (2,10.13) hat der Mann die Frau gebeten, herauszukommen, jetzt ist sie es, die ihn dazu auffordert. Sie will mit ihm hinausgehen auf das „Feld“ oder das „Land“ (šādeh). Der Begriff šādeh bezieht sich in der Regel auf eine eher wilde Landschaft, doch hier ist er mit lieblichen Hennasträuchern (7,12c), Weinbergen (7,13a) und Granatapfelbäumen (7,13d) verbunden, denselben Pflanzen, die in dem paradiesischen Garten, der die Frau symbolisiert, wachsen. Daher steht der Begriff hier anscheinend in erster Linie für „Natur“ im Gegensatz zur Stadt. Der Grund dafür, hinaus auf das Land zu gehen, ist offensichtlich der sexuelle Vollzug ihrer Liebe: „Lass uns die Nacht bei den Hennasträuchern verbringen“ (7,12c). Das Verb lîn „die Nacht verbringen“ ist von der Frau bereits am Anfang des Liedes der Lieder verwendet worden, als sie ihren Geliebten einen Beutel Myrrhe genannt hat, der die Nacht zwischen ihren Brüsten verbringt (1,13). Da zwei Wörter aus dem darauffolgenden Vers 1,14 auch in dieser („Henna“, 7,12c) und der nächsten Zeile („Weinberg“, 7,13a) wieder auftauchen, werden wir hier offensichtlich auf diese Stelle am Anfang des Werkes zurückverwiesen. Das Wort kepārîm wird von einigen Exegeten als „Dörfer“ gedeutet, doch da der Begriff hier Parallel zum Feld, zu Weinbergen und Granatapfelbäumen steht, ist die Bedeutung „Hennasträucher“ wohl vorzuziehen.

Nachdem sie bei den Hennasträuchern die Nacht verbracht haben, will sie mit ihm frühmorgens aufstehen und zu den Weinbergen gehen. Die beiden Zeilen 7,12c und 7,13a sind parallel

strukturiert und haben einen sehr ähnlichen Rhythmus. Der Kohortativ *naškîmâ* „lass uns früh am Morgen aufstehen“ ist sachlich die Fortsetzung des vorangehenden *nalînâ* „lass uns die Nacht verbringen“, dabei wechselt der Ort von *bakkepârîm* „bei den Hennasträuchern“ zu *lakkerâmîm* „zu den Weinbergen“. Wie das „Feld“ (7,12b) sind auch diese beiden Orte typische und gut geeignete Orte für amouröse Begegnungen. In den Weinbergen werden die Liebenden nachsehen, „ob der Wein geknospt hat, ob die Knospen sich geöffnet haben, ob die Granatapfelbäume blühen“ (7,13bcd). Das Knospen der Triebe, das Öffnen der Knospen und das Blühen sind aufeinanderfolgende Phasen beim Erblühen einer Pflanze. Hier werden sie der Reihenfolge nach genannt, aber in der poetischen Beschreibung auf verschiedene Pflanzen bezogen. Die drei parallel konstruierten Satzteile sollen in ihrer Abfolge offensichtlich metaphorisch eine einzige Vorstellung ausdrücken. Da Pflanzen häufig die Frau und ihren Körper symbolisieren, steht das Erblühen der Pflanzen für ihr Erreichen der sexuellen Reife oder für ihre Bereitschaft zum Vollzug der Liebe. Bei der ersten und der dritten Metapher (7,13bd) handelt es sich um wörtliche Wiederholungen von 6,11. Dort wollte der Mann sehen, ob der Wein und der Granatapfelbaum blühen, ob die Frau also bereit für die Liebe ist. Wenn sie nun seine Worte wiederholt, dürfte dies ein deutlicher Hinweis darauf sein, dass ihr Begehren dasselbe ist wie seins. So gibt sie ihm indirekt die bejahende Antwort, dass sie jetzt bereit zum Vollzug der Liebe ist. Die zweite Metapher „ob die Knospen sich geöffnet haben“ (7,13c) nimmt das Motiv der sich öffnenden Knospen aus 2,13.15 auf. Wein, Knospen, Granatäpfel sind Symbole für die Frau, für ihren Körper und seine erotischen Reize, das Erblühen signalisiert also ihre Bereitschaft für die erotische Vereinigung mit dem Mann. Die Bedeutung dieser Metaphern drückt sie in der nächsten Zeile dann auch direkt und explizit aus: „Dort werde ich dir meine Liebe schenken.“ Das Adverb *šâm* bedeutet sowohl wörtlich „dort“ als auch übertragen „dann“, hier steht es wohl für beides, den richtigen Ort und die richtige Zeit für die Liebesspiele. Der Begriff *nātan* „geben“ macht deutlich, dass sie ihm dort aus eigenem Antrieb und freien Stücken geben wird, was er sich schon 7,9b nehmen wollte, ihre Liebe und ihre Sexualität. Das Wort *dôdîm*, das hier für „Liebe“ gebraucht wird, bezeichnet kein abstraktes Konzept von Liebe, sondern ausdrücklich Liebkosungen und intime Liebesspiele. Es ist phonetisch, etymologisch und semantisch eng verwandt mit dem Ausdruck *dôdî* „mein Geliebter“, den die Frau häufig für den Mann gebraucht.

