

lem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus (von Gott) verlassen.“ (Mt 23,37f) Wie wahr sind diese Worte selbst heute noch.

Es ist kein Zufall, dass die drei synoptischen Evangelien mit dem Aufruf enden, die Grenzen zu überwinden und in die Welt hinauszugehen. Dieses Programm greift die Apostelgeschichte auf, die mit Jerusalem beginnt, Judäa wie auch Samaria als Regionen erwähnt, wo das Evangelium verkündet werden soll, und dann bis zu den Enden der Erde vordringt.

Das Hauptthema der Paulusbriefe ist das Evangelium Jesu Christi und seine Auswirkungen auf die Beziehung zwischen dem jüdischen Volk und den Heiden. Als Ergebnis seiner Identitätskrise als Jude aus der Diaspora kam Paulus zu der Auffassung, dass seine Heimat *in Christo* ist. Paulus zufolge reißt Christus die Wand der Feindschaft ein und schafft eine neue, inklusive Gemeinschaft, wo es „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“ gibt (Gal 3,28). Das Neue Testament endet mit der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde mit einem neuen Volk, das aus allen Nationen und Stämmen besteht. Es ist höchste Zeit, das Evangelium unter diesem neuen Blickwinkel zu lesen.

¹ Edwin Hodder, *The Seventh Earl of Shaftesbury, K.G., as Social Reformer*, New York/Toronto 1898, 14.

² Rashid I. Khalidi, *British Policy Towards Syria & Palestine, 1906-1914: a Study of the Antecedents of the Hussein-McMahon Correspondence, the Sykes-Picot Agreement, and the Balfour Declaration*, London 1980.

³ Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, hg. und eingel. von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt am Main 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Fremde Mutter „Erez Israel“

Matthias Morgenstern

In einem Pressegespräch mit der Jerusalemer *Theater Company* zu neueren Bearbeitungen des biblischen Ester-Stoffes ging es 1994 um den Wechsel der Perspektive, der sich für Juden ergibt, wenn ein solches Stück nicht in der Diaspora, sondern in Israel gespielt wird. Im Exil, so hieß es, sei Mordechai, der Held der

