

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

„Lege mich wie ein Siegel an deinen Arm!“

Jüdische Lebenswelten im Spiegel
ihrer Liebesliteratur

Kohlhammer

Judentum und Christentum

herausgegeben von Ekkehard W. Stegemann

Band 25

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

„Lege mich wie ein Siegel an
deinen Arm!“

Jüdische Lebenswelten im Spiegel
ihrer Liebesliteratur

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Satz: Andrea Töcker, Neuendettelsau.

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034954-4

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034955-1

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

„Das große Gebetbuch ist bereits versiegelt, aber das jüdische Herz ist noch nicht versiegelt, und wenn eines Menschen Seele verzagt und er sein Herz in der Heiligen Sprache ausschüttet, so halten Engel und Seraphim in ihrem Singen inne und kommen, um ihn anzuhören, und bringen seine Worte vor den himmlischen Thron der Ehre, und der Heilige, gepriesen sei er, fügt diese Worte in sein Gebetbuch, liest sie und wird von Erbarmen mit Israel erfüllt.“

Samuel Joseph Agnon

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Dank | 9 |
| Einleitung | 11 |
| 1 Initiation und Konversion in hellenistischem Milieu Der frühjüdische Roman <i>Joseph und Aseneth</i> (Zeitenwende) .. | 33 |
| 2 Rabbinische Domestizierung biblischer Erotik Der Midrasch zum Hohenlied <i>Schir ha-Schirim Rabba</i> (Spätantike, Frühmittelalter) | 51 |
| 3 Kabbalistisches Ehe-ABC im spanischen Mittelalter Joseph Gikatilla, <i>Das Mysterium, dass Bathscheva David seit den sechs Tagen der Schöpfung vorbestimmt war</i> (Ende 13., anfangs 14. Jahrhundert) | 71 |
| 4 Mystische Sublimierung in Schabbat-Liturgie Schlomo ha-Levi Alkabez, <i>Lecha Dodi – Auf, mein Geliebter, der Braut entgegen</i> (um 1540) | 87 |
| 5 Chimäre der Assimilation Heinrich Heine, <i>Prinzessin Sabbath</i> (1851) | 105 |
| 6 Frühzionistische Vision Abraham Mapu, <i>Die Liebe zu Zion</i> (1853) | 125 |
| 7 Idylle im Schtetl? Scholem Alejchem, <i>Stempenju</i> (1888) | 145 |
| 8 Risse im religiösen Konstrukt Samuel Joseph Agnon, <i>Agunot</i> (1908) | 161 |
| 9 Fluch der Frömmigkeit An-Ski, <i>Der Dibbuk, oder: Zwischen zwei Welten</i> (1920) | 179 |

| | | |
|----|---|-----|
| 10 | Abschied angesichts der Schoa Lea Goldberg, <i>Briefe von einer imaginären Reise</i> (1937) | 201 |
| 11 | Phobien im jungen Staat Israel Amos Oz, <i>Mein Michael</i> (1968) | 217 |
| 12 | Verlust in den Kriegen des Nahost-Konflikts David Grossman, <i>Eine Frau flieht vor einer Nachricht</i> (2008) . | 235 |
| | Nachlese und Ausblick | 259 |
| | Bibliographie | 279 |

Dank

An erster Stelle geht mein Dank an Herrn Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann dafür, dass er mein Buch in seine Reihe *Judentum und Christentum* aufgenommen hat. Eine lange Freundschaft verbindet uns durch die gemeinsame Herausgeberschaft von *Kirche und Israel*.

Ebenso danke ich Herrn Dr. Sebastian Weigert für den freundlichen Empfang in Stuttgart und die kompetente Beratung beim Verlag W. Kohlhammer.

Weiter gilt mein Dank Frau Andrea Töcker. Einmal mehr hat sie meinen Text umsichtig in Form beziehungsweise in den erforderlichen DTP-Satz gebracht.

Schließlich danke ich Herrn Cornelius Sproten, der die nicht immer dankbaren Aufgaben einer wissenschaftlichen Hilfskraft – darunter leidi- ges Korrekturlesen – stets zuvorkommend erledigt.

Und *last, but not least* danke ich meinem Mann, Rainer Oberhänsli-Widmer, für seine unentwegte Unterstützung. In den dreißig Jahren unserer Ehe ist seine Liebe zum Spiegel meiner Lebenswelt geworden.

Dietikon, im Dezember 2017

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

Einleitung

Über die Generationen hinweg bleibt sich die Liebe gleich, und dennoch begegnet sie jedem Menschen einzigartig neu. Davon zeugt und spricht auch die Literatur, ist Liebe doch ihr Kerngeschäft. Anders aber als der Bericht über eine persönliche Liebesgeschichte entwickelt fiktionale Literatur aus einem Liebesplot das Sittengemälde einer jeweiligen Epoche, bindet in den Spannungsfaden einer Liebesbeziehung den gesellschaftlichen Regelkodex einer spezifischen Kultur. Literatur als schöpferische Übersetzung von Mentalitätsgeschichte. Liebesliteratur als Spiegel von Lebenswelten. Der Blick in diesen Spiegel, die Lektüre solcher Liebesliteratur reflektiert mithin das Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft, Politik und Religion, Kultur und Konvention.

Zwölf verschiedene jüdische Welten skizziert die vorliegende Studie am Beispiel von zwölf herausragenden, wenn teilweise auch wenig bekannten Texten, welche in vorchristliche Zeit hineingreifen und bis ins 21. Jahrhundert reichen. Entstanden sind diese Texte sowohl im Lande Israel, als auch in der Diaspora Afrikas, Europas und Asiens. Stimmen unterschiedlicher Sprachen legen hier Zeugnis ihrer Ära ab: Griechisch, Deutsch, Jiddisch, insbesondere aber Hebräisch. Vielfältig differenziert klingt dieses Hebräisch sowohl aus dem antiken Judäa wie aus dem heutigen Israel, aus dem mittelalterlichen Spanien, dem osmanisch verwalteten Palästina und selbst aus dem nationalsozialistischen Deutschland der dreißiger Jahre.

Zeitlich und thematisch setzt die Textauswahl um die Zeitenwende ein mit der wohl schärfsten Zäsur der israelitisch-jüdischen Geschichte: mit dem Zusammenbruch antiker Eigenstaatlichkeit und der Zerstörung des Zweiten Tempels. Über die Epochen hinweg verdüstert anschließend das Exil die auffällig spärlichen und zumeist religiös sublimierenden Liebesvisionen, während dann mit der jüdischen Aufklärung und der damit einsetzenden Säkularisierung die nun immer zahlreicher auftretenden literarischen Liebespaare in neue Kontexte zu stehen kommen: Wie liebt es sich zu Zeiten des Zionismus, wie im Spannungsfeld der Staatsgründung des modernen Israel? Wie agieren die Liebenden angesichts der Schoa oder der anhaltenden israelisch-arabischen Kriege? Und mag auch das Repertoire der Liebessprache an sich universal sein, so bestimmen doch in der jüdischen Liebesliteratur eine Reihe spezifischer Topoi die

Paardynamik, beispielsweise das Levirat (die Schwagerehe), die Mischehe, der Get (der Scheidebrief), die Aguna (eine von ihrem Mann verlassene, rechtlich jedoch gebundene Ehefrau) oder das Phänomen des Dibbuk (der Totenseele, die sich eines fremden Körpers bemächtigt).

