

Horsch · Tremel · Hrsg.
Grenzgänger der Religionskulturen

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Grenzgänger der Religionskulturen

Kulturwissenschaftliche Beiträge
zu Gegenwart und Geschichte
der Märtyrer

Herausgegeben von
Silvia Horsch und Martin Tremel

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:
Heiliger Demetrius von Saloniki, Pusckin Museum, Moskau, 12. Jh.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5076-0

Yael S. Feldman

Märtyrer oder Krieger? Die Wiedererfindung ‚Isaaks‘ als Kriegsheld im jüdischen Palästina

In einer Passage des Romans *Shalimar der Narr* von Salman Rushdie werden wir Zeuge der inneren Gedanken der Protagonistin, während sie sich mit ihrem Vater unterhält und dabei ein Gedicht von Baudelaire zitiert. Der Vater, ein Holocaust-Überlebender aus Elsass-Lothringen, ist jetzt amerikanischer Anti-Terrorismus Experte. Da er seine Tochter mehr oder weniger als alleinerziehender Vater großgezogen hat, richten sich ihre Gedanken natürlich auf ihn, und sind als solche relevant für unser Thema:

Sie vergalt ihm Baudelaire mit Baudelaire: [...] Der Himmel, ernst und schön, wie ein großes, ein großes Etwas, irgendeine Art Altar. Die Sonne versinkt in ihrem gerinnenden Blut. Die Erinnerung an dich leuchtet in mir, verdammt, wie ein *ostensoir*. Ach ja, richtig, wie eine Monstranz. Noch eine religiöse Metapher. Neue Bilder müssen her. Bilder für eine gottlose Welt. Bis die Sprache der Unreligion mit diesem heiligen Zeugs nicht gleichgezogen hat, bis es nicht genügend Lyrik und eine ausreichende Ikonographie der Gottlosigkeit gibt, werden diese heiligen Echos nie verstummen und ihre zweifelhafte Macht behalten, selbst über sie.¹

In dieser Passage ist es Rushdie gelungen, eine These elegant und prägnant zu artikulieren, für deren Argumentation ich mehrere hundert Seiten benötigte. Diese These, die ich in meiner Studie *Glory and Agony: Isaac's Sacrifice and National Narrative* ausgearbeitet habe, besagt, dass das Säkulare nicht nur unfähig ist, eine neue, nicht-heilige Sprache zu erfinden, sondern dass es ihm nicht einmal gelungen ist, sich von der Meistertrope des Heiligen zu trennen – der Trope des Opfers (*sacrificium*), des ‚Heilig-machens‘. Tatsächlich hat im Gewand des ehrwürdigen Todes – als Martyrium und nationales Opfer zugleich – keine andere religiöse Idee die Entstehung der Moderne, des Nationalismus und Säkularismus so standhaft überlebt. Man kann darüber hinaus sagen, dass es vielleicht das Nachleben dieser Idee innerhalb der Moderne ist, was Politik ‚theologisch‘ aufgeladen hat. Es ist aber auch das, was sie mit Gewalt aufgeladen hat.

Es sollte also nicht überraschen, dass das Opfer der wichtigste metaphorische Träger in der Gewaltdebatte war, die – aus naheliegenden Gründen – in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts tobte. Um nur ein Beispiel anzuführen: In dem Essayband *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation* wurde der Dialog

1 Salman Rushdie: *Shalimar der Narr*, übers. v. Bernhard Robben, S. 33.

zwischen den beiden Hauptgesprächspartnern René Girard, Autor von *Das Heilige und die Gewalt*, und Walter Burkert, Autor von *Homo Necans* (Der Mensch, der tötet), deutlich durch den Filter des rituellen Opfers hindurch geführt, insbesondere des *Menschenopfers*.²

Trotz allem, während *vormoderne* Manifestationen von Opfer- und Märtyrer-Diskursen umfangreich untersucht worden sind, hat man ihrem Nachleben in den säkularen Nationalismen im Allgemeinen nur wenig Beachtung geschenkt. Israel ist – leider – der ideale Musterfall für eine solche Untersuchung. Die Frage der Gewalt, ob im Namen des Allmächtigen oder späterer säkularer ‚Götter‘, ist bereits abgedroschen in einem Land, in dem die Traumata von Krieg und Terrorismus nie fern sind und in dem die Erinnerung an den Holocaust noch immer eine große Rolle spielt und sowohl die Politik als auch die Psychologie beeinflusst. Diese traumatische Verfassung, euphemistisch *hamatzav* genannt (wörtlich ‚die Lage‘, vergleichbar dem Ausnahmezustand bei Giorgio Agamben), wurde meistens – eher ironisch – in der archetypischen Erzählung vom gescheiterten Kindsmord (oder der „*Beinah*-Opferung“) in Genesis 22 symbolisiert. Die erste Frage, die sich stellt, ist deshalb, wie und weshalb eine Geschichte, die über Jahrtausende als Fortschritt hin zum göttlichen Verbot des Menschenopfers interpretiert wurde, angemessenerweise im Hebräischen *akedah* (wörtlich ‚Fesselung‘) genannt, zu einer Trope für menschliche Gewalt und tatsächlichen Totschlag wurde? Wie konnte außerdem dieselbe Geschichte zu zwei sich widersprechenden Lesarten führen, die Israel eine Zeit lang regelrecht auseinanderrißen: auf der einen Seite die alte Schule, für die Akedah eine *bereitwillige* Selbstopferung ist, in der Vater und Sohn harmonisch ‚miteinander gingen‘ und auf der anderen Seite die neue Schule, deren Anhänger die Erzählung als Gewalthandlung gegen ein unschuldiges Opfer lesen, dessen Erfahrung nicht diejenige von Kierkegaards Furcht und Zittern, sondern vielmehr von Trauma und Qual ist?

Ein einfacher Ausweg aus diesem Dilemma wäre es, die sogenannte neue Schule – also diejenige, die Genesis 22 als konfliktbelastet, wenn nicht sogar als eindeutigen Kindsmord interpretiert – mit dem Aufkommen des Säkularismus gleichzusetzen. Wie Shalom Spiegel uns jedoch gelehrt hat, ist diese Interpretation *nicht* ganz neu. Variationen davon sind in der jüdischen Tradition seit ihren Anfängen versteckt, in Hinweisen auf die Asche oder das Blut Isaaks auf dem Altar. Diese Interpretationsrichtung erreichte ihren Höhepunkt in den Geschichtsschreibern und der Liturgie nach den Kreuzzügen. Spiegels unschuldig betitelter hebräischer Klassiker *Me'aggadot ha'akedah* (Über die Legenden der Akedah; 1950) erforscht ein weites Areal der jüdischen nachbiblischen Tradition und fügt letztendlich Teile eines im Untergrund verlaufenden Imaginationsstroms zusammen, der Isaak als *von seinem Vater geschlachtet*, nicht nur gefesselt, betrachtete.³

2 Robert G. Hamerton-Kelly (Hg.): *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987.

3 Vgl. den Untertitel seines hebräischen Aufsatzes: „*Piut al schechitat Jitzchak utechijato leRabbi Efrajim miBona*“ (Eine Liturgie von Rabbi Ephraim aus Bonn über die Schlachtung Isaaks und

Es blieb jedoch Caravaggio, einem Maler der späten Renaissance, überlassen, der gewaltsamen Tiefenstruktur der biblischen Szene offen Ausdruck zu verleihen: In seinem berühmt-berüchtigten Gemälde zeigt Isaak, so sein Biograph, „nur die Physiologie von Angst und Schmerz.“⁴