Handlung, verletzlich wie eine Frau: „When the feminine element is weak, Jews are in danger [...] At home in Israel, the Jew is the male protector of the female land.“¹ Diese Geschlechterzuweisung für „die Juden“ nach den Perioden ihrer Heilsgeschichte war keine spontane Konstruktion der Interviewpartnerin. Die nach dem Vorbild des Schemas von „Exil und Erlösung“ vorgestellte Abfolge von „männlichen“ und „weiblichen“ Zeiten hat vielmehr tiefe Wurzeln in der jüdischen Tradition. Schon bei Samson Raphael Hirsch (1808-1888), einem modisch-psychologischer Interpretationen gänzlich unverdächtigen orthodoxen Rabbiner des neunzehnten Jahrhunderts, hatte es geheißt, die „ganze Geschichte der Juden seit Jeruschalaims Fall“ sei „nichts als ein Triumph des ‚Weiblichen‘ über das ‚Männliche‘, des Menschen über den Bürger, des Hauses über den Staat [...]“² Die Vorstellung der als weiblich gedachten göttlichen Einwohnung (Schechina), die nach der Zerstörung des Tempels mit Israel in die Verbannung zog, setzt die Konzeption einer „femininen“ Diaspora ebenso voraus wie die Theologie der schöpfungsmäßigen Bezogenheit des Landes auf das Volk Israel bei Yehuda Halevi und Spinozas Rätselwort von der „Verweiblichung“ der Juden in ihrer Staatenlosigkeit.³ Die durch das Exil erzwungene „Geschichtslosigkeit“ und damit „Feminisierung“ des Judentums kommentierte der deutsch-jüdische Orientalist Max Grünbaum nicht zufällig mit der Enallage des blinden, in die Fremde verstoßenen Ödipus: „Meine Thaten sind mehr erlittene als vollbrachte [...]“⁴ Die Behauptung, „Juden“ und „Frauen“ seien in den westlichen Gesellschaften kulturell „analog konstruiert“ worden, kann dann in Teilen der sozialkritischen Literatur des 20. Jahrhunderts fast als Gemeingut gelten⁵, wenn auch anzumerken ist, daß diese Geschlechtszuweisung in gleicher Weise von positiven wie negativen, ja antisemitischen Konnotationen begleitet sein kann.⁶ Pendant dieser „Gender“-Vorstellung ist die Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem mütterlich-stofflichen Urgrund im Land Israel und einem väterlich-geistigen Prinzip, der Diaspora-Intellektualität. Das Motiv der mütterlichen Heimat geht natürlich zurück auf die biblische Schilderung der Schönheit des Landes, in dem Milch und Honig fließen. Im Hintergrund stehen auch religionsgeschichtliche Vorstellungen des altorientalischen Fruchtbarkeitskults mit der Kultprostitution und der Vorstellung vom himmlischen Samenspender, dem Regengott BaYal („heilige Hochzeit“⁷), deren Spuren manche Autoren im biblischen Hohenlied wiederfinden wollen. Bezeichnenderweise war es nun gerade eine rabbinische Auslegung des Hohenliedes, die die diasporatheologische Vorstellung des Landes begründete. Im Babylonischen Talmud (Ketubot 111a) wird aus dem Munde Rabbi Jehudas überliefert, wer aus Babylonien nach Palästina hinaufziehe, übertrete ein dreifach wiederholtes Verbot im Lied der Lieder: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems [...], dass ihr die Liebe nicht aufweckt noch stört, bis es ihr selbst gefällt.“⁸ Gott habe Israel beschworen, so der Talmud, in der Exilszeit nicht ins Heilige Land zurückkehren; es solle sich auch nicht gegen die es bedrückenden Weltvölker auflehnen.⁹ Der heilige Schauer vor der Begegnung mit dem Land brachte selbst glühende Liebhaber Erez Israels wie Rabbi Nachman von Bratzlaw (1772-1811), der zionistischerseits heute gern als „Pro-

tozionist“ in Anspruch genommen wird, dazu, während seiner Pilgerfahrt den Boden Palästinas nur kurz zu berühren, um danach sofort wieder in die Ukraine zurückzukehren.¹⁰

Das talmudische Tabu war an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert nun Hintergrund einer zionistischen „Umwertung aller Werte“, die die Juden durch die Rückkehr nach Palästina von der „unnatürlichen“ Diasporaexistenz befreien und im Sinne des westeuropäischen Nationalstaates „normalisieren“ wollte. Die Texte der osteuropäischen Kulturrevolutionäre wie Chaim Brenner (1881-1921) oder Shaul Tschernichowsky (1875-1943) waren geprägt von Nietzsches Religionskritik („Zerbrecht mir die alten Tafeln!“), blieben auf paradoxe Weise aber an die Bibel gebunden, wie eine aus der Feder Micha Josef Berdyczewskis (1865-1921) überlieferte leidenschaftlich-kritische Auseinandersetzung mit dem Sinaigeschehen zeigt: „Ein ganzes Volk rebellierte gegen die Natur. Ein vorzeitlicher Stamm machte sich auf die Suche nach einem Land und fand einen Text mit Geboten [...] Nur die Synagogen und Lehrhäuser blieben bestehen, denn die Söhne Sems lernten Gesetz und Recht [...]. Und als Mosche vom Berg herunterkam, war da nicht ein Prophet, um ihm entgegenzutreten, die Tafeln aus seiner Hand zu nehmen und sie [...] zu zerschmettern, um dem in der Wüste irrenden Volk zuzurufen: ‚Kehrt um zur Natur. Kehrt um zu eurer Mutter.‘“¹¹