Was möglicherweise auf den ersten Blick als disparates Textkorpus erscheinen mag, wird indes eng zusammengehalten durch die Zugehörigkeit und die ausdrückliche Bezugnahme aller ausgewählter Autoren – sowie mit Lea Goldberg der einzigen Autorin – zum Judentum, selbst wenn sich in diesem Dichterkreis nicht wenige religiöse Anarchisten und Ketzer tummeln. Darüber hinaus und weit präziser noch knotet *ein* roter Faden die ausgesuchten Werke zu einem einheitlichen Gefüge zusammen: das Hohelied. Denn seit der Antike und bis heute schöpft die jüdische Liebesliteratur aus der Quelle des biblischen Hohenliedes, dem auch der Titel des vorliegenden Buches entnommen ist (Hohelied 8,6.7):

6 Lege mich wie ein Siegel an dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm,
denn stark wie der Tod ist die Liebe, hart wie die Unterwelt die Leidenschaft,
ihre Funken sind Funken von Feuer, die Flamme des Herrn.
7 Große Wasser können die Liebe nicht löschen, Ströme sie nicht überfluten.

Kaum denkbar ein jüdisches Stelldichein ohne ein paar zärtliche Verse aus dem kanonischen Liebesthesaurus – und um wieviel mehr durchwirken solche Verse die jüdische Liebesliteratur, welche das Hohelied über die Generationen hinweg tradiert, zitiert und variiert. Ob demonstrativ religiös oder dezidiert profan, stets scheint die jüdische Liebesliteratur *ein* ganz unverwechselbares Merkmal zu tragen: einen Hauch von Transzendenz, der alle Welt- und Sinnlichkeit umweht – nicht zuletzt als Relikt des rabbinischen Erbes mit dessen nachdrücklich betriebenen Allegorisierung biblischer Erotik.

*Liebe in biblischer Antike – Liebe im spätantiken Exil:
Jakob und Rahel – Rabbi Aqiva und Rachel*

Ein Beispiel soll eingangs die eben genannten Punkte veranschaulichen: der Bezug zum Hohenlied, das Zusammenspiel von konkretem Liebesplot und übertragener Symbolebene, der Bruch zwischen biblischer Eigenstaatlichkeit und rabbinischer Exilsreligion und das methodische Vorgehen, wie hinter einer Liebeserzählung die Lebenswelt der betreffenden Epoche einzufangen ist.

Ein Beispiel der sogenannten schriftlichen Thora (im weiteren Sinn der Hebräischen Bibel) zusammen mit seinem Pendant der mündlichen Thora (des spätantiken rabbinischen Schrifttums von Talmud und Midrasch), zwei Paare, die sich indes zu einer Einheit zusammenfügen wie zwei einander zugeordnete Doppelporträts in einer Ahnengalerie. Es handelt sich dabei um die Erzeltern Jakob und Rahel aus der Genesis einerseits, sowie um die rabbinischen Eheleute Rabbi Aqiva und Rachel andererseits – man bemerke bereits den identischen Namen der Frauen.¹ Beide Paare gelten als Vorbild ihrer Epoche und dienen der jüdischen Tradition über die Generationen hinweg als Identifikationsfiguren.

Die erste Liebesgeschichte, diejenige von Jakob und Rahel, spielt in der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends. Als Minderheit wohnen die aus Mesopotamien eingewanderten Patriarchen Israels im Lande Kanaan. Nach Abraham und Sara sowie Isaak und Rebekka werden Jakob und Rahel zum dritten der Erzelternpaare zusammenfinden. Es ist Liebe auf den ersten Blick, die Szene ihrer ersten Begegnung eine biblische Bukolik ersten Ranges. Doch der Reihe nach. Der junge heiratsreife Jakob bekommt von seinem Vater Isaak Anweisungen, wie er sich bei seiner Brautschau anzustellen habe (Genesis 28,1–4):

1 Und Isaak rief Jakob und segnete ihn. Und er befahl ihm und sagte zu ihm: Du wirst keine von den Kanaanäerinnen zur Frau nehmen. 2 Mach dich auf und geh nach Padan-Aram [Mesopotamien], zum Haus des Bethuel, des Vaters deiner Mutter, und nimm dir dort eine Frau von den Töchtern des Laban, des Bruders deiner Mutter. 3 Und der gewaltige Gott segne dich und mache dich fruchtbar und mehre dich, sodass du zu einer Gemeinde von Völkern werdest, 4 und er gebe dir den Segen Abrahams, dir samt deiner Nachkommenschaft, damit du das Land erbst, in welchem du als Fremder wohnst, [das Land,] welches Gott Abraham gegeben hat.

Jakob befolgt den Ratschlag des Vaters, wandert ins Zweistromland und trifft dort am Brunnen seine Cousine Rahel, eine Hirtin, welche die Schafe ihres Vaters hütet. Und hier ihre erste Begegnung (Genesis 29,10–12):

10 Und es geschah, als Jakob Rahel, die Tochter des Laban, des Bruders seiner Mutter, sah und die Schafe des Laban, des Bruders seiner Mutter, da näherte

¹ Bei ‚Rahel‘ und ‚Rachel‘ handelt es sich um denselben hebräischen Namen. Weil die Namen der deutschen Bibelübersetzungen im Allgemeinen der gräzisierten Form der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, folgen, die Namen des rabbinischen Schrifttums jedoch mittels einer pragmatischen Umschrift des Hebräischen wiedergegeben werden, liest man meist ‚Jakob und Rahel‘ gegenüber ‚Rabbi Aqiva und Rachel‘.

er sich und wälzte den Stein vom Brunnen und tränkte die Schafe des Laban, des Bruders seiner Mutter. 11 Und Jakob küsste Rahel, erhob seine Stimme und weinte. 12 Und Jakob erzählte Rahel, dass er der Verwandte ihres Vaters sei und dass er der Sohn der Rebekka sei. Und sie [Rahel] lief zu ihrem Vater und erzählte es ihm.

Eine orientalische Schäferromanze. Vom ersten Moment an liebt Jakob Rahel, und Rahel liebt Jakob. Laban, der Vater Rahels, erklärt sich mit einer Ehe einverstanden, allerdings unter der Bedingung, dass ihm Jakob zuerst sieben Jahre für seine Tochter diene. Diese vergehen wie im Zeitraffer beziehungsweise in einem Vers, wenn es heißt (Genesis 29,20): „Und Jakob diente für Rahel sieben Jahre. Und diese waren in seinen Augen wie wenige Tage, weil er sie liebte.“ Laban indes, Jakobs Schwiegervater in spe, entpuppt sich als Betrüger der übelsten Sorte, denn nachdem Jakob ihm sieben Jahre um Rahels willen gedient hat und endlich die Hochzeit stattfindet, schmuggelt Laban seine ältere und weit weniger anmutige Tochter Lea als Braut ins Zelt, was Jakob erst am Morgen nach der Hochzeitsnacht realisiert. Der lakonische Kommentar der Bibel lautet (Genesis 29,25–27):

25 Und es geschah am Morgen, und siehe, es war Lea! Und er [Jakob] sagte zu Laban: Was hast du mir angetan? Habe ich dir nicht für Rahel gedient? Warum hast du mich dann betrogen? 26 Und Laban antwortete: So macht man das hierzulande nicht, dass man die Jüngere vor der Älteren weggibt. 27 Vollende mit dieser die Festwoche, und ich werde dir auch die andere dafür geben, dass du mir noch weitere sieben Jahre dienen wirst.