Ähnliche Ängste und Schmerzen sind im heutigen Israel im Überschuss vorhanden, wo die zwei Interpretationen der Fesselung Isaaks, der Akedah, wie nie zuvor in einer Spannung zueinander stehen und mit aller Macht von – zumeist säkularen – Schriftstellern, Künstlern, Intellektuellen und Politikern wiederbelebt werden. In dieser Kontroverse bezeichnet Akedah weitgehend unterschiedliche, sich manchmal widersprechende *psycho-politische* Haltungen, die *von stoischem Heroismus und ideologischem Märtyrertum bis hin zur passiven Opferrolle reichen, oder seinem Gegenstück: fanatischem – häufig aggressivem – Widerstand.*

Seit dem 11. September ist außerdem neuer globaler Druck zu diesem spezifisch israelischen Dilemma hinzugekommen. Wie wir gesehen haben, verlieh Rushdie seiner Befürchtung durch das Ausdruck, was er als Baudelaires Bild des *Blutopfers* konstruierte. Andere haben unverhohlen die sogenannte „Opferung Isaaks“ dazu benutzt. So steht nun eine Figur, die bis vor kurzem noch als spezifisch hebräisches Emblem für alles von der Harmonie bis zum Konflikt der Generationen fungierte, für politische Gewalt in der amerikanischen Popkultur. Denken Sie beispielsweise an Henry Beans Undergroundfilm *The Believer* aus dem Jahr 2001, wo Genesis 22 (die Erzählung von der Akedah) als Gründungstext in der persönlichen Odyssee eines in Brooklyn geborenen jüdischen Neonazis dient,⁵ oder an das Comic-Buch *Testament. Akedah* aus dem Jahr 2006, dessen blutiges Titelbild für sich spricht.⁶

Diese Ausdrücke von religionspolitischer Angst nach dem 11. September wurden jedoch in einer Reihe von Warnungen im jüdischen Palästina bereits zur Zeit der Zweiten Alija (Zweite Immigration: 1904–1914) *antizipiert*. Die meisten werden heute kaum noch erinnert, selbst nicht unter Historikern des Judentums. Ironischerweise wurde diejenigen, an die wir uns am besten erinnern, in deutscher Sprache verfasst: Gershom Scholems berühmtes „Bekenntnis über unsere Sprache“ von 1926. Wie Wissenschaftler jüngst argumentierten, war Scholems „Bekenntnis“

seine Auferstehung). Die englische Version, die beinahe zwei Jahrzehnte später veröffentlicht wurde, vereinfachte die Botschaft; vgl. Shalom Spiegel: *The Last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac As a Sacrifice*, übers. m. Einl. v. Judah Goldin, London 1979.

4 Peter Robb: *M*, London 2000, S. 245.

5 *The Believer* wird in den USA nicht vertrieben, obwohl der Film den Großen Preis der Jury beim Sundance Festival gewann.

6 Douglas Rushkoff/Liam Sharp: *Testament. Akedah*, Vertigo 2006. Merkwürdigerweise setzen einige aktuelle Studien zu religiöser Gewalt in der Bibel René Girards Umgehen der Bibelstelle Genesis 22 fort, z. B. Regina M. Schwartz: *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago 1997; J. Harold Ellen (Hg.): *The Destructive Power of Religion. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Westport, Conn. 2007. Im Gegensatz dazu wird ein ähnliches Anliegen, die Angst vor dem islamischen Dschihad, in einer Kritik an der philosophischen Rezeption der Fesselung Isaaks von dem israelischen Wissenschaftler Ze'ev Levy behandelt, vgl. ders.: „On the Akedah in Modern Philosophy“, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 15 (2007) 1, S. 85–108.

offenbar im seelischen und intellektuellen Trauma des Ersten Weltkriegs verankert sowie in dem politisch aufgeladenen Klima, das ihn in den 1920er Jahren in Palästina empfing.⁷ Wir neigen jedoch dazu, zu vergessen, dass dieser *persönliche* Brief erst in den 1980er Jahren in Druck ging, nach sechs Jahrzehnten Latenz. Als solcher hat er viel Diskussion ermöglicht, die die ethische und politische Krise des späten 20. Jahrhunderts widerspiegelt.⁸ Aus meiner Sicht müsste ein zeitgenössischer *israelischer* Beiträger zu dieser angstbeherrschten Debatte, der gefeierte Autor Abraham B. Yehoshua, in genau diesen Zusammenhang gestellt werden.

Als Scholems Brief in hebräischer Sprache publiziert wurde (1985–1986), war Yehoshua gerade dabei, sein provokantes, auf ein alternatives historisches Narrativ zielendes Meisterwerk *Mar Mani* zu schreiben.⁹ Nach der Veröffentlichung des Romans schockierte er seine Leser, indem er seine persönliche Rache an der Akedah erklärte. Die Akedah, sagte er, ist der Grundpfeiler unseres religiösen Bundes, es ist *die* wesentliche Errungenschaft unserer Vorfahren. Man kann sich allerdings nie sicher sein, ob das Messer weiter in der Luft steht oder sich nicht doch gegen einen selbst richtet; deshalb müssen wir versuchen, die hypnotisierende Magie dieser einflussreichen Geschichte auszulöschen.¹⁰

Im Jahr 1992 brachte Yehoshua seine ‚skandalöse‘ Ansicht in einem Vortrag an der New York University zum Ausdruck. In der anschließenden Diskussion wurde das biblizistische Argument erhoben, dass es überhaupt nicht klar ist, dass die Akedah eine solch grundlegende Stellung in der jüdischen Tradition einnimmt: Immerhin wird sie in der hebräischen Bibel nie wieder erwähnt, im Gegensatz z. B. zum Auszug aus Ägypten oder zur Wanderung durch die Wüste! In der anschließenden hitzigen Debatte wurde deutlich, dass es keine Meinungsverschiedenheit gegeben hätte, hätte Yehoshua seine Verallgemeinerung auf Israel beschränkt – anstatt auf ‚das Volk Israel‘ als Ganzes – denn, wie jeder Israeli ‚weiß‘, ist Akedah *die* Metapher für nationale Opfer, und deshalb steht Isaak natürlich für Israels gefallene Krieger.

Tatsächlich aber schulden wir moderne Menschen diesen angeblich säkularisierten Gebrauch der biblischen Erzählung einer ziemlich langen, *nachbiblischen, religiösen* Tradition, nach der Isaak wissentlich und sogar freudig in seinen Tod geht, wenn auch *nicht* im Kampf. Darüber hinaus führt die Genealogie von Isaak dem Krieger schlussendlich nicht nur zu Isaak dem Märtyrer, sondern auch zu seinem christlichen Analogon Jesus Christus.

7 Vgl. dazu Stéphane Mosès: „Language and Secularization“, in: ders.: *The Angel of History*, Stanford 2009, S. 168–182; Galilli Shahar: „The Sacred and the Unfamiliar: Gershom Scholem and the Anxieties of the New Hebrew“, in: *The Germanic Review*, 83 (2008) 4, S. 299–320.

8 Vgl. Jacques Derrida: „The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano“, in: ders.: *Acts of Religion*, New York 2002, S. 191–227.

9 Abraham B. Yehoshua: *Mar Mani*, Tel Aviv 1990.

10 Ders.: „Postscript. Undoing the Akedah by Acting It Out“, in: *Bakivun hanegdi* [In the Counter Direction: Essays on *Mar Mani*], hg. v. Nitza Ben-Dov, Tel Aviv 1995, S. 394–398.

Im Folgenden werden die wichtigsten Fragen und Probleme, die die Genealogie der modernen Lesarten und *rewritings* der Fesselung Isaaks aufwirft, sowie einige interessante Funde, die ich in meiner Studie skizziert habe, vorgestellt. Zum Schluss soll eine zentrale Frage erhoben werden: Wann genau wurde Isaak, das Möchtechern-Opfer im Buch Genesis, „der Grundpfeiler unseres religiösen Bundes“ in Jehoshuas Worten, als Grundpfeiler des sog. modernen säkularen Nationalismus wiedererfunden?