„Rückkehr zur Natur“ hieß hier zugleich Überwindung der talmudischen Passivität und Weltverneinung, Abkehr von den „frommen Memmen Esra und Nehemia“¹² und die Entwicklung eines neuen heroischen Juden mit dem Willen, „ein Freier, ein Eigener, ein Anarchist, [...] sein eigener Herr“ zu werden, wie Martin Buber schrieb.¹³ Der zionistische „Mutterkult“¹⁴ bedeutete zugleich die Abschüttelung des Sinaigesetzes und die Idealisierung des in der Heimat geborenen „männlichen“ Sabre, des Übermenschen und Repräsentanten der Revolution. All dies war zu Beginn des 20. Jahrhunderts leicht mit lebensreformerischen und sozialistischen Vorstellungen zu verbinden. Bei Aharon David Gordon (1856-1922), der Leitfigur der zionistischen Arbeiterbewegung in Palästina, hieß es, das Land solle nicht durch Diplomatie, sondern durch „Avoda Ivrit“ (hebräische Arbeit) gewonnen werden, durch die „Erlösung“ der Arbeit. „Wer das Wiederaufleben will, wer ein vollkommenes Leben will, der muß dafür das Galuthleben dahingeben. Das ist der Preis [...] Kein Volk erwirbt seinen Boden außer durch sich selbst, durch die Hingabe seiner körperlichen und geistigen Kräfte an das Werk.“¹⁵ Zugleich

Fremde
Mutter „Erez
Israel“

Der Autor

Matthias Morgenstern studierte Evangelische Theologie und Judaistik in Tübingen, Zürich, Bern, Paris und Berlin; 1995 Promotion; seit 1999 am Institutum Judaicum der Universität Tübingen; 2000 Habilitation; 2006 außerplanmäßiger Professor. Veröffentlichungen u.a.: *Kampf um den Staat. Religion und Nationalismus in Israel* (Frankfurt am Main 1990); *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des Austrittsstreits in der deutsch-jüdischen Orthodoxie* (Tübingen 1995); *Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama* (Tübingen 2002); *Übersetzung und Kommentierung des Talmud-Traktates (Talmud Yerushalmi) Nidda – Die Menstruierende* (Tübingen 2006). Anschrift: Institutum Judaicum, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: matthias.morgenstern@uni-tuebingen.de.

konnte Gordon schreiben: „Die Mutter Erez Israel fordert von euch Leib und Leben oder sie fordert nichts.“ Und: „Meine Absicht ist nicht, eure Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was ihr für Palästina tun sollt und könnt, sondern im wesentlichen darauf, was Palästina für euch tun kann.“¹⁶ Wenn Isaac Breuer (1886-1946), ein Enkel S. R. Hirschs und Mitgründer einer orthodox-jüdischen Arbeiterpartei, 1936 von einem „Ruf, der aus unserer Heimat selber an uns kommt“, schrieb, einem Ruf „voll hinreißender Süße“ und „willenfesseln-der Verstrickung“¹⁷, war das Zweideutig-Verführerische des Rendezvous mit dem Land noch deutlich zu erkennen. Wo „noch vor wenigen Jahren Sand gewesen“, sah Breuer stattdessen „fruchtbare Felder“, Gärten von atemberaubender Schönheit.¹⁸ Wie aus einer Verzauberung erwacht, hatte Erez Israel begonnen, sich zu erheben. Überall entstand neues Leben. Breuer deutete dies als Zeichen dafür, „daß der Bann, der über diesem Lande lag, [...] gebrochen ist.“¹⁹ Er las die Botschaft der Natur und brachte sie in Zusammenhang mit einem im Talmud (Sanhedrin 98a) gedeuteten Ezechielwort: „Und Ihr, Berge Israels, gebet Eure Zweige und traget Eure Früchte meinem Volke Israel, denn sie bringen seine Heimkehr nahe.“²⁰

Es ist nicht verwunderlich, dass das Motiv des „Mutterlandes“ und ihrer entfremdeten Töchter und heimkehrenden Söhne der hebräischen Literatur des 20. Jahrhunderts immer wieder Stoff geboten hat.²¹ Im Folgenden werden ein zeitgenössischer Schriftsteller und eine Schriftstellerin vorgestellt, deren Texte sich diesem Thema selbstkritisch-distanziert und in ironischer Verfremdung, zugleich aber aus tiefer Besorgnis über den Zustand des jüdischen Gemeinwesens nähern.