Und so geschieht es. Jakob dient zusätzliche sieben Jahre um Rahel und ist folglich mit beiden Schwestern verheiratet. Ein hässlicher Konkurrenzkampf beginnt, sozusagen ein Wettgebären, welche der Frauen (und Nebenfrauen) Jakob mehr Söhne zur Welt bringen könne. Zwölf Söhne werden es am Ende sein – die Stammväter und Stämme Israels. Dabei aber gerät Rahel ins Hintertreffen und stirbt schließlich jung im Kindbett. Eine denkbar tragische Geschichte. Doch kein Wort, was die Personen empfunden haben – damit geizt die biblische Prosa ganz allgemein –, ein völliges Ausblenden jeder psychologischen Sicht, wie sie vielleicht eine moderne Leserin dem Text zu unterlegen geneigt wäre.²

² Zu einer psychologisierenden und aktualisierenden Lektüre vgl. Meir Shalev, Liebe auf den ersten Blick. Die Geschichte von Jakob und Rahel, in: ders., Der Sündenfall – ein Glücksfall? Alte Geschichten aus der Bibel neu erzählt, aus dem Hebräischen von Ruth Melcer, Zürich 1997 (hebräische Originalausgabe 1985), 13–34.

Der Exeget hingegen wird versuchen, sich in die biblischen Verfasser einzudenken, den Text in seiner historischen Entwicklung zu rekonstruieren.³ Ohne hier auf die eventuellen mündlichen Vorstufen des Jakob-Laban-Zyklus einzugehen, so ist die Erzählung in der vorliegenden Form historisch betrachtet wohl fast tausend Jahre nach ihrer Handlungszeit aufgezeichnet und konkret in die Zeit des Exils zu datieren. Mehrfach zeichnet sich im Plot die Diaspora-Situation ab: Zunächst muss da der Held seine Heimat verlassen, doch gelingt es ihm dank Heirat, Fronarbeit, Gerissenheit und Gottes Hilfe reiche Sippschaft und Wohlstand zu erwerben und schließlich in sein Vaterland zurückzukehren. Und weiter lebt die Patriarchenfamilie in der Fremde, sei es in Mesopotamien, sei es im Land Kanaan, denn das Land gilt ihr offensichtlich noch nicht als Besitz, sondern ist Teil der göttlichen Verheißung. Die Werte, welche die Erzählung der Patriarchen vermittelt, richten sich ausschließlich auf das biologische Überleben und eine Existenz im Land Israel aus. Sie klingen leitmotivisch in den wiederholten Gotteserscheinungen an, namentlich auf dem Weg Jakobs zu Rahel, dort, wo Jakob vor ihrer ersten Begegnung im Traum eine göttliche Himmelsleiter schaut (Genensis 28,13.14): „Und siehe, der Herr stand über ihm und sagte: Ich bin der Herr, der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaaks, das Land, auf dem du ruhest, dir will ich es geben und deiner Nachkommenschaft. Und deine Nachkommenschaft wird [zahlreich] sein wie der Staub der Erde ...“

Damit verdichten sich verschieden geartete Fäden zusehends zu einem festgefügtten Erzählstrang: die Urgeschichte einer Nation, die mythische Legende der Stämme, die Erfahrungswelt Israels im Exil und Jakobs Liebesdrama. Auf solche Weise beleuchtet, erhalten die einzelnen Motive ein stimmiges Licht: das Verbot der Mischehe („... du wirst keine von den Kanaanäerinnen zur Frau nehmen“), der Umstand, dass Jakob Eltern und Heimat verlassen und nach Mesopotamien ziehen muss oder der jahrelange Frondienst in der Fremde.

Doch wozu der fatale Brauttausch in der Hochzeitsnacht? Mehrere Motive werden in eben diese Szene gebannt. Da ist vordergründig und laut Labans Worten ein Sippenkodex, demzufolge Töchter nach ihrem Alter gereiht an den Mann gebracht würden. Doch der theologisch versierte

³ Harald Martin Wahl, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftlichung und Historizität*, Berlin / New York 1997; Jan Christian Gertz, *Die nicht-priesterliche Elterngeschichte*, in: ders. (Hg.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2010⁴ (2006), 269–279.

Leser weiß, dass hier auf unheimliche Weise ein Tun-Ergehen-Zusammenhang waltet, indem Jakobs Schuld an seinem erstgeborenen Zwilingsbruder Esau auf ihn zurückfällt, hatte Jakob doch seinen Bruder sowohl um sein Erstgeburtsrecht (Genesis 25,27–34) als auch um seinen Erstgeburtssegen (Genesis 27,1–40) betrogen – und nun betrügt Laban seinen zukünftigen Schwiegersohn Jakob mittels einer erstgeborenen Tochter. Und weiter ist da der Umstand, dass sich Jakob für eine Frau sieben Jahre verdingt. Wer hätte so etwas je im Alten Orient, im alten Israel oder in jüdischer Tradition gehört? Fronarbeit statt Mitgift für ein einfaches Mädchen! Mit Blick darauf, wie die alttestamentliche Prophetie Kritik an Jakob-Israel übt, könnte eine findige Leserin hier durchaus eine Metapher für das israelitische Nordreich vermuten: Israel, das sich den Assyrern gegenüber zu Tributzahlungen verpflichtete, und am Schluss, mit der Zerstörung Samarias 722 v. Chr., dennoch der düpierte Vertragspartner war.⁴

Die tiefer greifende Logik des Textes suggeriert letztlich noch einen Grund: Niemals hätte Jakob sonst Lea zur Frau genommen, und in diesem Fall hätte Israel niemals existiert. Setzt doch die Gemeinschaft ihre Priorität auf Fortpflanzung und Vermehrung, sprich gesunde und wehrfähige Söhne, die das gelobte Land dereinst (oder zurück-)erobern werden. Doch eben dieser Pflicht kann Rahel nicht nachkommen, wird sie doch lange unfruchtbar bleiben, während Lea als Mutter mehrerer Söhne ihre Aufgabe ganz erfüllt. Nicht von ungefähr, dass gerade Lea auch als Mutter von Juda und Levi auftritt, also der Stammväter beziehungsweise der beiden Stämme, die als einzige überhaupt die assyrische Deportation und das babylonische Exil überleben und damit den Fortbestand Israels sichern werden. Solchen Werten des Gemeinschaftserhalts hat sich alles unterzuordnen. Auch und gerade die Liebe. Unerbittlich gelten die Re-

⁴ In einer beispiellosen Schelte richtet sich der Prophet Hosea in dem kurzen Kapitel 12 an Jakob – womit er das Nordreich Israel meint – und unterzieht Jakobs Werben um Rahel unverhohlener Kritik, wenn er sagt (Hosea 12,13): „Und Jakob floh nach dem Gefilde von Aram, und Israel diente um einer Frau willen, und um einer Frau willen hütete er!“ Der Zeitraum von Hoseas Wirken lässt sich auf die Jahre 750–722 v. Chr. eingrenzen, allerdings kann es sich an dieser Stelle auch um einen Fortschreibungstext handeln. In einem Rückblick auf seine *thèse* hat Albert de Pury Hosea 12 in Zusammenhang mit dem Jakob-Zyklus analysiert und datiert diesen Zyklus in seiner Substanz in die Zeit kurz nach der Zerstörung des Nordreiches 722 v. Chr. und lokalisiert ihn in Bethel: Albert de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales*, Paris 1975: ders., *Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard*, in: André Wénim (Ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Leuven 2001, 213–241.

geln des Clans, und allemal steht das kollektive Wohl unantastbar über den Bedürfnissen des Individuums – von Befindlichkeiten einer Rahel oder Lea mithin nicht zu reden.