Der nächste Vers (7,14) ist durch das Verb *nātan* „geben“ mit dem vorigen verknüpft. Wie die Frau ihre Liebe ihrem geliebten Mann gibt, so „geben“ oder „verströmen“ auch die Alraunen ihren Duft. Das Verströmen des Duftes bildet eine vierte Phase der blühenden Pflanzen: Der Wein knospt, die Knospen öffnen sich, der Granatapfelbäume blühen und die Alraunen verströmen ihren Duft. Der hebräische Ausdruck *dûdā'îm* für „Alraunen“ erinnert lautlich wiederum an den Geliebten *dôdî* und die Liebesspiele *dôdîm*. Im Alten Ägypten wurden die Alraunen auch als Liebespflanzen betrachtet und wurden häufig mit Lotusblumen und Granatäpfeln assoziiert. In der hebräischen Bibel tauchen sie nur an dieser Stelle und in Gen 30,14-24 auf, wo sie mit Fruchtbarkeit verbunden sind. Dass die Alraunen nun ihren Duft verströmen, drückt in poetischer, metaphorischer Sprache noch einmal aus, dass die Frau dem Mann jetzt ihre Liebe schenkt. Der Duft steht für die mit den Liebesspielen verbundenen sinnlichen Freuden. Die nächste Phase in der botanischen Entwicklung, nachdem die Blüten ihren Duft verströmt haben, ist das Reifen der Früchte. Diese Früchte können nun genossen werden: „und an unseren Türen gibt es alle Arten von erlesenen Früchten, neue wie auch alte“ (7,14c). Zum sinnlichen Genuss des Liebesspiels gehört neben dem Riechen des Blütenduftes auch das Schmecken der Früchte. Wenn der Duft der Blüten vielleicht noch für die Freuden

der Liebkosungen während des erotischen Vorspiels der Liebenden gestanden hat, dann symbolisieren die „erlesenen“ (megādîm) Früchte den lustvollen Genuss beim Geschlechtsverkehr. Diese Früchte befinden sich an den Türen der Liebenden. Das hebräische Wort für die Türen petāhîm heißt wörtlich „Öffnungen“ und stammt von demselben Verb pātah, das in 7,13c für das Öffnen der Knospen verwendet worden ist. Es bestätigt noch einmal eindeutig, dass ihre Antwort positiv ist, die Knospen haben sich geöffnet, sie ist bereit für die Liebe, sie werden gemeinsam die Freuden der sexuellen Liebe mit allen Sinnen genießen. Die beiden Adjektive ḥādāš „neu“ und yāsān „alt“ stehen wohl für die Gesamtheit aller Früchte und aller sinnlichen Genüsse bei ihren Liebesspielen. Dass sie jetzt neben ihnen bereits bekannten Liebesspielen auch neue Sexualpraktiken ausprobieren werden, ist zwar denkbar, aber nicht mit Sicherheit aus dieser Formulierung ableitbar. Die gleichen Begriffe tauchen auch in Lev 26,10 mit Bezug auf die Früchte des Gelobten Landes auf. Ihre Nennung an dieser Stelle dürfte also in erster Linie dazu dienen, deutlich zu machen, dass die Liebenden durch ihre Liebesspiele in das Gelobte Land eintreten. Die abschließenden Worte „mein Geliebter, welche ich aufbewahrt habe für dich“ (7,14d) bilden strukturell eine Parallele zu 7,13e. Die Frau kann dem Mann all ihre Liebesspiele und den damit verbundenen Genuss schenken, weil sie diese für ihn aufbewahrt hat. Das Verb šāpan bedeutet wörtlich „verstecken“. Ihre Gaben waren versteckt und werden dem Mann nun offenbart. Das Motiv ähnelt dem Garten, der zunächst verschlossen war (4,12) und dann für den Geliebten geöffnet wurde (4,16).

