

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 (Hoheslied 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 ruhst, 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 festgefühten 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 illustrierender 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 Geuß 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 des 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 schmerzhaftente Entschagung, 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 eingblendeten 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 Elterngelobnis 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.