Demgemäß spielt die Erzählung von Jakob und Rahel – oder besser von Jakob und seinen Frauen – auf mindestens zwei Ebenen: als Familiengeschichte einerseits, als Volksgeschichte andererseits. Denn ihre Akteure agieren sowohl als individuelle Protagonisten als auch als Symbolfiguren von Volksgemeinschaften. Jakob wird in Genesis 32,28 in Israel umbenannt werden und repräsentiert nunmehr den Stammvater des Volkes, wird zum Sinnbild Israels an sich. Jakobs Söhne entsprechen den zwölf Stämmen, die das Land Kanaan, sprich das Land Israel, besiedeln. Dem ideologischen Überbau der biblischen Autoren zufolge gehorchen die tragischen Verwicklungen des Liebespaares also einer höheren göttlichen Ordnung. Insofern wird sich das Unglück der einzelnen Figuren in Zukunft sinnstiftend zum Wohl der ganzen Gemeinschaft erweisen – so die theologische Trostbotschaft. Und dies ist der Spiegel: Jakobs Liebesgeschichte nationalisiert – Israels Entstehungsgeschichte personalisiert. Die Geschichte von Jakob und Rahel transzendiert die Geschichte des israelitischen Volkes.

Diese biblische Erzählung von Jakob und Rahel gilt es in Erinnerung zu behalten, wenn sich nun komplementär das talmudische Vorzeigepaar dazugesellt.

Im Gegensatz zum alttestamentlichen Textkorpus kennt das spätantike rabbinische Schrifttum schlicht keine Liebespoesie. Tausende von Talmudseiten mit ungezählten Episoden jüdischen Alltags und kein Wort von Liebelei! Das kann ja aber nicht bedeuten, dass man in der ausgehenden Antike nicht geliebt hätte. Weshalb diese literarische Lücke?

Klärend ist der Blick auf Rabbi Aqiva. Rabbi Aqiva gilt der talmudischen Tradition als Idealfigur per se, sowohl als Gelehrter als auch als Märtyrer. Sein Wirken begann im ausgehenden ersten Jahrhundert in Javne, dem damaligen rabbinischen Zentrum im Süden Israels, und laut der Tradition starb er 135 n. Chr. während der Hadrianischen Verfolgung unter der römischen Folter im Bar-Kochba-Aufstand.⁵ Eine Reihe illustrierer Legenden ranken sich um seine Person, und nicht anders als bei der biblischen Vätergeschichte klafft zwischen Handlungs- und Verfassungszeit eine mehr oder minder große Zeitspanne – dies wird gerade an der

⁵ Pierre Lenhardt / Peter von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, Berlin 1987.

Frauenfigur ersichtlich werden. Auf jeden Fall sind die Texte um Rabbi Aqiva Hunderte Jahre, an die tausend Jahre nach der Erzählung von Jakob und Rahel entstanden.

Rabbi Aqiva als Vorbild in Ideologie, Lebensführung und damit auch in der Ehe. Deshalb zeichnet sich unter den ihm gewidmeten Denkwürdigkeiten wenigstens ein Hauch von Romanze ab, wenn auch nur in einzelnen verstreuten Notizen. Darunter mag die folgende Passage aus dem Babylonischen Talmud noch am ehesten als Liebesszene durchgehen (Ketubbot 62b–63a):

Rabbi Aqiva war ein Hirte des Ben Kalba Savua. Als dessen Tochter sah, wie bescheiden und edel er war, sagte sie zu ihm: Gehst du, wenn ich dich heirate, ins Lehrhaus? Er sagte zu ihr: Ja. Sie heiratete ihn heimlich und schickte ihn dorthin. Ihr Vater hörte es, jagte sie aus dem Hause und sagte ihr jeden Genuß an seinem Vermögen ab.

Er [Rabbi Aqiva] ging fort und blieb zwölf Jahre im Lehrhaus. Dann kam er zurück und brachte zwölftausend Schüler mit. Da hörte er, wie ein alter Mann zu ihr sagte: Wie lange noch willst du in lebendiger Witwenschaft verweilen? Sie aber sagte zu ihm: Wenn er auf mich hörte, würde er noch zwölf weitere Jahre bleiben. Er [Rabbi Aqiva] sagte: Es geschieht mit ihrer Einwilligung. Er ging wieder fort und blieb nochmals zwölf Jahre im Lehrhaus. Dann kam er zurück und brachte vierundzwanzigtausend Schüler mit.

Seine Frau hörte es und ging hinaus, ihm entgegen. Die Nachbarinnen sagten zu ihr: Leih dir Kleidung und verhülle dich! Sie sagte zu ihnen (Proverbien 12,10): *Ein Gerechter kennt die Seele seines Viehs*. Als er kam, fiel sie auf ihr Angesicht und küsste seine Füße. Seine Diener stießen sie weg, er aber sagte zu ihnen: Lasst sie! Was mir und euch ist, ist ihr.

Ihr Vater hörte, dass ein großer Mann in die Stadt gekommen sei. Er sagte: Komm zu mir! Vielleicht kannst du mein Gelübde lösen. Er [Rabbi Aqiva] kam zu ihm und sagte: Wenn du gewusst hättest, dass es sich um einen großen Mann handelt, hättest du das Gelübde ebenso abgelegt? Er [Ben Kalba Savua] sagte zu ihm: Wenn er nur einen Bibelabschnitt, wenn er nur eine Halacha gekannt hätte ...! Er [Rabbi Aqiva] sagte zu ihm: Ich bin es. Da fiel er [Ben Kalba Savua] auf sein Angesicht, küsste seine Füße und gab ihm die Hälfte seines Vermögens.

Die Tochter des Rabbi Aqiva handelte an Ben Asai ebenso. Dies ist es, was die Leute sagen: Ein Mutterschaf folgt dem andern Mutterschaf, wie die Taten der Mutter, so die Taten der Tochter.

Mit verschiedensten Subtexten haben die Auslegungen diesen Ausschnitt unterfüttert, alttestamentlichen wie neutestamentlichen, rabbinischen wie klassisch antiken, so dass böse Zungen behaupten, sogar der Vergleich mit Schneewittchen oder Dornröschen würde tiefere Bedeutungsschich-

ten der talmudischen Passage zu Tage fördern. Nichtsdestotrotz soll auch hier eine literarische Gegenüberstellung das Textstück im Hinblick auf Liebeskonzept und Lebenswelt erhellen: die Analogie zu Genesis 29. Denn obwohl die rabbinische Episode höchst spröde daherkommt und von Liebe oder Lieben keine Rede ist, fallen doch die Parallelen ins Auge. Hier wie da dieselbe Personenkonstellation – das Paar gegenüber dem despotischen Vater der Braut; hier wie da der Ausgangspunkt in einer Hirtenszene; hier wie da die schmerzhafteste Entsagung, welche nach Jahren reiche Früchte tragen wird; hier wie da der übergeordnete göttliche Plan; hier wie da schließlich der Entwurf eines idealen Mannes und einer vorbildlichen Ehefrau.