Nachdem sie ihrem Geliebten in 7,12-14 versprochen hat, dass sie ihm die Früchte ihrer Liebe draußen auf dem Feld schenken wird, beschreibt sie in 8,1-4 eine andere Art der Vereinigung mit ihm im Haus ihrer Mutter vor. Die Bildwelt wechselt damit von der Natur zur Stadt. Und auch der Stil der Darstellung ändert sich. In 7,12-14 wurde die Vereinigung der Liebenden als ein in der nahen Zukunft stattfindendes Ereignis dargestellt, die Darstellung in den folgenden Versen beginnt zunächst mit einer unmöglichen Vorstellung der Frau. Die Konstruktion mî yittenkā ke ’āh lî bedeutet wörtlich „Wer gibt dich mir als einen Bruder?“ oder „Wer macht dich für mich zu einem Bruder?“ (8,1a). Die Frau drückt mit dieser Frage einen Wunsch aus, sie wünscht sich, ihr Geliebter wäre für sie so leicht erreichbar wie ein Bruder. Bei dem Wunsch handelt es sich nicht um eine inzestuöse Phantasie, die Frau möchte nicht die Freuden der sexuellen Liebe mit einem nahen Verwandten genießen. Das Wort „wie“ macht deutlich, dass sie nicht wünscht, er wäre ihr biologischer Bruder. Der Ausdruck ’āh „Bruder“ steht hier für eine Person, die ihr so nahesteht, dass sie sich ohne Einschränkungen sehen und zusammen sein können. In der nächsten Zeile drückt sie diesen Wunsch nach Nähe zum Geliebten in einer noch expliziteren Metapher „der an den Brüsten meiner Mutter gesaugt hat“ aus. Syntaktisch bezieht sich das Partizip yônēq „saugend“ auf āh „Bruder“ und nicht direkt auf den geliebten Mann selbst. Die beiden Liebenden haben verschiedene Mütter und es besteht keine Möglichkeit, dass er an den Brüsten ihrer Mutter gesaugt habe. Das Wort šādayim „Brüste“ erinnert an 7,8-9, als der Mann die Brüste seiner geliebten Frau in ihrem erotischen Aspekt gepriesen hat. Jetzt geht das erotische Bild der Brüste als Gegenstand der Begierde des Mannes in das Bild der Brüste der Mutter in ihrer nährenden Funktion über. Wir können vielleicht eine gewisse Parallele zwischen der erotischen Liebe des Mannes zur Frau und der kindlichen Liebe des Sohnes zu seiner Mutter erkennen. Ihr Wunsch, dass er für sie wie ein Bruder wäre, kann also auch ihren Wunsch nach einer möglichst vollkommenen Vereinigung mit dem Geliebten ausdrücken. Wenn die Liebenden Geschwister wären, wenn sie als Kinder an denselben Brüsten gesaugt hätten, dann wäre ihr Geliebter für sie gewissermaßen „Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch“ (Gen 2,23), die Gleichheit und Reziprozität zwischen