Abraham B. Jehoschua: Das Land Israel therapiert die Krankheit der Diaspora

Der 1936 in Jerusalem geborene A. B. Jehoschua schildert in seinen Erzählungen männliche Helden mit destruktiven Charakteranlagen und der anhaltenden Unfähigkeit zur Herstellung stabiler Beziehungen, die sie durch Wunschfantasien im Verhältnis zu älteren oder sehr viel jüngeren Frauen oder Kindern, gar durch imaginierte inzestuöse Beziehungen auszugleichen suchen.²² In einigen programmatischen Essays hat der Autor Ausführungen gemacht, die einen Schlüssel zum Verständnis dieser Texte geben können.²³ Jehoschua geht aus von einer Analyse der seines Erachtens „unnormalen“ Exilssituation. Nicht nur die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, auch innere Gefahren wie die Assimilation und die ungeklärte Identitätsfrage sprechen demnach dafür, dass das jüdische Volk in der Zerstreuung langfristig keine Überlebenschance habe. Insbesondere das Rätsel des sich über die Jahrhunderte immer wieder erneuernden Antisemitismus bringt Jehoschua zu der Vermutung, dass die permanente Beschäftigung der Juden mit sich selbst andere Völker beunruhige und den Vorwand für den Judenhass liefere.

In einem weiteren Gedankenschritt versucht der Autor, das Identitätsproblem der Juden vor dem Hintergrund ihrer jahrhundertelangen Ruhelosigkeit als kollektive Neurose und gestörtes Verhältnis ihrer „Vater-Mutter-Beziehung“ zu beschreiben. Zweitausend Jahre lang hätten die Juden sich ihrer Heimat entfremdet, weil der „Vatergott“ ihnen die Mutter-Erde streitig gemacht habe.²⁴ In dieser Konstellation, in der jede Bindung an das „Mutterland“ ohne göttliche Vermittlung unzulässig gewesen, jede tiefere Beziehung „des Sohnes“ zum libidinös besetzten Boden als „Entweihung“ der „Mutter“ interpretiert und bestraft worden sei, könne nur die Heimkehr Heilung bringen. Im Exil „verweiblicht“ und zur Passivität gezwungen, gehe es im Zionismus darum, wieder zu einem „normalen“ Verhältnis zum Land zu finden und dieses - durch Urbarmachen, Pflügen und Bebauen - in Besitz zu nehmen.²⁵