1. Fragen und Probleme

Zu Beginn meiner Studie stand ein dreischichtiges *psycho-linguistisches* Dilemma:

- a) Wie sollen wir den *Geschlechts*unterschied zwischen der hebräischen Ur-Opfergeschichte und seinen vielen Analogien im klassischen griechischen Mythos und Drama deuten, wo das Opfer doch meistens eine jungfräuliche Tochter ist?
- b) Wie konnten Israelis die Szene, die traditionell als eine Trope der Gehorsamkeit (à la ‚weibliche‘ Ergebung griechischer Jungfrauen) gelesen wurde, verkehren und sie in eine Trope der Gewalt umschreiben, die ein Synonym zum Ödipus-Konflikt darstellt?
- c) Welche linguistischen und literarischen Eigenschaften ermöglichten dieser Ur-szene des Opfers, zwei Herren gleichzeitig zu dienen und sowohl für den Ruhm als auch das Leid des Traumas zu stehen, sei es kollektiv oder individuell?

Um diese Fragen zu beantworten war es notwendig, eine „historische Grammatik“ (in Anlehnung an Talal Asad) zu entwerfen, anstatt die Trope „als Zeichen eines essentiellen Phänomens“ zu behandeln.¹¹ Um dieses Ziel zu erreichen, wurde die Beinah-Opferung Isaaks neben der angeblich tatsächlichen Opferung von Jephthahs Tochter und ihren griechischen Spielarten unter besonderer Berücksichtigung des *rewritings* beider Geschichten durch Frauen untersucht. Diese Ausweitung des untersuchten Korpus führte zu einer Sammlung umfangreicher kultureller Quellen, die ein komplexes Bild ergeben. Sie bieten vielfach und manchmal sich widersprechende Antworten auf eine Reihe von Fragen:

Was sind die Funktionen der religiösen Opfertrope im emotionalen und ethischen Haushalt der israelischen, angeblich säkularen Psyche und Politik? Welche Modelle haben diese Vielfalt an Funktionen von innen und von außen inspiriert? Wann und weshalb begannen (einige) Israelis die Geschichte umzuschreiben, nicht als Szene einer Übereinkunft der Generationen, sondern als Emblem der gewaltsam auferlegten Preisgabe des eigenen Lebens? Mit anderen Worten, wie verlor Isaak sein Bild der christologischen *Selbst*-Opferung und verwandelte sich vom selbsternannten *Märtyrer* zum eingebildeten *Opfer*? Und unter welchen Umständen war er oder sie gezwungen, ein wütender Ödipus zu werden, einer, der die

¹¹ Talal Asad: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Calif. 2003, S. 189.

Dringlichkeit oder Notwendigkeit für ein Opfer rebellisch *leugnet*, einer, der seinen/ihren Vater und manchmal auch seine/ihre Mutter in der Rolle eines fanatischen Opferers, oft als Laios imaginiert? *Kurzum, wann hat Abrahams Messer aufgehört, für den israelischen Geist in der Luft zu stehen?*

2. Ergebnisse

2.1 Geschlecht

Neben anderen Transformationen des heidnischen Mythos hat die biblische Ake- dah männlich für weiblich (paradigmatisch, nicht unbedingt historisch) ‚ersetzt‘, ohne jedoch die psychologische Struktur der Erzählung zu verändern. Folglich erfüllt Isaak die stereotype Rolle einer Frau. Seine Geschichte ist in gewisser Weise das Gegenstück zur ödipalen Handlung in all ihren Versionen: Es kommt zu keinem sichtbaren Konflikt und jegliche potentielle Aggression wird unterdrückt. *Warum ist das wichtig?* Stellen wir uns nur vor, wie die frühen Zionisten mit diesem Erbe kämpfen mussten, als sie zum Beispiel verzweifelt versuchten, Otto Weininger zu widersprechen oder eine neue Männlichkeit zu konstruieren, die von der Psychoanalyse Freuds und den europäischen Nationaldiskursen vorgegeben war.¹²

2.2 Semantik

Das Hebräische unterscheidet anders als das moderne Englische (und die meisten romanischen Sprachen) – *nicht* klar zwischen *sacrifice* und *victim*. Das Wort *korban* bezeichnet beides zugleich, ohne jegliche morphologische Markierung des Unterschieds, genau wie im Russischen und Deutschen. Das Ergebnis ist eine Polysemie, die einerseits symbolische Vielfalt und eine Vielzahl an Deutungen erlaubt, und andererseits Zweideutigkeit und sogar Verwirrung stiften kann. Da ein ‚Opfer‘ (*victim*) definitionsgemäß *Objekt* einer auferlegten Handlung ist, wohingegen die heroische Selbstopferung als eine der am aktivsten eigenen Handlungen gilt, kann man sich vorstellen, welches Potential für semantische Schwankungen die Sprache für hebräische Muttersprachler besitzt; das gilt sogar noch mehr für Hebräisch Sprechende mit russischsprachigem Hintergrund, da der Begriff *zhertva*, die russische Entsprechung von *korban*, häufig negativ konnotiert ist, wenn er sich auf Menschen bezieht. Die Implikationen und Komplikationen dieser doppelten

12 Vgl. Yael S. Feldman: „And Rebecca Loved Jacob, But Freud Did Not“, in: *Freud and Forbidden Knowledge*, hg. v. Peter Rudnytsky/Ellen Handler Spitz, New York 1994, S. 7–25 und „Isaac or Oedipus? Israeli Akedah and the Jewish Tradition“, in: *Biblical Studies/Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium*, hg. v. J. Cheryl Exum/Stephen Moore, Sheffield 1998, S. 159–189. Vgl. auch mein Buch: *No Room of Their Own. Gender and Nation in Israeli Women's Fiction*, Columbia 1999 und aus jüngerer Zeit meinen Aufsatz „On the Cusp of Christianity. Virgin Sacrifice in Pseudo-Philo and Amos Oz“, in: *Jewish Quarterly Review*, 97 (2007) 3, S. 379–415.

Schwankung haben damals wie jetzt sowohl populäre als auch wissenschaftliche hebräische Diskurse beeinflusst.

Ein gutes Beispiel für eine solche Übertragung ist der Fall der hebräischen Dichterin Rachel (1890–1931), die im Jahr 1928 standhaft gegen die Identifizierung ihrer Generation als „*korbanot*“ (*sacrifices/victims*) protestierte.¹³ Da ihre Muttersprache und Kultur russisch war, glaube ich, dass sie den hebräischen Signifikanten durch seine abfällige russische Bedeutung las, was ihrer eigenen Wertschätzung des Projekts ihrer Generation als ‚heroischer Selbstopferung‘ widersprach.¹⁴ Ungefähr zwei Jahrzehnte später wurde vom sowjetischen Regime in einer Inschrift auf dem St. Petersburger Friedhof eine ähnliche binäre Unterscheidung getroffen. In Erinnerung an die zahlreichen Opfer der langen ‚Belagerung‘ (*blokada*) der Stadt (damals Leningrad) durch die Nazis kontrastiert die Inschrift bekanntlich *zbertvy* mit *geroi*, wobei letzterem Begriff deutlich der Vorzug gegeben wird: „Keine Opfer (*zbertvy*) liegen unter diesen Steinen, sondern Helden (*geroi*), nicht Mitleid, sondern Bewunderung erwecken sie bei den kommenden Generationen.“

2.3 Lesen und schreiben Frauen nationale Opferungen neu und in unterschiedlicher Art und Weise?

Ja und nein. Rachels oben beschriebene Reaktion mag einen Widerstand gegen den übertriebenen Gebrauch von Opferrhetorik illustrieren, die in den 1920er Jahren begann und besonderen Auftrieb im Israel der 1980er Jahre erfuhr. Frauen waren aber nicht alleine in diesem Widerstand, und es waren auch nicht *alle* Frauen dieser Meinung. Rachel Yana'it (1886–1979) zum Beispiel, aktives Mitglied des Organisationskomitees der Freiwilligen für die Jüdische Legion im Ersten Weltkrieg, unterstützte unzweideutig Blutopfer für die Befreiung des Vaterlands. Ebenso Sarah Aaronson (1890–1917), die berühmte „Nili Heldin“, die sich ohne Zögern nach Tagen der Folter durch die Osmanen während des Krieges erschoss und eine Notiz

13 Rachel (Bleustein): „*Korbanot?*“ (*Sacrifices?/Victims?*, Übers. hebr. Titel auch im Folgenden Y. S. F.), in: *Davar* v. 23.12.1928, gesammelt in: *The Poetry of Rachel*, Tel Aviv 1939, S. 206–208.