Eine Naheinstellung auf die Akteure und ihre Namen zeigt das Vexierbild des biblischen Paares noch klarer. Rabbi Aqiva, der laut Tradition ein *‘Am ha-aretz*, ein einfacher ungebildeter Mensch war, dient als Hirte bei dem reichen in Jerusalem ansässigen Ben Kalba Savua, ein hebräisch-aramäischer Mischname, der soviel wie ‚Sohn des satten Hundes‘ meint – ein wenig schmeichelhafter Spitzname. Seine Tochter indes trägt weder hier noch in zeitgleichen oder früheren Fragmenten einen Namen. Da das vorliegende Zitat dem Babylonischen Talmud entnommen ist, kommt als Terminus ante quem spätestens die Endredaktionszeit im sechsten nachchristlichen Jahrhundert in Frage. Den Namen ‚Rachel‘ aber trägt Rabbi Aqivas Frau erstmals in *Avot de Rabbi Nathan* (ARN, A6), einem rabbinischen Kommentarwerk, welches üblicherweise dem 7. bis 9. Jahrhundert zugeordnet wird. Da diese späte Namengebung der Frau erst Jahrhunderte nach den Ereignissen erfolgt, ist sie fraglos ideologisch und nicht historisch bedingt. Der Grund dafür ist die Vorbildfunktion der weiblichen Figur. Ein (eventuell versteckter) Fingerzeig auf die spätere Namengebung findet sich vielleicht sogar schon in der oben eingeblendeten talmudischen Szene, lautet doch der Schluss „... ein Mutterschaf folgt dem andern Mutterschaf“ im aramäischen Original: „*rechela batar rechela asla*“. Das aramäische *Rechela* oder *Rachla* entspricht dem hebräischen ‚Rachel‘, dessen Etymologie in der Tat ‚Mutterschaf‘ ist. Allem voran der erbaulich-pädagogische Nachsatz unterstreicht die Modellfunktion der Protagonistin, die demzufolge – kongruent zur biblische Ahnfrau – zur rabbinischen Ahnfrau aufsteigt. Und mehr noch: *‘Aqiva und Rachel* sowie *Ja‘akov und Rachel* sind etymologische Äquivalente und sogar bis in den hebräischen Konsonantenbestand fast identisch. So halten Aqiva und Rachel Einzug in die jüdische Ahnengalerie und positionieren sich selbstbewusst neben Jakob und Rahel – das exemplarische Ehepaar der münd-

lichen Thora als Pendant zum sprichwörtlichen Liebespaar der schriftlichen Thora.

Auf der anderen Seite aber verdeutlichen die Differenzen zwischen den beiden Lebensentwürfen, wie sehr die Rabbinen neue Verhaltensmuster punkto Liebe und Ehe propagieren. Denn während in der Genesis Jakob zwei mal sieben Jahre um Rahel dient und dies allein um der Liebe willen („Und Jakob diente für Rahel sieben Jahre. Und diese waren in seinen Augen wie wenige Tage, weil er sie liebte“), zieht sich Rabbi Aqiva zwei mal zwölf Jahre ins Lehrhaus zurück – einzig um der Thora willen. Und mehr noch, keine äußeren Zwänge, respektive böse Väter und Schwiegerväter, sondern die Selbstlosigkeit der Frau erweist sich dabei als treibende Kraft, die edle Tochter des Ben Kalba Savua, welche die Thora als höchsten Wert jedem anderen irdischen Gut vorzieht. Liebe, Geld, den sozialen Status, den rechtlichen Schutz der Ehe, ja, selbst den Elterngehorsam stellt Rachel hintan, damit der Mann sich ausschließlich dem Studium der Thora widmen und Schüler rekrutieren kann. Mehr als wehrfähigen Nachwuchs wie noch bei Jakobs zwölf Söhnen braucht es nun rabbinische Schüler, sodass das Judentum als geistige Gemeinschaft im Exil überhaupt weiter existiert – deshalb auch die hyperbolische Zahl von zwei mal zwölftausend Schülern. Man denke nur an die *Sprüche der Väter*, die berühmte rabbinische Sentenzensammlung, welche das Desiderat nach solchen Schülern in ihren ersten Satz einschreibt (Avot I,1): „Diese [Die Männer der großen Versammlung]⁶ sagten drei Dinge: Seid umsichtig beim Entscheiden, rekrutiert viele Schüler und macht einen Zaun um die Thora!“

(Nur in Klammern bemerkt, dürfte in dieser innerjüdischen Zahlensteigerung auch noch ein nicht wenig stolzer Gruß an die Kirchenväter mitschwingen, denn den jüdischen Weisen dürfte kaum entgangen sein, dass sich Jesus laut neutestamentlicher Darstellung in einem Kreis von zwölf Schülern bewegt hatte – und was ist da das bescheidene Grüppchen von einem Dutzend Jünger eines Rabbi aus Nazareth gegenüber Rabbi Aqivas imposanter Truppe von zwei mal zwölftausend lernhungrigen Jünglingen!)

Doch damit zurück zu Rabbi Aqiva und Rachel. Um ein solch idealisiertes Ehemuster zu verstehen – von Liebe ist im Text, wie bereits er-

⁶ Mit den *Anshe kneset ha-gedola*, den Männern der großen Versammlung, bezeichnen die Rabbinen diejenigen Gelehrten, welche für die spirituelle Kontinuität zwischen den spätesten alttestamentlichen Schriften und den ersten rabbinischen Zeugnissen bürgten.

wähnt, keine Rede –, muss man wiederum die historischen Bedingungen in Betracht ziehen. Offensichtlich hatten die jüdischen Weisen nach dem Verlust von Staat und Zentralheiligtum für literarisches Liebesgeplänkel schlicht kein Sensorium. Im großen Exil gerät das Land Israel ganz aus dem Blickfeld jeder Hoffnung. Das was zählt, ist das religiöse Überleben als Minderheit im fremden Umfeld der Diaspora.

In der prekären Enge des Exils fokussierten die talmudischen Lehrer ihre gesamte geistige Energie auf den Erhalt der Gemeinschaft, doch diesmal kristallisiert im Bild der Thora und nicht in der (Rück-)Gewinnung des Landes Israel. Anders als noch im Exil der biblischen Epoche im ersten vorchristlichen Jahrtausend, hatten sich die Juden nun in der Spätantike über die Generationen und Jahrhunderte hinweg in der babylonischen Diaspora wohl oder übel eingerichtet. Das Land Israel war fest im Griff der römischen Kaiserherrschaft und die Option, dorthin zurückzukehren, war angesichts der Realitäten wenig verlockend. Deshalb wurde der Traum von der Eigenstaatlichkeit zweitrangig, während die Thora zum obersten Wert aufrückte. Angesichts von gefährdeter Identität und Ideologie wurde alles Übrige zweitrangig – eben auch die Liebe.

Demzufolge verschieben sich die Rollenideale von Mann und Frau. Der oben eingeleitete Text illustriert dies literarisch verknüpft und in der weiblichen Figur verdichtet. Die mustergültige Gattin des Rabbi Aqiva – altruistisch, entsagend, unterwürfig – führt ihren Mann zur Thora und stellt ihn für das Studium von allen Pflichten frei. Dennoch ist auch sie mit dem Traditionsschrifttum vertraut, zitiert sie doch die Heilige Schrift und ist damit die Einzige, die hier überhaupt die Heilige Sprache, hebräisch und nicht aramäisch spricht. Und nur am Rande sei abschließend vermerkt, dass im rabbinischen Kontext der Schriftvers aus den Proverbien („Ein Gerechter kennt die Seele seines Viehs“) weit weniger eindeutig aufzulösen ist, als vielleicht fürs erste angenommen: Wer kennt da wen?