Diese Kombination zionistischer und psychoanalytischer Einsichten nimmt Bezug auf das alte Wiener Konkurrenzverhältnis der Nachfolger Sigmund Freuds und Theodor Herzls, das in der israelischen Literatur gelegentlich zu nachdenklichen Betrachtungen Anlass gegeben hat.²⁶ 1896, im Jahr des Erscheinens von Herzls Schrift *Der Judenstaat*, hatte Freud immerhin zum erstenmal den Begriff der „Psychoanalyse“²⁷ gebraucht. Die in den Folgejahren entstehende gleichnamige wissenschaftliche Richtung, die sich anfangs fast ausschließlich aus Juden rekrutierte, gab sich hinsichtlich ihrer weltweiten Verbreitung, Publikationen und Kongresse die Form einer „Bewegung“, und wies, auch im Blick auf ihr Streben nach ideologischer Geschlossenheit und ihre Schismen, verblüffende Parallelen zum Zionismus auf. Dabei war das Verhältnis der Herzlianer und Freudianer zueinander alles andere als unproblematisch - es ist davon die Rede gewesen, die beiden Gründerväter seien sich persönlich nie begegnet. Das Bemerkenswerte bei Jehoschua ist, dass er nun beide Richtungen als Partner bei der Bewältigung des „jüdischen Problems“ sieht. Auf einer Jubiläumsveranstaltung zum einhundertsten Jubiläum des *American Jewish Committee* im Mai 2006 in New York kam es zu einem Eklat, als der Schriftsteller vor dem Publikum darauf hinweis, dass das Judentum in der Diaspora keine Überlebenschance habe und man nur im Staat Israel ein „volles jüdisches Leben“ leben könne. Zur Verwirklichung der jüdischen Identität gehöre heute nicht nur die Depotenzierung der überkommenen Religion, sondern auch der Abschied vom Exil mitsamt der massenhaften und vollständigen Einwanderung nach Israel. Jehoschua beklagte, dass beides bislang nicht geschehen sei und löste damit den Widerspruch des Herausgebers der Zeitschrift „New Republic“, Leon Wieseltier, und anderer amerikanisch-jüdischer Intellektueller aus. Die scheiternden Männer in seinen Erzählungen sind für Jehoschua ein Indiz dafür, dass die zionistische Revolution, im Land selbst wie in der Diaspora, alles andere als abgeschlossen ist.

Shulamit Lapid: Sara bewältigt den Komplex Abrahams

In ihrem am 5. April 1990 in Tel Aviv uraufgeführten Stück *Leihmutter* bezieht Shulamit Lapid (*1934) insofern eine andere Position als Jehoschua, als sie anhand der biblischen Abrahamsgeschichte auch die Ansprüche anderer „Kinder“ auf das „Mutterland“ sichtbar macht, aber diese konkurrierenden Ansprüche zugleich in Frage stellt. Im Mittelpunkt der Handlung stehen die verschiedenen der Geburt des Isaak vorausgehenden Komplikationen: die Erzählungen der „Gefährdung der Ahnfrau“ (Gen. 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11), die Hagar-Ismael-Episode (Gen. 16,1-20; 21,8-21) und die immer wieder verzögerte Erfüllung der Sohnesverheißung. All dies wird von der Autorin dem sagenhaften Nebel der Frühzeit entrissen und mit Hilfe vorgegebener Midraschquellen in ein verblüffend „realistisches“ Familienstück überführt. In diesem Sinne treten „der weltberühmte Archäologe Abram“ und seine Frau als ein in die Jahre gekommenes kinderloses Ehepaar im Palästina der britischen Mandatszeit auf. Rücksichtslos und einseitig lebt Er nur seiner Profession, während Sie sich missbraucht fühlt und unter Langeweile leidet. Nach Ausgrabungen in Ur in Chaldäa und Veröffentlichungen über die Urvölker („den Kanaaniter, den Perisiter, den Amalekiter und so weiter“²⁸) und „die Altäre in Sichem und Hebron“ hat Abram sich, die unterlassene Inbesitznahme Saras sublimierend, in „die mittlere kanaanäische Epoche“ verliebt.²⁹ Gegenwärtig arbeitet er über den Kult am Terebinthen-Hain More³⁰ und wartet auf die von einem Verwaltungsbeamten „verheißene“ Grabungsgenehmigung - ein Motiv, das auf der Linie der biblischen Erzählung liegt, weil Abram auf dieses Dokument endlos warten muss und zwischenzeitlich Zweifel über die Identität, gar Existenz, des geheimnisvollen Funktionärs aufkommen.³¹ Der dem fundamentalistischen Realismus im politischen Kontext sonst inhärente Anachronismus, der die Bibel für gegenwärtige Ansprüche herhalten lässt, wird dabei verfremdet und umgekehrt: Nicht zeitgenössische Siedler „spielen“ Abraham und Sara - die landnehmenden Erzeltern „spielen“ das frühe 20. Jahrhundert.³²