den Liebenden würde fast zur Identität werden. Aber sie will ihn nicht als ihren Bruder, sie will, dass er für sie wie ein Bruder, so nahe wie ein Bruder ist. Die nächsten Zeilen drücken aus, welche Vorteile es hätte, wenn er wie ein Bruder für sie wäre. Wenn sie ihn draußen träfe, könnte sie ihn küssen, ohne dass jemand sie dafür verachten würde (8,1cd). Das Wort māšā' „treffen“ oder „finden“ ist dasselbe, das sie bei ihren beiden nächtlichen Suchen nach ihrem Geliebten gebraucht hat, als sie ihn suchte und nicht fand (3,1-5; 5,2-8). Wenn er wie ihr Bruder für sie wäre, könnte sie ihn draußen einfach treffen und finden. Sie könnte ihn in aller Öffentlichkeit küssen. Niemand würde sie verachten wie die Wächter, die sie beim ersten Mal ignorierten (3,3) und beim zweiten Mal sogar verprügelten (5,7). In der realen Welt ist ihr Geliebter nicht wie ein Bruder für sie, sie kann ihn nicht einfach so auf der Straße treffen, sie muss sich außerhalb der Stadt, auf dem Feld mit ihm verabreden (7,12-14) oder ihn vielleicht auch heimlich mit ins Haus bringen (8,2).

Aus dem hebräischen Text geht es nicht eindeutig hervor, ob die folgenden Verse immer noch von dem irrealen Konditionalsatz ihres Wunsches in 8,1a abhängig sind. Wenn wir den Text so verstehen, sagt sie in diesen Versen, was sie täte, wenn dies so wäre: „Ich würde dich führen, dich hineinbringen in das Haus meiner Mutter...“. Dies hieße, dass auch die Handlungen im Haus der Mutter, die sie beschreibt, unmöglich sind, und sie sich all diese Dinge nur hypothetisch vorstellt. Wenn wir die folgenden Sätze dagegen als unabhängig betrachten, kündigt sie diese Handlungen im Futur an: „Ich werde dich führen, dich hineinbringen in das Haus meiner Mutter...“. Dies hieße, dass sie ihn in das Haus ihrer Mutter bringen wird, weil sie ihn draußen eben nicht treffen und küssen und mit ihm die übrigen Freuden der Liebe genießen kann. Dort, im geschützten Inneren des Hauses ihrer Mutter wird sie dann die beschriebenen Handlungen ausführen. Beide Deutungen sind möglich.

Wenn wir von der zweiten Deutung ausgehen, wird der Kontrast zwischen der Unmöglichkeit, ihren Geliebten draußen auf der Straße zu küssen, und den Dingen, die sie im Inneren des Hauses mit ihm machen wird, noch deutlicher hervorgehoben. Sie kündigt dann an, dass sie ihn führen (nāhag) wird. Die Frau übernimmt also die Initiative und die Verantwortung für das Liebesglück der beiden Liebenden. Das Verb bō' im Hiph'il „hineinbringen“ hebt den Unterschied zur Situation „draußen“ (8,1c) hervor und beschreibt die Bewegung hin zum Ort ihrer Liebesspiele. Die nächste Verbform ist doppeldeutig. Im Hebräischen kann telammedēnî entweder „du (maskulin) wirst mich lehren“ oder „sie wird mich lehren“ bedeuten. Die erste Bedeutung ist hier sicherlich passender. Dass sie ihn erst ins Haus führt und er sie dann dort etwas lehrt, was sich vermutlich auf ihre Liebesspiele beziehen dürfte, ergibt in diesem Zusammenhang Sinn und macht wieder die Reziprozität zwischen den Liebenden bei ihrer erotischen Begegnung deutlich. Im anderen Fall müsste ihre Mutter sie dort lehren, nachdem sie ihren Geliebten ins Haus geführt hat, was wohl eher unpassend wäre. Im biblischen Hebräisch wird der Sexualakt in der Regel mit dem Verb yāda' „erkennen“ bezeichnet, daher scheint in diesem Zusammenhang auch das Bild des Lehrens naheliegend zu sein. Die alten Übersetzungen ins Griechische (Septuaginta) und ins Syrische geben diese Stelle mit „in die Kammer von der, die mich empfangen hatte“, also mit denselben Worten, die in 3,4e auf die Aussage folgen, dass sie ihn ins Haus ihrer Mutter bringt. Im hebräischen Text müsste dann ein Konsonant (m) ausgelassen werden, sodass wir tldny „sie hat mich empfangen“ und statt tldmny „du wirst/sie wird mich lehren“ lesen. Auch diese Lesung würde durchaus Sinn ergeben. Die Frau ergreift dann wieder die Initiative: „Ich werde dich gewürzten Wein trinken lassen, den Saft meines Granatapfels“ (8,2cd). Die Verbform 'ašqekā „ich werde dich trinken