14 Billie Melman wegweisende genderspezifische Analyse der Identitäten in Eretz-Israel Geborener ist ein aktuelles Beispiel für dieses Problem. In ihrem englischsprachigen Aufsatz „Re-Generation. Nation and the Construction of Gender in Peace and War“, in *Borderlines. Genders and Identities in War and Peace, 1870–1930*, hg. v. ders., London 1998, S. 121–140, verwendet sie selbstverständlich die Begriffe „victim“ und „sacrifice“, um zwischen „der Metapher der Frau als *Kriegsopfer*“ (Hvh. Y. S. F., S. 133) und dem Fall Sarah Aaronson, die sich durch „Heldentum und *Opfer*“ (Hvh. Y. S. F., S. 135) auszeichnete, zu unterscheiden. In ihrem hebräischen Aufsatz hat sie jedoch – wahrscheinlich unbewusst – Schwierigkeiten, den Unterschied mit dem alleinigen Signifikanten *Korban* auszudrücken. Infolgedessen wird Sarah Aaronson in einem Artikel als „das Gegenstück des Symbols von ‚*haKorban hal'umi*“ („national victim“, S. 277) beschrieben, während sie in dem anderen „auf die Ebene des ‚*Korban*‘ (*self-sacrifice*) gehoben wurde“ (S. 358), da sie „die Identifikation zwischen Nationalismus und aktivem ‚*Korban*‘ (S. 357; Hvh. Y. S. F.) verkörperte. Vgl. dazu Billie Melman: „From the Margins to the History of the Yishuv. Gender and Eretz-Israeli Identity (1890–1920)“, in: *Zion*, 62 (1997) 3, S. 243–278; dies.: *The Legend of Sarah. Gender, Memory and Eretz Israeli Identities, 1917–1990*, in: *Zion*, 65 (2000) 3, S. 343–378.

hinterließ, die keinen Zweifel an ihrer Befürwortung von Selbstopferung für das Volk lässt.

2. 4. Zuletzt, Geschichte

Der vorherrschende Konsens über die Entstehung sowohl der „zionistischen Akedah“ als auch seiner Kritiker muss korrigiert werden. So gab es Widerstandsnester gegen das ‚nationale Opfer‘ bereits zur Zeit des Ersten Weltkriegs, während voll entfaltete ‚ödipale‘ Anfechtungen des historischen Märtyrertums qua Akedah schon im Jahr 1942 existierten (!), ganz zu schweigen von Kritiken in den 1950er Jahren, dem formativen Jahrzehnt der Staatsgründung, das als das zionistischste gilt, und zwar als *das am stärksten ideologisch vereinheitlichte*.

Was am allerwichtigsten ist, ist die Tatsache, dass der israelische Opferdiskurs *kein* „biblisches Motiv“ ist – als das ihn Israelis gewöhnlich bezeichnen. Stattdessen ist er immer ein fester Bestandteil der *nachbiblischen* Tradition gewesen. Diese Herkunft ist außerdem eine weitere Quelle für die Multivalenz und *symbolische Vielfalt* der israelischen Akedah. Die hebräischen Opferdiskurse des 20. Jahrhunderts *greifen deshalb auf alte Quellen zurück*, von den frühen Apokryphen (jüdische ebenso wie christliche) und rabbinischen Midraschim bis hin zu mittelalterlichen Texten wie dem *Sefer Josippon* (das Buch Josippon, eine anonyme hebräische Geschichte des Zweiten Tempels aus dem 10. Jahrhundert aus Süditalien)¹⁵ und den hebräischen Chroniken und der Liturgien der Kreuzzüge, die zum ersten Mal im späten 19. Jahrhundert editiert und veröffentlicht wurden.¹⁶ Zudem zeigt sich, dass die *moderne* historische Forschung über jüdisches Märtyrertum im Mittelalter das wellenartig regelmäßig wiederkehrende Interesse am Opfer während des gesamten 20. Jahrhunderts beeinflusst hat und in Israels jüngsten ideologischen Kriegen zum Höhepunkt gelangt. Und natürlich gibt es eine lange Liste moderner Denker und Autoren, von Kierkegaard bis Faulkner und darüber hinaus, die als Modelle und Quellen für Inspiration und Auseinandersetzung dienten – manche von ihnen werden als solche anerkannt, die meisten nicht.

So viel zum allgemeinen Bild. In Anbetracht dessen können wir uns nun einer Frage zuwenden, die – meines Wissens – bisher nie gestellt wurde: *Wann eigentlich begann die sog. Säkularisierung der Akedah? Wann wurde Isaak (ein)berufen, wenn man so will, um für den modernen nationalen gefallenen Krieger zu stehen?*

Man würde wohl auf die 1940er Jahre tippen, das Jahrzehnt, das sowohl mit der Schoah als auch mit dem Israelischen Unabhängigkeitskrieg zu kämpfen hatte. Anita Shapira schrieb jedoch die Ausdrücke „die *Liebe* zum Opfer“ und „die *Freude* an der Akedah“ (*simchat ha'akedah*) den zionistischen Vorvätern des frühen

¹⁵ *Sefer Josippon* (Das Buch Josippon), 2 Bde., hg. v. David Flusser, Mosad Bialik 1978.

¹⁶ Adolf Neubauer/Moritz Stern (Hg.): *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge. Quellen der Geschichte der Juden in Deutschland*, Bd. 2, Berlin 1892.

20. Jahrhunderts, der Zweiten Alija, zu.¹⁷ Die nähere Untersuchung hat aber gezeigt, dass diese Ausdrücke in den literarischen und politischen Schriften jener Generation eher selten waren. Obwohl „der Mythos des Heldentums und Opfers“ (*gevurah vekorban*) ihre Sprache beherrschte, und zwar über politische Gräben und Generationen hinweg,¹⁸ war die Figur Isaaks überhaupt nicht zentral für ihr Ethos. „Opfer“ (*korban*) – ja, „die zehn Märtyrer“ und die „Heiligung des Namens“ (*harugei malchut* und *kiddusch haschem*) – doch ‚Akedah‘ oder ‚Isaak‘ – nicht wirklich.

In Anbetracht der Ubiquität der beiden letztgenannten Ausdrücke im kulturellen und politischen Diskurs nach 1948 ist diese Entdeckung keine wirkliche Überraschung. Außerdem würde niemand, der mit hebräischer Literatur, welche die Ideen der osteuropäischen Selbstverteidigungsbewegungen der Jahrhundertwende befürwortete, vertraut ist, erwarten, dass die Tradition des *kiddusch haschem* unter den Pionieren des jüdischen Palästina besonders lebendig war. Es stellte sich jedoch heraus, dass trotz des Einspruchs einflussreicher hebräischer und jüdischer Denker – von Josef Chaim Brenner und Aaron David Gordon bis hin zu Gershom Scholem – genau dieselben Tropen, die in der Vergangenheit den Märtyrertod in *religiösen Verfolgungen* („*mot kedoshim*“) repräsentierten, nun aufgerufen wurden, um „*mot gibborim*“ zu bezeichnen, den Heldentod in der *bewaffneten Konfrontation*. Wie andere säkulare Bewegungen scheint der Zionismus deshalb eine *unbeständige Kontinuität* zwischen dem Sterben für Gott und dem Sterben für das Vaterland zu verkörpern, zwischen Religion und säkularem Nationalismus.