Mit der Archäologie bringt die Autorin eine Disziplin ins Spiel, die sich in Israel von jeher besonderer Aufmerksamkeit erfreut.³³ Die Suche nach in der Erde vergrabenen Spuren jüdischen Lebens konnte noch vor wenigen Jahren geradezu als zionistische Leitwissenschaft erscheinen, die den „mystischen Epochensprung von der Jetztzeit in die Zeit der Bibel“³⁴ symbolisierte. Wie keine andere Wissenschaft war die Archäologie in Israel seit den achtziger Jahren aufgrund ihres gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts aber auch dazu imstande, Zweifel am zionistischen Weltbild zu artikulieren.³⁵

In der ersten Szene erscheint der Philisterkönig Abimelech (Gen 20,2) als der etwa sechzigjährige Major Gerar im britischen Mandatsgebiet. Man schreibt das Jahr 1930, und Gerar gibt für den Archäologen und seine Frau, die Gerar aber für Abrams Schwester hält, einen Empfang. Anwesend sind auch Abrams Neffe Lot, der sich archäologisch mit Sodom und den Städten am unteren Jordan

beschäftigt, sowie Captain Pichol (vgl. Gen. 21,22; 32; 26,26). Abram hat soeben seine dritte Ausgrabungsperiode in Sichem beendet. Während er sich in einer Ansprache über die gesellschaftliche Bedeutung der Archäologie auslässt, hat der ledige Gastgeber die schöne Sara im Blick. Mit dem untergebenen Kolonialoffizier tauscht er Bemerkungen über die „Eingeborenen“ aus.

Gerar: Sind das Araber?

*Pichol: Nein ... Hebräer ... Lot hat uns Wein mitgebracht. Araber trinken keinen Wein.*³⁶

Im weiteren Verlauf des Partygeplauders wird die Parodie weitergetrieben. Nachdem Sara erfahren hat, dass der Offizier vor zehn Jahren in Ägypten stationiert war, kokettiert sie, frei nach der biblischen Vorlage, mit ihren dortigen Abenteuern. Während die klassischen jüdischen Kommentare die Neigung hatten, den Erzvater und seine Frau zu exkulpieren und seine Nachkommen vom Verdacht einer „unreinen Abstammung“ zu entlasten, bringt Lapid Sara das in ihren Affären mit dem Pharaon enthaltene Klatschpotential zur Entfaltung: „Haben Sie König Fuad kennen gelernt? [...] Er war in mich verliebt.“³⁷

Das Thema außerehelicher Liebschaften erweist sich in der Folge als hochdramatische Mischung. Der Zuschauer erfährt, dass das Unglück der Familie mit einem Seitensprung von Abrams Bruder Haran und seiner darauf folgenden Ermordung durch seine (Harans) Frau, Saras Mutter, begonnen hatte. Diese Familientragödie, die an klassisch-griechische Motive und rabbinische Quellen anspielt³⁸, war der eigentliche Grund für den Aufbruch der Großfamilie aus Ur in Chaldäa.³⁹ Aufgrund dieser Vorgeschichte sieht eine hinzugezogene Psychologin Anlass zur Befürchtung, Sara könnte - in zwanghafter Wiederholung des Verbrechens, sozusagen als „jüdische Klytämnestra“ - eines Tages ihren Ehemann umbringen, um ihrer unglücklichen Ehe zu entkommen.⁴⁰ Die Tatsache, dass Sara sich mit einem gewissen „Bernstein“ (= Elektron) zum Kartenspiel trifft, macht noch andere Assoziationen zum Orestiegeschehen möglich. Deutlich ist jedenfalls, dass die Autorin der Erzmutter, als einer Spielenden und Lachenden, im Gegensatz zur biblischen Erzählung einen aktiven Part zuweist, der die überkommenen *Gender*-Zuweisungen und damit die „archäologische“ Fixierung auf das Land überwindet. Denn mit dem in der Tradition den beiden Söhnen zugeschriebenen Motiv des „Spielens“ und „Lachens“⁴¹ - Vokabeln, die die Rabbinen mit Götzendienst und Unzucht in Verbindung bringen!⁴² - geht Sara als souveräne „Fürstin“ um. Am Ende will sie weder auf die verheißene Grabungsgenehmigung noch auf Abrams Aufmerksamkeit und Zuwendung warten, die doch Voraussetzung für die Ankunft eines Kindes wären. Stattdessen bedient sie sich der übernatürlichen Fähigkeiten Bernsteins. Lapid's Neukonstruktion der Erzelterngeschichte vermeidet jede Festlegung in der Frage, ob der ersehnte Erbe, dessen Geburt am Ende noch aussteht, sich vielleicht einem Seitensprung seiner Mutter verdankt. Dennoch wird der Stammvater auf der Bühne - eine Parodie auf das Freudsche Motiv vom Vatermord? - symbolisch ausgeschaltet. Der „impotente“