lassen“ wird mit denselben Konsonanten geschrieben und klingt auch fast gleich wie *’eššāqekā* „ich werde dich küssen“. Trinken kann leicht als Metapher für das Küssen verwendet werden. In 7,10 ist das Küssen mit dem Bild des guten Weins, der über die Lippen fließt, beschrieben worden. Nun will sie ihn *yayin hāreqaḥ* „gewürzten Wein“ trinken lassen, dies ist dem „gemischten Wein“ aus 7,3 sehr ähnlich, der dort wohl auf den Austausch von Körperflüssigkeiten beim Küssen und beim Geschlechtsverkehr hingedeutet hat. Parallel zum Wein steht dann der „Saft meines Granatapfels“ (8,2d). Der Ausdruck *rimmônî* „mein Granatapfel“ hat eine deutliche erotische Konnotation. Denn die Granatäpfel gelten als Früchte der Liebe und sind eine klassische Metapher für die Brüste einer Frau. In 7,13d sind die Granatapfelbäume bereits erblüht, jetzt haben sie Frucht getragen und der Saft dieser Frucht wird dem Mann angeboten. Die poetischen Metaphern von Wein und Granatapfel sind hier wie in 7,13 eng miteinander verbunden. In 7,9-10a wollte der Mann ihre Brüste ergreifen und ihren Wein trinken, nun erfüllt sie ihm diesen Wunsch, indem sie ihm den Saft ihres Granatapfels anbietet.

Vers 8,3 ist eine wörtliche Wiederholung von 2,6. Die Beschreibung der zärtlichen Umarmung der beiden Liebenden „seine Linke ist unter meinem Kopf und seine Rechte umfasst mich“ schließt den letzten Hauptteil des Liedes der Lieder ab, nachdem dieselben Worte schon in 2,6 den Abschluss des Prologs gebildet haben. In diesem Vers beschreibt die Frau die Erfüllung ihres und seines Begehrens.

Dann nimmt die Frau die Töchter Jerusalems unter Eid (8,4a) mit einer Formel, die denen von 2,7 und 3,5 ähnelt. Es gibt allerdings einige Unterschiede. Dieses Mal erwähnt sie keine Gazellen oder Hirschkühe und sie gebraucht nicht die Negationspartikel *’im*, die in Eiden oder Schwüren üblich ist, sondern das Fragewort *mâ* „warum“. Die Frage ist sicherlich rhetorisch, sie fragt nicht wirklich, warum, sondern fordert mit diesen Worten die Töchter indirekt dazu auf, die Liebe nicht zu erregen oder zu wecken, bis sie es wünscht (8,4bc). Die Metaphern des Schlafens und des Aufweckens können unterschiedlich, ja geradezu gegensätzlich, interpretiert werden. Das „Schlafen“ kann für einen Mangel an Bewusstsein für die Liebe, für schlummernde Liebe stehen, dann hieße „wecken“, dass die Liebe entflammt wird. Das „Schlafen“ kann aber auch die Liebe selbst symbolisieren, dann hieße „wecken“, dass die Liebe gestört wird. Im vorherigen Vers wurde die Vereinigung der Liebenden beschrieben und in 7,10 sind die Liebenden als „Schlafende“ bezeichnet worden, daher passt in diesem Kontext die zweite Möglichkeit eindeutig besser. Die Liebenden befinden sich glücklich vereint im Schlaf der Liebe und die Töchter Jerusalems sollen sie aus diesem Schlaf nicht herausreißen, bevor die Liebe selbst es wünscht. In 8,4c wird die Liebe selbst als Subjekt des Verbs „wünschen“ (*ḥāpēs*) als eine Person dargestellt. Sie ist die personifizierte göttliche Macht, unter deren Einfluss und Schutz die Liebenden stehen.