Paradoxerweise aber war dieser Prozess bereits in der Rhetorik der Selbstverteidigungsbewegungen selbst angelegt, derselben Gruppen, die die *Verunglimpfung des Kiddusch haschem* initiiert hatten. Ein typisches Beispiel ist das Geschichtsprotokoll des Attentatsversuchs, der im Juni 1903 von dem jungen Zionisten Pinchas Dashevsky ausgeführt wurde. Dashevsky verkörperte den Geist der Bewegung als er versuchte, Pavel Krushevan zu ermorden, den russischen ultra-nationalistischen und offen antisemitischen Journalisten und Verleger, der 1903 das Kishinev Pogrom ausgelöst hatte.¹⁹ Dieser Racheversuch ist jedoch von einer doppelten Ironie verhüllt: Erstens: Er fand genau im Juni 1903 statt, im selben Monat, in dem Otto Weininger seinen vernichtenden Angriff gegen die jüdische Männlichkeit und Tapferkeit veröffentlicht hatte (*Geschlecht und Charakter*). Zweitens: Als der anerkannte Historiker Simon Dubnow (1860–1941) Dashevsky lobte, machte er ihn zu nichts weniger als zu einem „heiligen Helden“. Wie vorherzusehen war, verglich er ihn

17 Anita Shapira: *Berl*, Bd. 1, Tel Aviv 1981, S. 37–41, 101, 124, 127–141, 183.

18 Rachel Elboym-Dror: *Hachinukh ha'ivri bepalestina* (Hebräisch-Unterricht in Palästina 1854–1914), 2 Bde., Jerusalem 1986–1990; vgl. insb. Bd. 1: „The Sacrifice of the Individual for the Collective“, S. 375–380 u. Bd. 2: „The Myth of Heroism and Sacrifice“, S. 351–359.

19 Obwohl er nur sehr leicht auf Krushevans Hals einstach, behauptete er in seinem Prozess, dass die nationale Ehre seines Volkes auf dem Spiel stand. Er saß lediglich zwei von fünf Jahren Freiheitsstrafe für „eine Handlung, die seine Zeitgenossen elektrifizierte“ ab, vgl. (Monty Noam Penkower: „The Kishinev Pogrom of 1903. A Turning Point in Jewish History“, in: *Modern Judaism*, 24 (2004) 3, S. 187–225 (auch online verfügbar unter: http://muse.jhu.edu/journals/modern_judaism/v024/24.3penkower.html, abgerufen am 22.7.2010). Er starb in einem sowjetischen Gefängnis im Jahr 1934.

wohlwollend mit den vielen „heiligen Opfern, die ihr Schicksal [ergeben] annehmen.“ Interessanterweise kontrastierte Dubnow, der auf Russisch schrieb, tatsächlich den einzelnen „leidenden *geroi*“ mit den vielen „leidenden *zhertvi*“ und benutzte dieselbe lexikalisch-semantische Dichotomie, die ich als Subtext von Rachels Kritik am Opferjargon der 1920er Jahre ausgemacht habe. Wie zu erwarten, bezeichnet die hebräische Übersetzung von Dubnow Dashevsky als *kadosch gibbor* im Gegensatz zum *kedoschim korbanot* der jüdischen Gemeinschaft im Allgemeinen. Genau wie in Dubnows Russischem (und Rachels Hebräischem!) ist die Konnotation des hebräischen Wortes *korbanot* hier negativ. Es markiert außerdem die Passivität der leidenden Masse als „sündhaft“: Sie hatten, so der Historiker, sich schuldig gemacht, „nicht gegen das Böse Einspruch erhoben zu haben.“²⁰ Noch überraschender ist Dubnows Ansicht, dass Dashevsky „sich selbst als Sühneopfer betrachtete“ (wieder *zhertva*) und bestrebt war, mit seinem eigenen Tod für „die Sünden seines Volks“ *stellvertretend* zu büßen.²¹

Ob diese Ansicht noch in den Bereich des *kiddusch haschem* fällt oder bereits unbemerkt in seine russisch-orthodoxen Variationen hinüber gerutscht ist, ist eine Frage, die zunächst noch offen gelassen werden muss;²² es besteht aber kein Zweifel, dass hier das Ethos des Alten Testaments auf einen *gänzlich säkularen* „leidenden Gottesknecht“ angewendet wurde.²³

20 Ich danke David Engel für seine Hilfe bei der Übers. des russ. Originals von Dubnows *Materialien zur Geschichte der antijüdischen Pogrome in Rußland*, Bd. 1, Petrograd 1919, S. XV. Die hebr. Übers. findet sich in *Sefer hagevurah* 3, 35.

21 Sowohl das Russische als auch das Hebräische verwenden dasselbe Wort, *zhertva* und *korban*, um das negativ konnotierte *victim* sowie das positiv konnotierte *sacrifice* zu bezeichnen, was noch einmal die verwirrende Überschneidung zwischen diesen beiden Bedeutungen im russisch-hebräischen Denken illustriert.

22 Obwohl die Vorstellungen von „stellvertretendem Opfer“ und Martyrium im vorchristlichen Judentum existierten, ist fraglich, wie relevant sie im frühen 20. Jahrhundert für einen Säkularisten wie Dubnow waren, insbesondere im Hinblick auf die zu jener Zeit zugänglichen historischen Quellen über das christliche Europa. In seinem Buch *Contesting Sacrifice. Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago 2002, schreibt Ivan Strenski z. B. unmissverständlich: „Das Thema des Sühneopfers füllte ebenso die Seiten der französischen Literatur wie das Lieblingsthema mehrerer Generationen katholischer Schriftsteller.“ Außerdem hätten sogar „die Anarchisten des Fin de Siècle [...] eine Mythologie des Sühneopfertodes des Aktivisten zusammengestellt, die sich aus katholischen Vorläufern speiste“ (ebd., S. 46; vgl. auch Kap. 2 seines *Theology and the First Theory of Sacrifice*). Ähnliche Redefiguren durchdrangen die Rhetorik jener Zeit im katholischen Polen, zu der Dubnow eine besondere Affinität hatte und vielleicht sogar in Konkurrenz stand; vgl. David Engel: „On Reconciling the Histories of Two Chosen Peoples“, in: *American Historical Review*, 114 (2009) 4, S. 914–929.

23 Es scheint, dass die Vorstellung vom „stellvertretenden Opfer“ trotz Girards Anti-Opfer-Theorie noch immer lebendig ist, sowohl in der populären als auch in der wissenschaftlichen christlichen Debatte und darüber hinaus. Eine ähnliche Rhetorik taucht später teilweise in der Schoah-Theorie ultra-orthodoxer Führer und in israelischen literarischen Erzeugnissen nach 1948 wieder auf.

Eine ähnliche „Säkularisierung“ des Heiligen – oder vielleicht Sakralisierung des Säkularen, wie Kenneth Burke vorgeschlagen hat²⁴ – tauchte in anderen Berichten jener Zeit auf, sogar in einem Bericht der *Po'alei Zion* über das Pogrom in Homel (Gomel), in dem die Opfer als „heilige Gefallene“ (*chahalim kedoschim*) beschrieben wurden.