Die Symbolik von Rabbi Aqiva und Rachel ist damit aber noch lange nicht ausgeschöpft. Denn einerseits modelliert das rabbinische Schrifttum Rabbi Aqiva zur Personifikation seiner Epoche schlechthin,⁷ während andererseits Rachel sich zu einem Sinnbild von Weisheit bis hin zu einem Symbol der Thora entwickelt.⁸ So weit geht die Sublimierung der Liebe in

⁷ So die grundlegende These der klassischen Monographie von Louis Finkelstein, *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*, New York 1970 (1936).

⁸ Zu dieser Entwicklung vgl. Admiel Kosman, *Rabbi Aqiva u-vitto schel Ben Kalba Savua – Rabbi Aqiva und die Tochter des Ben Kalba Savua*, in: ders., *Naschijut be-'olamo ha-*

spirituellen Werten. Dass es der rabbinischen Literatur an Romantik gebricht, braucht keine weiteren Belege. Poetisch und erotisch werden die jüdischen Weisen indes durchaus dann, wenn sie schildern, wie sie die Thora behutsam aus ihrem Schrein tragen, sie liebevoll aus ihrem Mantel heben und sie dann zärtlich aus ihren Wimpeln hüllen, sodass die Eindeutigkeiten einmal mehr verwischen und man sich ernsthaft fragt: Wer entschleierte da w..?

Wie dem auch sei. Die fehlende Liebesliteratur im rabbinischen Schrifttum signalisiert mithin eine tiefgehende Tragik in Bezug auf das Lebensgefühl der spätantiken Juden: Nicht, dass die Juden in dieser Epoche weniger geliebt hätten als zu anderen Zeiten, doch haben sie wohl deshalb keine Liebesliteratur kollektiv memoriert und tradiert, weil offensichtlich die der Liebe innewohnende Hoffnung und Zuversicht so gar nicht dem repräsentativen Grundgefühl ihrer Gemeinschaft entsprach.

Abschließend bleibt der Bezug von Jakob, Rahel, Rabbi Aqiva und Rachel zum Hohenlied als dem roten Faden der jüdischen Liebesliteratur zu klären. Streng läßt dazu Rabbi Aqiva in der Tosefta verlauten (Sanhedrin XII,10): „Wer das Hohelied im Gasthaus trällert und aus ihm ein gewöhnliches Lied macht, hat keinen Anteil an der kommenden Welt.“ Und nicht weniger kernig in der Mischna (Jadajim III,5): „Rabbi Aqiva sagte: Gott behüte! Niemand in Israel hat bestritten, dass das Hohelied nicht die Hände verunreinige,⁹ denn die ganze Welt ist nicht des Tages würdig, an dem das Hohelied Israel gegeben wurde, denn alle Hagiographen sind heilig, aber das Hohelied ist hochheilig.“ Auf der anderen Seite wandelt sich der biblische Jakob im rabbinischen Hohelied-Kommentar zum eigentlichen Liebespartner Gottes in der Gestalt des personifizierten Israel. Dazu wird im zweiten Kapitel noch ausführlich die Rede sein.

Der Vergleich zwischen Jakob und Rahel als biblischem Paar mit Rabbi Aqiva und Rachel als rabbinischem Paar veranschaulicht letztlich, wie jüdische Liebestexte viele Jahrhunderte auseinander liegen, aber dennoch aufeinander Bezug nehmen – Schmucksteinen gleich, aufgefädelt am Band des Hohenliedes, welche sich in wechselseitigem Arrangement unvermutet neuen Glanz verleihen.

ruchani shel ha-sippur ha-talmudi – Femininity in the Spiritual World of the Talmudic Story, Tel-Aviv 2008 (hebr.), 68–126.

⁹ Der rabbinische Topos des Verunreinigungspotentials drückt eine rituelle Tabuisierung, eventuell auch den Bezug zur Kanonisierung aus; vgl. dazu in der Mischna Jadajim III,2–5; IV,5,6; zur Diskussion Johann Maier, *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike*, Darmstadt 1982, 10–22.

Zwölf Liebespaare – zwölf Lebenswelten

Bezieht man die moderne und zeitgenössische Literatur ein, so kann man inzwischen viele solcher Schmucksteine zählen – fast so viele wie Rabbi Aqivas Schüler. Um die Dynamik jüdischer Liebesliteratur zu verstehen, mögen in der vorliegenden Studie jedoch zwölf Beispiele genügen – eine runde Zahl, die sich im Rückblick auf Jakobs Söhne bestens anbietet. Die zwölf ausgewählten Texte, die sich über mehr als zwei Jahrtausende erstrecken, folgen einer chronologischen Ordnung und sollen hier einleitend kurz vorgestellt werden.

Der erste und älteste Text setzt um die Zeitenwende ein: *Joseph und Aseneth*, eine griechisch verfasste Romanze eines anonymen jüdischen Autors, welcher vermutlich im ersten nachchristlichen Jahrhundert in der ägyptischen Diaspora, vornehmlich in Alexandrien gelebt hat. Dieser erinnert aus einem einzigen Vers der biblischen Josephsnovelle eine phantastische Liebesgeschichte, denn man höre nur, was da verstörend in der Genesis steht (Genesis 41,50): „Und Joseph wurden zwei Söhne geboren, bevor das Jahr des Hungers kam, diese gebar ihm Asnath,¹⁰ die Tochter des Potiphra, des Priesters von On.“ Die Mutter von Ephraim und Manasse – immerhin zweier späterer Stammväter und Stämme Israels – als Söhne einer *Goja*, einer Nichtjüdin, und dazu noch der Tochter eines fremden Priesters? Fern sei es! Das durfte nicht sein! Synkretismus im hellenistischen Milieu ja, aber wo sind da die Grenzen zu ziehen? Und so entspinnt sich aus einer anstößigen Notiz der Heiligen Schrift ein episches Lehrstück über Konversion und Initiation – mystisch verklärt und gefühlvoll überzuckert.

Als zweiter Text fügt sich der Midrasch zum Hohenlied an: *Schir ha-Schirim Rabba*, ein spätantik-frühmittelalterlicher Kommentar, in rabbinischem Hebräisch verfasst und wahrscheinlich in Galiläa entstanden. Eine Rückblende auf das biblische Hohelied, welche weit ins erste vorchristliche Jahrtausend zurückreicht, offenbart dabei die beispiellose Kampagne der jüdischen Lehrer gegen die naturverbundene Erotik des kanonischen Originals, indem die nachbiblischen Weisen jedes Detail der sinnlichen Lieder allegorisch domestizierten und auf die Geschichte des Volkes Israel bezogen: der Körper der Braut als Sinnbild des Talmud, die viel besungene Taube als Vater Abraham, die Brüste der Geliebten als

¹⁰ ‚Asnath‘ entspricht der Übertragung aus dem Hebräischen, während die Septuaginta und dieser folgend der griechisch schreibende Autor die weibliche Figur ‚Aseneth‘ nennen.

Mose und Aaron ... Dreh- und Angelpunkt bei dieser Uminterpretierung war der letzte jüdisch-römische Krieg 132–135 n. Chr. als absoluter Tiefpunkt der spätantiken jüdischen Geschichte. Solchermaßen mutiert das Hohelied von einer Sammlung sinnlicher Liebeslieder der Bibel zu einem Trostbuch der nachbiblischen Gemeinde Israel im Exil. Und damit nicht genug: denn die rabbinische Deutung übte auch größten Einfluss auf die patristische Rezeption aus, sodass diese – einsetzend mit dem Kirchenschriftsteller Origenes (um 184–253) – das Hohelied in einer entsprechenden religiösen Symbolik auf christliche Werte übertrug. Eine Lektüre, welche bis in die Moderne ihre Gültigkeit bewahrt hat.