Archäologe kann das Land nicht mehr „in Besitz nehmen“ – es ist seine Frau, die „Zukunft hat“.⁴³ Mit der Andeutung einer „Identitätsgewinnung“ von Sara her – in der Diaspora war es die Fixierung auf die weibliche Abstammungslinie gewesen, die die Kontinuität des Judentums gewährleistet hatte! – wird eine Alternative zur „männlichen“ Landbeherrschung sichtbar. Indem die Autorin die biblische Sage im Licht der gegen den Strich gelesenen klassischen Texte deutet, gelingt es ihr, den Stoff aktuell und zugleich von einem Urmotiv der griechischen Dramatik her zu rekonstruieren. Dass Saras Spiel mit Bernstein, ihr „Lachen“, die Rede vom biblischen „Mutterland“ für nationalistische Aspirationen untauglich gemacht hat, ist nicht ihr geringstes Verdienst.

¹ Chava L. Weiss, *New Stage in Biblical Commentary*, in: Jerusalem Post, 24. 2. 1994.

² Samson Raphael Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Frankfurt am Main 1912, 63.

³ Vgl. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, Göttingen 1994, 348. Im *Theologisch-Politischen Traktat* schreibt Spinoza, wenn die Religion den Sinn der Juden nicht „verweibliche“, könnten sie dereinst nach Palästina zurückkehren.

⁴ *Jüdisch-deutsche Chrestomathie*, Leipzig 1882, IX (Sophokles, Oedipus auf Colonos, Vs. 266f).

⁵ Vgl. Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, 180f.

⁶ Susannah Heschel, *Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie*, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 54–103, hier 95.

⁷ Zu einer Neuinterpretation der antiken Vorstellung des *hieros gamos* vgl. André Neher, *L'Existence Juive*, Paris 1962, 168.

⁸ Vgl. Hohes Lied 2,7; 3,5; 8,4.

⁹ Vgl. Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism* (hebr.), Tel Aviv 1993, 39.

¹⁰ Vgl. Boyarin, *A Radical Jew*, aaO., 336.

¹¹ Micha J. Berdyczewski, *At the Crossroad. Works* (hebr.), Bd. II, Tel Aviv 1960, 18.

¹² So die Paraphrase bei Daniel Krochmalnik, *Neue Tafeln*, in: ders./Werner Stegmaier (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin/New York 1997, 55.

¹³ Vgl. Hanna Delf, „Nietzsche ist für uns Europäer ...“ *Zu Gustav Landauers früher Nietzsche-Lektüre*, in: Krochmalnik/Stegmaier (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, aaO., 227.

¹⁴ Efraim M. Rosenzweig, *Historische und psychoanalytische Bemerkungen über Volk und Land Israel mit besonderer Berücksichtigung des Deuteronomiums*, in: Yorick Spiegel (Hg.), *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, München 1972, 185–199, hier 189, Anm. 12; Erich Fromm, *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 196–227, bes. 223, Anm. 3 (für die Literaturhinweise danke ich Marie-Theres Wacker, Münster).