Es wäre also nicht übertrieben zu behaupten, dass das jüdische Ethos nationaler Selbst-Opferung seinen Ausgang von einer *Szene der Viktimisierung* genommen hat, in dem Versuch, ihre Wiederholung zu verhindern, außer, dass im Hebräischen und auch im Russischen beide Zustände gewöhnlich mit demselben Wort ausgedrückt werden: *korban* oder *zhertva*.

Man muss sich an diese Problematik erinnern, um eine erfundene Redewendung besser zu verstehen, die sich, zumindest auf den ersten Blick, endgültig von der Sprache des *kiddusch haschem* im jüdischen Palästina gelöst zu haben scheint. Diese Erfindung – vollständig vergessen von nachfolgenden Generationen – war ein bescheiden knapper, aber völlig neuer hebräischer Ausdruck – „*oscher akedah*“.

Eine derart hohe Wertschätzung des Todes, selbst für eine edle Sache, ist aus dem Blickwinkel des frühen 21. Jahrhunderts, das – auch in seinen Selbstzuschreibungen – häufig die Nachträglichkeit pflegt, einigermaßen schwer zu verdauen. Für viele zeitgenössische Beobachter scheint die Zuschreibung von *oscher* – ein Substantiv, das generell in der Bedeutung ‚Glück, Glücksgefühl‘ bekannt ist – zur *Akedah*, der klassischen Märtyrer-Trope, ein beunruhigendes psychologisches Symptom zu indizieren.

Wenn man *oscher akedah* aber in einen Zusammenhang stellt, mag sich ein anderes Bild ergeben. Im Jahr 1919 würdigte Berl Katznelson (1887–1944), eine wichtige politische und intellektuelle Figur der Zweiten Alija und Mitbegründer des sozialistischen Arbeiter-Zionismus, die Entstehung der ersten vereinigten Arbeiterpartei in Palästina (*Achdut ha'avoda*) in einem Text, der den Prozess beschrieb, der zu diesem bedeutenden Ereignis geführt hatte. Rätselhafterweise verankerte er seinen Impuls, den Traum von politischer Einheit und Geschlossenheit zu verwirklichen, in den Debatten, die um die Gründung der *Jüdischen Legion des Ersten Weltkriegs* nur ein Jahr zuvor tobten:

Als die jüdische Legion „ging“, schlug das Herz und sehnte sich nach künftigen Stürmen. Wer kann dem jetzt Namen geben, selbst jetzt. In der Atmosphäre jener „Tage der Ehrfurcht“ (lasst die Erinnerung daran niemals sterben!), in der besonderen Atmosphäre der Freiwilligkeit, getränkt von Seelenverlangen, lichter Qual, Mysteriensehnsucht und *oscher akedah*, begannen die Blüten ferner Träume an den verborgenen Orten der Seele Knospen zu treiben. Tief, tief unten wurde in unseren jugendlichen Herzen ein Grab für viele gegraben. Sie waren ungewollt vom Schicksal, unserem

24 Vgl. Kenneth Burke: *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Berkeley 1970, S. 36 f.: „Religiöse Ausdrucksformen werden säkularisiert ... [während] es auch die entgegengesetzte Entwicklungsrichtung gibt, in der Symbole, die säkular anfangen nach und nach durch die Entwicklung einer religiösen Tradition ‚ausgesondert‘ werden.“

Schicksal. Wir strebten nach vielem, und nur ein kleiner Teil dessen, was wir uns wünschten, wurde uns gegeben.²⁵

In Anbetracht dieses militärischen Kontexts scheint Katznelson mit seiner Verwendung dieses rätselhaften Ausdrucks versucht zu haben, *weder* die klassische (biblische) Akedah noch die Figur des *ungefesselten* Isaak zu säkularisieren, sondern vielmehr die Figur des sich selbst fesselnden Isaaks, der *bewusst und sogar mit Freude* in seinen sicheren Tod ging, wie die *nachbiblischen* Quellen bezeugen. In der Tat sollte Katznelson ein Jahrzehnt später unmissverständlich feststellen, dass „im Allgemeinen sowohl die Freiwilligen als auch die Zurückgelassenen glaubten, dass diejenigen, die der Legion beigetreten waren, nicht zurückkehren würden.“²⁶

Seltsamerweise ist diese Wendung im Diskurs der Zeit nicht zu finden, nicht einmal in Katznelsons eigenem Werk. Es gibt aber einen interessanten Hinweis im späten Zeugnis von Zalman (Rubashov) Shazar (1889–1974), Katznelsons engem Freund und rechter Hand sowie späterem dritten Präsidenten Israels. In seiner Laudatio auf Berl im Sommer 1945 (!) erwähnte Shazar besagte Wendung in einem obskuren Satz, fast wie bei einem Versprecher: „Berl prägte auch den Ausdruck *oscher akedah* (eine hebräische Version des russischen Begriffs ‚*podvig*‘.“²⁷

Was ist also *podvig*? Die Übersetzung von „*podvig*“ im Wörterbuch lautet „Heldentat“ oder „Großtat“. Die Beispiele reichen von Herkules’ „Werken“ einerseits bis hin zu mutigen modernen Kriegstaten andererseits. Weshalb also *nicht* den Begriff im Hebräischen mit „*gevurah*“ (Heldenmut) übersetzen oder mit Tapferkeit, Mut, Kühnheit? Und was hat Akedah mit all dem zu tun?

Um die Sache noch komplexer zu machen, ist *Podvig* der russische Originaltitel von Vladimir Nabokovs (1899–1977) Roman, im Englischen unter dem Titel *Glory* bekannt und ins Hebräische übersetzt als *Tiferet* (*Die Mutprobe* auf Deutsch). In diesem romantisch-ironischen Roman sucht ein unheldenhafter Held Zuflucht von einer unerwiderten Liebe in – was sonst? – Heldentaten. Diese Heldentaten bestehen jedoch hauptsächlich aus Spionage, verschiedentlich beschrieben als „*gewagte Experimente*“, „*ruhmreiche Heldentaten*“, „*mutige Expedition*“, oder „*Ruhm, Liebe und Tausend eher mysteriöse Gefühle*“ (156). Es zeigte sich auch, dass eine Reihe sowjetischer Action- und Spionage-Filme „*podvig*“ genannt werden – was im Englischen mit „*Mission*“ übersetzt wird; mit anderen Worten: „*Geheimagent 007*“ auf Russisch!²⁸

Wo ist die Verbindung zwischen all diesen geheim-subversiven Konnotationen und dem stolzen freiwilligen Einsatz der Juden Palästinas für die Armee Seiner Majestät, von dem überall berichtet wurde? Oder der Akedah?

25 Berl Katznelson: *Achdut ha'avoda*, Jaffa 1919, S. 1–22.

26 Ders.: *The Second Aliya. Berl Katznelson's Lectures to the Socialist Youth* (1928), Tel Aviv 1990, S. 122.

27 Gesammelt in: Zalman Shazar: *Or ischim*, Bd. 2, Jerusalem 1964, S. 118.

28 Mein Dank geht an Tanya Altshuler und insb. Leona Toker, die mich auf die moderne metaphorische Bedeutung von *podvig* aufmerksam machten.