Der dritte Text setzt insofern eine Zäsur, als nun erstmals ein biographisch bekannter Autor auftritt: der spanische Mystiker und Philosoph Joseph Gikatilla (um 1248–1325), der in seinem Denken engste Affinitäten zum *Sohar* aufweist, dem Hauptwerk der Kabbala. In seinem kleinen Traktat *Das Mysterium, dass Bathscheva David seit den sechs Tagen der Schöpfung vorbestimmt war* kritisiert er distinguiert aber deutlich König Davids Techtelmechtel mit Bathscheva und entfaltet daraus eine ganz und gar vergeistigte Ehedoktrin, indem er demonstriert, wie Ehen im Himmel geschlossen werden. Dass ausgerechnet die Episode von David und Bathscheva den mittelalterlichen Mystiker zu seinem belehrenden Ehe-ABC inspiriert hat, mag nicht wenig überraschen, doch ist dies durchaus repräsentativ für die kreative Fortschreibung biblischer Episoden, wobei die jüdischen Weisen solche Episoden über die Epochen hinweg ihren Vorstellungen religiöser Didaktik und Doktrin angepasst haben. Der Spanier Gikatilla schreibt Hebräisch und schmilzt mittels einer Montage-Technik Zitate aus Bibel, Mischna, Midrasch, Talmud und zeitgleicher Kabbala zu einem neuen Sprachguss zusammen. Doch gleichzeitig sympathisiert er mit Platos Mythos vom Kugelmenschen und liebäugelt mit der christlichen Mystik, die damals im südfranzösischen und iberischen Raum ketzerisch brodelte.

Weit bekannter ist der vierte Text, die Eingangshymne zum Schabbat, das *Lecha Dodi*, welches nach den Anfangsworten seines Refrains benannt ist: „Auf, mein Geliebter, der Braut entgegen, // Schabbat wollen wir willkommen heißen.“ Mitte des 16. Jahrhunderts vom sefardischen Schlomo ha-Levi Alkabez (um 1505–1584) verfasst, wurde das Gebet in kürzester Zeit zu einem Synagogenschlager, fand als seltener Nachzügler Einlass in das längst abgeschlossene jüdische Gebetbuch und ist inzwischen mehr als 2000 mal vertont worden (zweitausend!). Was jedoch als froher Auftakt zum wöchentlichen Festtag anklingt, ist aus einer Kata-

strophe geboren, konkret: aus der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal in den Jahren 1492 und 1497. Im Bild einer bevorstehenden Hochzeit führen die sechsunddreißig hebräischen Verse denn auch von vergangener Exilierung zu messianischer Hoffnung. Infolgedessen kann man in ihnen sowohl das muntere Trällern eines verliebten Schäfers als auch die Melancholie eines synagogalen Kantors hören. Das *Lecha Dodi* als Hochzeitscarmen, mystisch sublimiert in der Liturgie des Schabbat. Die Frage indes, wer denn hier die Braut und wer der geheimnisumwitterte Bräutigam sei, arrangiert Schlomo ha-Levi als virtuoses Versteckspiel.

Dreihundert Jahre später greift Heinrich Heine (1797–1856) das *Lecha Dodi* auf und fügt diesem seine *Prinzessin Sabbath* hinzu – dies der fünfte Text. *Lecho Daudi*, so lautet Heines aschkenasische Diktion der berühmten Hymne, um nun seinerseits den wöchentlichen Feiertag märchenhaft zu inszenieren. Folglich flankiert er Schlomo ha-Levis 36 hebräische Verse mit 152 deutschen Versen, denn inzwischen hat die Französische Revolution den Juden die Tür zur europäischen Gesellschaft und damit einer möglichen Assimilation geöffnet. Infolgedessen wirkt Heines schabbatliches Liebespaar nicht wenig hausbacken deutsch: sie sittsam bezopft, er in geknopfter Weste. Und dennoch: Heine, der bekanntlich flammendste Liebesworte heraufzubeschwören wußte, hält sich in seiner *Prinzessin Sabbath* auffällig züchtig zurück und folgt so nicht zuletzt der Tradition jüdischer Symbolik, die in Schabbat (das Nomen ist im Hebräischen feminin) die Liebste Gottes und die Geliebte Israels sieht – eine sublimierte Gestalt höchster religiöser Werte. Todkrank in seiner Pariser ‚Matratzengruft‘ hat Heine denn auch seine ganz eigene Religiosität in die *Prinzessin Sabbath* hineingedacht. Schabbat als geadelte Allegorie im Mittelpunkt des synagogalen Zeremoniells.

Nur zwei Jahre später, im Jahr 1853, erscheint der sechste Text: *Die Liebe zu Zion* des litauischen Lehrers und Schriftstellers Abraham Mapu (1808–1867). Doch liegen Welten zwischen Heines und Mapus Liebesentwürfen. Tragend bleibt zwar die Symbolebene, verschiebt sich aber von einer religiösen auf eine politische Ebene. Zwei Generationen vor Theodor Herzl (1860–1904) und lange bevor Nathan Birnbaum den Begriff ‚Zionismus‘ (im Jahr 1890) überhaupt geprägt hat, ersinnt Abraham Mapu eine protozionistische Phantasie über ein freies Leben im Lande Israel: ein historischer Roman in neobiblischem Hebräisch verfasst, der zur Zeit der jüdischen Könige spielt. Doch gären in dem antiken Plot die jüdische Aufklärung, das sozialistische Gedankengut und die Nationalis-

men des 19. Jahrhunderts. Mapu, der kaum je über die Grenzen des Baltikums hinauskam und die Levante bloß vom Hörensagen kannte, entwirft in seinem Wunschbild von Jerusalem ein denkbar realitätsfernes Melodrama. Doch je unwirklicher, desto wirksamer, denn etliche junge Juden verließen mit Mapus verklärten Zionsbildern vor Augen ihre osteuropäischen Geburtsländer, um im Heiligen Land eine alt-neue Heimat wieder zu beleben.

So wie Abraham Mapus *Liebe zu Zion* gemeinhin als erster hebräisch geschriebener Roman der Moderne gehandelt wird, kann man Schalom Alejchems *Stempenju* als ersten jüdischen Frauenroman rubrizieren – dies der siebte Text. Alles andere aber als ein Dreigroschenroman, denn sein Autor, mit eigentlichem Namen Schalom Rabinovitz (1859–1916), war ein scharfsinniger Sozialkritiker und einer der leuchtendsten Sterne am jiddischen Literaturhimmel. Die *Haskala*, die jüdische Aufklärung, konfrontierte jüdische Denker erstmals mit fremden Gesellschaftsbildern und dem Gedankengut säkularer Literaturen: Gustave Flauberts *Madame Bovary* (1857) oder Lew Tolstojs *Anna Karenina* (1876) erschütterten nicht nur das französische Bürgertum und den russischen Adel, sondern offenbar auch den in der Ukraine geborenen Scholem Alejchem. Wieder eine schöne Rahel alias Rachel! ‚Rochel, die Schejne‘, heißt diesmal – jiddisch ausgesprochen – die Protagonistin: ein eben verheiratetes junges Mädchen, verrenkt in der stereotypen Rolle einer jüdischen Ehefrau und kurz gehalten wie ein Tanzbär in aussichtslosem Radius. Und Rochel verliebt sich in den Musikanten Stempenju. Doch keine Sorge! Im Schtetl geht alles weit gesitteter zu als in den fernen Großstädten. Allerdings erspart einzig Schalom Alejchems Empathie für Rochel Schlimmeres, ebenso wie sein erzählerischer Charme, indem er jeder Tragödie den feinsten möglichen Humor abzutrotzen versteht.