Die Verbindung ist überraschenderweise in einem wesentlichen Detail versteckt, das zeitgenössische russische Muttersprachler, die natürlich im kommunistischen Russland geboren sind, „vergessen“ zu haben scheinen, oder sich dessen vielleicht nicht bewusst sind. *Podvig* ist ein *Schlüsselkonzept in der russisch-orthodoxen Theologie*. Das *American Orthodox Christian Information Center* definiert *podvig* als „asketischen Kampf“ und stellt außerdem fest, dass Orthodoxie insgesamt ein „*podvig*“ ist, „ein Streben nach Ewigkeit“. *Podvig* ist der Weg des Märtyrers, Heiligen, wahren Christen; desjenigen, der sich freiwillig kreuzigen lässt (oder sich fesseln lässt; oder in die Schlacht zieht). *Podvig* kann, „wenn auch nicht ganz unproblematisch“, so die Website – übersetzt werden mit „*spiritueller Kampf*“.²⁹

Damit sind wir nicht allzu weit entfernt von *ta'atzumot nefesch* – jener „spirituellen Tapferkeit“, die bekanntlich durch die poetische Sprache Bialiks ins moderne hebräische Gedächtnis eingebrannt ist, des in *Russland* geborenen jüdischen Nationaldichters (1873–1934). Sein Gedicht aus dem Jahr 1898 *Und wenn du kennen willst den Quell* feierte die einzigartige Fähigkeit, die Juden an den Tag legen, „Dem Tode freudig sich zu stellen, / Dem Schlachtbeil ihren Hals zu bieten, / Den Scheiterhaufen zu besteigen, / Zu springen in den Flammenstoß, / Das Einheitswort auf ihren Lippen, / Zu sterben oder Märtyrer Tod.“³⁰

Es war wahrscheinlich kein Zufall, dass dieses Gedicht einige Jahre nach der ersten modernen Veröffentlichung der mittelalterlichen Chroniken (vgl. Anm. 16) geschrieben wurde, die die Martyrien der Juden vom Rhein während der Kreuzzüge in aller Ausführlichkeit beschrieben. Es war also dieses mittelalterliche Werk, das die Fesselung Isaaks ‚kühn umschrieb‘ (i. S. v. ‚*rewrite*‘), damit sie als *das* Modell für jüdisches Märtyrertum dienen konnte. Hier ist nun endlich der Schlüssel zur Assoziation zwischen *podvig*, Isaak und *oscher akedah* zu finden. Aber weshalb sollte Katznelson auf genau diese Märtyrer-Tradition zurückgreifen, die spätestens seit dem Kishinev-Pogrom (1903), wenn nicht früher, Gegenstand öffentlicher Kritik und Ablehnung geworden war? Weshalb sollte er Bialiks frühem Gedicht folgen, das *kiddusch haschem* lobte, anstatt seiner späteren Revision „In der Stadt des Würgens [*be'ir haharegah*]“ von 1903?³¹

Hier können wir lediglich mutmaßen. Dachte Berl an den *modernen* Gebrauch des Begriffs *podvizhnik*, der jemanden bezeichnet, dessen Handlungen oder Tätigkeit von Heldentum, Mut und Selbstaufopferung geprägt ist – in Bezug auf Wissenschaft, soziale Gerechtigkeit und natürlich in der Schlacht?³² Könnte er darüber hinaus vor dem Hintergrund seiner angeblichen ‚Übersetzung‘ von *podvig* ins He-

29 *The Veil*, hg. v. *Protection of the Holy Virgin Orthodox Monastery*, 12 (2005), S. 2.

30 Chaim Nachman Bialik: „Und wenn du kennen willst den Quell“, in: ders.: *Ausgewählte Gedichte*, übers. v. Ernst Müller, Wien u. a. 1922, S. 26–28, hier S. 26.

31 Ders.: „In der Stadt des Würgens“, ebd., S. 134–140.

32 Die russische Wurzel *dvig* heißt ‚bewegen‘; mit dem Präfix *po* ist seine wörtliche Bedeutung ‚transportieren‘/ ‚eine Strecke gehen‘, und metaphorisch, ‚die Gemeinschaft oder das Individuum der Erlösung oder einem anderen erhabenen Ziel persönlicher oder nationaler Art näher zu bringen‘, gemeint. Als solches ist es analog zur Semantik des hebräischen Worts *korban*, dessen Wurzel ebenfalls bedeutet, ‚einer Sache näher zu sein‘.

bräusche, die lange Tradition christlichen *Kriegs*-Märtyrertums aufgerufen haben? Schließlich war es Konstantin, so die historische Legende, der erste ‚christliche Kaiser‘, der durch seinen kaiserlichen Befehl das Kreuz – bislang das Symbol verfolgter christlicher Märtyrer – in ein militärisches Zeichen verwandelte, das für alle Zeiten die Tode der Märtyrer und der Krieger untrennbar miteinander verband.³³ In ein paar Jahrhunderten werden im Eifer der Kreuzzüge (wenn nicht früher) die *milites Christi* aufgerufen, um im Namen Gottes zu erobern und zu töten, anstatt zu bezeugen und für ihn getötet zu werden.³⁴

Wenn wir diese historische Entwicklung innerhalb des Christentums betrachten – ganz zu schweigen von dem analogen islamischen *dschihad* – kann man sich bereits vorstellen, wie sich der spirituelle Kampf mit der Säkularisierung durch die Verschiebung vom Heiligen zum Profanen in den sogenannten „Zivilreligionen“ in physische Verausgabung verwandelt und spirituelle Tapferkeit in körperliche Kraft.³⁵ Wie die *milites Christi* und *dschihad* scheint *podvig* ebenfalls ein vielschichtiges Konzept zu sein: passiv-aktiv, mental-physisch, spirituell-martialisch und religiös-national.

Nicht so die jüdische *Akedah*, jedenfalls nicht bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. Ungeachtet ihrer mittelalterlichen Transformation in den Chroniken und der Liturgie der Kreuzzugszeit symbolisierte sie immer noch kein *militärisches* Märtyrertum. Und obwohl die Juden sich in Wirklichkeit von der Antike (Makka-bäer) bis in die moderne Zeit³⁶ an Kriegsführung beteiligt haben, taten sie dies nicht im Zeichen der Fesselung Isaaks. Das ist der Grund, weshalb Katznelson das dringende Bedürfnis verspürt haben muss, eine Entsprechung von *podvig* im Hebräischen zu kreieren (angenommen Shazars Erinnerung stimmt tatsächlich). Eine hebräische Version von *podvig* könnte genau diesen neuen militärischen Horizont bezeichnen, der sich vor seiner Generation infolge der Balfour-Deklaration (November 1917) und in Antizipation eines „Befreiungskriegs“ (wie der Erste Weltkrieg damals genannt wurde) vom osmanischen Joch (Sommer 1918) aufatet. Die Kriegsoption mag selbst für diejenigen, die wie Katznelson diesbezüglich tiefe Bedenken hatten, das Gefühl der Kontrolle über das eigene Schicksal und die Vorstellung, es mit ‚eigenen Händen‘ zu formen, deutlich veranschaulicht haben. Möglicherweise erlaubte ihnen dieses Gefühl zu glauben, dass die freiwillige Opferung des eigenen Lebens sinnvoll sei, dass sie sich lohne, weil sie das Ende und damit die Erlösung beschleunige.

33 Vgl. James Carroll: *Constantine's Sword*, Boston u. a. 2001, S. 172–177.

34 Vgl. Shmuel Shepkaru: „To Die for God. Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives“, in: *Speculum*, 77 (2002) 2, S. 311–314.

35 *Dschihad* heißt ‚streben, sich verausgaben, kämpfen‘, sowohl innerlich (gegen die bösen Neigungen: ‚größerer *Dschihad*‘) als auch äußerlich (gegen die Ungläubigen: ‚*Dschihad* des Schwerts‘ oder ‚kleinerer *Dschihad*‘); vgl. Rudolph Peters: „Jihad. An Introduction“, in: ders.: *Classical and Modern Islam*, Princeton 1996, S. 1–8. Eine detaillierte und nuancierte Untersuchung islamischer Quellen bietet Reuven Firestone: *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, New York 1999.

36 Vgl. Derek Jonathan Penslar: „An Unlikely Internationalism. Jews at War in Modern Western Europe“, in: *Journal of Modern Jewish Studies*, 7 (2008) 3, S. 309–323.

Hier jedoch reichten die traditionellen Bilder jüdischen Martyriums nicht mehr aus. Schließlich erschlug der Großteil der jüdischen ‚Martyrer‘ (*qedoshim*) ihre Feinde nicht, noch beschleunigten sie letzten Endes die Erlösung. Hier entstand die Notwendigkeit, eine neue Tradition zu erfinden, in Hobsbawms berühmten Worten. Die neue rhetorische Figur müsste den Unterschied deutlich machen, den Dubnow und andere zu artikulieren versuchten, und eine Grenze zwischen den „heiligen Opfern“ von damals und den „heiligen Helden“ der Gegenwart oder zwischen „negativen“ und „positiven“ Märtyrern markieren.³⁷ Am allerwichtigsten ist, dass die neue idiomatische Wendung nicht nur die *Aktivität* des neuen Selbstopferers, sondern auch und vor allem das *Gefühl der Befriedigung* und der Transzendenz, das durch diesen monumentalen Wandel gewonnen war, vermitteln konnte; deshalb musste sie das persönliche Glücksgefühl (*oscher*), das durch öffentliche Wertschätzung und Anerkennung (*ischur*) verstärkt wird, ausdrücken – kurzum, die künftige Belohnung, den *Ruhm*, den diese Bestätigung versprach.³⁸

All dies fand allerdings im Jahr 1919 statt. So weit ich sagen kann, kehrte Katznelson nie mehr zu der heiteren Redewendung, die er für diesen *Gründungsmoment der Gnade* geprägt hatte, zurück. Dieser außergewöhnliche Moment ging in den blutigen Wellen der nachfolgenden Jahrzehnte unter. Im Jahr 1920 hielt Katznelson eine Lobrede auf die Opfer der arabischen Unruhen unter dem Titel „*harugei malchut*“ (die zehn Märtyrer), in der er sich in einer Bemerkung selbst klarmachte, dass „dieser alte Name in unsere Geschichte von einer betrügerischen und grausamen Hand wiedereingeführt wurde.“³⁹

Bis 1945 wurde außerdem die Bewunderung für *oscher akedah* von der schockierenden Einsicht eingeholt, dass „das Mittelalter zurückgekehrt war, kraftvoller und zerstörerischer“, wie Haberman in der Einleitung zu seiner hebräischen Ausgabe

37 Ich beziehe mich auf die Debatte um das Buch *Jizkor* von 1911 sowie auf die Überlegungen von Dubnow und Tahon. Beide lehnten das Verständnis jüdischer Geschichte als fortwährendes Martyrium ab.

38 Interessanterweise sind die beiden Bedeutungen des semantischen Felds von *‘sch-r* eng miteinander verbunden. Siehe z. B. der einzige Fall, in dem diese Substantivform verwendet wird, wenngleich konjugiert, nämlich in Leas Ausspruch (Genesis 30,13): „Wohl mir [*be-oschri*]! Denn mich werden selig preisen die Töchter [*ischruni banot*]“; oder die Lobpreisung „der tüchtigen Hausfrau“ in Sprüche 31,28: „Ihre Söhne stehen auf und preisen sie [*vay’easchruha*]“. (Luther) In Bezug auf die verschiedenen Bedeutungen des Stammes *‘sch-r* und seiner allgemein gebräuchlichen Form (v. a. in den Psalmen) *aschrei* (‚selig ist‘), vgl. Hava Tirosh-Samuelson: *Happiness in Premodern Judaism*, Cincinnati 2003, S. 62. Tirosh-Samuelson argumentiert u. a., dass *oscher* in unserem modernen Sinn ein Nachzügler ist, da es das mittelalterliche Wort *hatzlachah* (‚Wohlstand‘, ‚Erfolg‘) erst mit dem Einzug von Juden in lateinischsprachige und christliche Gegenden ersetzte. Tatsächlich stammen die ersten Beispiele von *oscher*, die von den Lexikographen Eliezer Ben-Yehuda und Shlomo Even-Shoshan angeführt werden, aus dem 16. Jahrhundert. Am wichtigsten für meine These ist jedoch die Tatsache, dass die Seligpreisungen (etwa der Bergpredigt), die im Neuen Testament auf den hebräischen *aschrei* der Psalmen basieren, zentral sind für die Liturgie der orthodoxen Kirche. Ist Katznelsons jüdisches *podvig* (*oscher akedah*) tatsächlich von der russisch-orthodoxen Betonung von Ruhm und Seligkeit inspiriert, die die *podvizhniks* im Jenseits erwartet? Oder versuchte er, die *Beatitudes*, die christlichen *aschrei*, zurückzunehmen und zu re-judaisieren? (Diesen Hinweis verdanke ich Peter Schäfer.)

39 Veröffentlicht in: *Quntres*, 34 v. 16.4.1920.

der mittelalterlichen Chroniken formulierte.⁴⁰ Schon bald kehrte auch die Akedah zurück, jedoch in einem anderen Gewand. Der polysemische Symbolismus der hebräischen Bibel wurde von seinen christlichen allegorischen Lesarten ersetzt, wodurch die ursprünglich lebensbejahende Geschichte der Fesselung mit ihrem offenen Ausgang auf ein einziges Bild der Endgültigkeit reduziert wurde – das letzte Opfer, die letzte gänzlich verbrannte Opfergabe, ein Holocaust, *der* Holocaust.

Wie hätte Katznelson auf diese Wendung reagiert? Hätte er die Aneignung der Akedah als Emblem der Viktimisierung anstelle von Ruhm oder Heldentum abgelehnt oder angenommen? Wir werden es nie sicher wissen (er starb im Jahr 1944). Was dennoch klar ist, ist die Tatsache, dass er im letzten Jahrzehnt seines Lebens eine Vielzahl von Akedah-Opferungen sah, die *oscher* nicht annehmen konnten. Die Realität nahm den Glanz von dem Versprechen, der Belohnung, vom „Ruhm“. Soweit ich feststellen konnte, tauchte *oscher akedah* nur noch einmal auf, drei Jahrzehnte nach seiner Erfindung, passenderweise in einem weiteren Augenblick der Ekstase und Hoffnung, obschon mit einem Unterschied: Die letzte Quelle ist die *Pessach Haggada* des Kibbutz Na'an von 1949, die verfasst wurde, als der Unabhängigkeitskrieg seinem Ende entgegen ging und die Einsicht stärker wurde, *dass Ruhm und Leid auf ewig miteinander verbunden sein werden*: „Und die große Stunde ist gekommen für das Volk Israel – die Stunde des Befreiungskriegs, voller Heldentum und Blut, *des Ruhmes der Akedah und die Qual des Opfers*; und über allem singt die Hoffnung auf Erlösung und Wiederbelebung für die Zerstreuten Israels.“⁴¹

Von nun an ist die Geschichte Israels in gewisser Weise der dramatische Kampf für und wider die Wiederherstellung des Ruhmes der Akedah. Es ist ein langer und schmerzhafter Kampf, in dem israelische Intellektuelle uns schließlich nötigen zu fragen, wie weit Selbstopferung von aggressivem Fanatismus entfernt ist und Märtyrertum von geheiligtem Terror. Dies ist letztlich die entsetzliche psychologische und ethische Frage hinter der literarischen Faszination, die die ‚säkularen‘ *Neuschreibungen (rewritings)* des hebräischen Opferkanons heute wie nie zuvor gebieten.⁴²

Aus dem Englischen von Claudia Richter

40 A. M. Haberman: *Sefer gzerot Aschkenaz veZorfat* (Mittelalterliche Hebräische Chroniken und Liturgien aus dem Rheinland), Jerusalem 1945, S. XI.

41 *Pessach Haggada*, Kibbutz Na'an, 1949, S. 16.

42 Adaptiert mit Erlaubnis des Verlags Stanford University Press v. Yael S. Feldmans: *Glory and Agony. Isaac's Sacrifice and National Narrative*, Stanford 2010.