Agunot lautet der Titel des achten Textes, eine frühe Erzählung von Samuel Joseph Czaczkes (1888–1970). Eine Aguna ist eine verlassene jüdische Ehefrau, und gestützt auf diese Bedeutung wählte ihr Autor sein Pseudonym, denn bekannt ist er der Literaturwelt als der Literaturnobelpreisträger (des Jahres 1966) Samuel Joseph Agnon. *Agunot* spielt in Jerusalem zu einer nicht näher bestimmten Zeit. Der ebenso reiche wie wohl-tätige Achi'ezer verheiratet sein einziges Kind Dina, ein Juwel von einer jüdischen Tochter, mit dem vielversprechenden Gelehrten Ezechiel und baut in der Heiligen Stadt eine Talmudschule, die ihresgleichen sucht. Alle Akteure sind guten Willens, und doch endet alles im Desaster. Agnons betont synagogaler Duktus und sein spezifisches *'Ivrith agnonit*, sein

ganz eigenes Hebräisch, das aus allen nur möglichen Schätzen des religiösen Erbes schöpft, täuschen nicht darüber hinweg, dass offenkundig die göttliche Vorsehung zuweilen auf verhängnisvolle Weise irrt. Hier ist ein Skeptiker am Werk. Denn Agnon legt den Finger auf die rissige Naht, welche die jüdische Tradition nur noch notdürftig mit der modernen Lebenswelt zusammenhält. Entstanden ist die Erzählung *Agunot* 1908, in der Zeit, als Agnon Österreich-Ungarn verließ und ins ottomanische Palästina einwanderte, welches er jedoch noch im selben Jahr ebenso verließ, um sich in Deutschland niederzulassen. Welche Beschaffenheit von Verlassensein versinnbildlichen also seine ‚verlassenen Frauen‘? Und ist die Wahl des Pseudonyms auf die Gottesbeziehung des Autors gemünzt? Wer verlässt da wen?

Der Dibbuk, oder: Zwischen zwei Welten ist der neunte Text, ein Theaterstück, das 1920 auf Jiddisch uraufgeführt wurde und in den folgenden Jahren als Drama, Oper und Ballett die Bühnen von New York bis Paris und von Mailand bis nach Moskau eroberte. Sein Verfasser, Solomon Zainwil Rapaport (1863–1920), ein Schriftsteller, Sozialist und jüdischer Ethnograph der ersten Stunde, genießt unter seinem Pseudonym An-Ski in der jiddischen und russisch-jüdischen Literatur höchstes Ansehen. Zum dritten Mal infolge begegnet hier ein Pseudonym als Zeichen dafür, wie Juden aus ihrer Tradition heraustreten, um nach neuen Identitätselementen zu suchen. Ein Dibbuk, ein unerlöster Totengeist, scheint sich zunächst wenig für einen Liebesplot anzubieten, doch An-Ski formt aus dem folkloristischen Motiv eine ukrainisch-jüdische Romeo-und-Julia-Variation: Lea und Chanan lieben sich, sind vom Schicksal füreinander bestimmt, zerbrechen aber an der Gesellschaft. Im literarischen Gefolge des biblischen Laban und des rabbinischen Ben Kalba Savua ist es wiederum der Brautvater, der die Liebenden berechnend auseinanderreißt. Massiv übt An-Ski mit seinem Melodrama Kritik an den dunklen Zwängen der Shtetl-Mentalität, dem Fluch abergläubischer Frömmigkeit, welche sich bis in tödliche Exorzismen verirrt.

An-Ski war zwar durchaus ein Anarchist, aber kein Atheist, verströmt doch sein *Dibbuk* eine ebenso erotische wie mystische Spiritualität. Der zehnte Text hingegen, Lea Goldbergs *Briefe von einer imaginären Reise*, setzt in mehrfacher Hinsicht Zäsuren: die Schoa, der Bruch mit Gott, doch ebenso der Wiederaufbau des Staates Israel und der Einzug von Frauen als Dichterinnen in die jüdische Literatur. Lea Goldberg (1911–1970) ist ein Ausnahmetalent der hebräischen Literatur, ein singuläres Phänomen wie eine levantinische Agave auf einem preußischen Acker.

Aus Königsberg stammend schreibt sie als Doktorandin im Deutschland der Dreißigerjahre ihren Erstlingsroman, die genannten *Briefe* bereits auf Hebräisch. Noch vor dem Zweiten Weltkrieg emigriert sie nach Palästina, übersetzt dort Dante, Shakespeare, Molière, Tolstoi, Brecht und der literarischen Größen mehr ins Hebräische und wird Professorin für Komparatistik an der Hebräischen Universität in Jerusalem. In Israel heute wie damals verehrt ist sie indes aufgrund ihrer bezaubernden Kinderbücher und eingängigen Gedichte, welche nach wie vor die israelische Chansonszene inspirieren. Ihr Erstlingswerk, der kleine Briefroman, erzählt von einer Liebe im Angesicht von Nationalsozialismus und drohender Schoa, von einem Abschied von Deutschland, von Europa und von einem ebenso abweisenden wie schweigenden Geliebten. ‚Immanulino‘ nennt ihn die Ich-Erzählerin Ruth manchmal in lockerer Italianità, manchmal aber nennt sie ihn ‚El‘ – was auf Hebräisch nichts weniger als ‚Gott‘ bedeutet.

Die beiden letzten Texte sind von zwei zeitgenössischen Israelis geschrieben, beide international bekannt, beide ebenso profilierte Autoren wie politische Aktivisten: Amos Oz und David Grossman. Könnte die Verfasserin im flotten Alleingang einen von ihnen mit dem Literaturnobelpreis krönen, ihr täte die Wahl weh.

Mein Michael, der elfte Text, hat den 1939 in Jerusalem geborenen Amos Oz in Israel über Nacht berühmt gemacht. Der im Schatten des aufziehenden Sechs-Tage-Krieges entstandene Roman liest sich wie die Chronik eines Beziehungsverfalls. In einem dreihundert Seiten umfassenden Monolog erzählt dabei die junge Protagonistin, Hannah Gonen-Grynbaum, über ihren Mann Michael und ihre allzu enge Ehe. Neurotisch, emotional unberechenbar und unterschwellig gewaltbereit erscheint einem diese Hannah, in deren ‚Ich‘ der Leser nolens volens gefangen wird, ein fast schon folterndes ‚Ich‘, in welchem die Leserin zunehmend klaustrophobische Gefühle entwickelt. Mit Hannah, so ahnt man dunkel, versetzte sich Amos Oz in seine Mutter Fania Klausner, die sich als junge Frau das Leben nahm. Ebenso aber verbreitet die schizophrene anmutende Hannah die aggressive Atmosphäre des geteilten Jerusalem. Ein persönliches Drama potenziert durch die Phobien in dem noch nicht lange gegründeten und dementsprechend fragilen Staat Israel.

Um ein abgerissenes Leben dreht sich auch der zwölfte und letzte Text: *Eine Frau flieht vor einer Nachricht* des 1954 ebenfalls in Jerusalem geborenen David Grossman. Eine unheilvolle Aura umweht den monumentalen Roman, welchen Grossman 2003 begonnen hatte, und der die Ge-