¹⁵ Aharon David Gordon, *Selbstbesinnung* (1911), zitiert in: Andreas Kilcher/Otfried Fraisse (Hg.), *Lexikon jüdischer Philosophen*, Stuttgart/Weimar 2003, 281.

¹⁶ Ebd., 282.

¹⁷ Isaac Breuer, *Erez Jisroel und die Orthodoxie*, Frankfurt am Main 5694 (1934), 4.

¹⁸ Isaac Breuer, *Erez Jisroel*, hg. von der Palästina-Centrale der Agudas Jisroel, Frankfurt am Main 5694 (1934), 2.

¹⁹ Ebd., 2.

²⁰ Breuer, *Erez Jisroel und die Orthodoxie*, aaO., 15 (vgl. Ez 36,8).

²¹ Zur Transformation des Bildes der jüdischen Mutter in der Neuzeit vgl. auch Rachel Monika Herweg, *Die Jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*, Darmstadt 1995, 167-202.

²² Vgl. z.B. Abraham B. Jehoschua, *Späte Scheidung*, Stuttgart 1986 (ein nach Amerika ausgewandertes israelisches Kind gerät in Verwicklungen, als er sich von seiner in einer israelischen Nervenheilanstalt sitzenden Frau scheiden lassen will); ders., *Angesichts der Wälder*, Stuttgart 1982 (darin die Erzählung „Drei Tage und ein Kind“: Ein Mathematikstudent entwickelt obsessive Gefühle für den Sohn seiner ehemaligen Geliebten, der ihm für drei Tage zur Betreuung übergeben wird); ders., *Rückkehr aus Indien*, München 1996 (ein junger Arzt verliebt sich nicht in die junge krankgewordene Asientouristin, die er zu betreuen hat, sondern in deren Mutter); ders., *Die befreite Braut*, München 2003 (ein Orientalistikprofessor kann sich nicht damit abfinden, dass sein Sohn sich hat scheiden lassen; er sucht die Begegnung mit der ehemaligen Schwiegertochter, um am Ende das Geheimnis der gescheiterten Ehe zu erfahren, das mit einem Inzest zu tun hat).

²³ Vgl. Abraham B. Jehoschua, *Israel: un examen moral*, Paris 2004.

²⁴ Zur rabbinischen „Theologie der Landlosigkeit“ vgl. Jacob Neusner, *Map without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary*, in: *History of Religions* 19 (November 1979), 103-127.

²⁵ Vgl. Abraham B. Yehoshua, *Between Right and Right*, New York 1981, 21-74.

²⁶ Vgl. z.B. Gershon Shaked, *No other Place. On Literature and Society* (hebr.), HaKibbutz HaMeuchad 1983, 45ff.

²⁷ Vgl. Peter Gay, *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*, Frankfurt am Main 1995, 122.

²⁸ Shulamit Lapid, *Leihmutter* (hebr.), Or-Am 1990, 11.

²⁹ Ebd., 18. Vgl. auch Aharon Kempinski, *Die Archäologie als bestimmender Faktor in der israelischen Gesellschaft und Kultur*, in: *Judaica* 45 (1989), 2-20.

³⁰ Vgl. Gen 18,1.

³¹ Vgl. Lapid, *Leihmutter*, aaO., 40.

³² Vgl. etwa Moshe Dayan, *Leben mit der Bibel. Archäologie im Heiligen Land*, Wien u.a. 1981, 24: „Der Kibbutz Deganiah und seine Leute gehörten für mich zu den ‚Erzv Vätern‘ unserer jüngsten Vergangenheit.“

³³ Vgl. etwa Yigael Yadin, *Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand*, New York 1966.

³⁴ Vgl. Kempinski, *Die Archäologie*, aaO., 2.

³⁵ Vgl. Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988, 22.

³⁶ Lapid, *Leihmutter*, aaO., 9.

³⁷ Ebd., 12. Gemeint ist Fuad I. (1868-1936), zunächst Sultan (1917-1922), später König von Ägypten.

³⁸ Ein Midrasch zu Gen 11,28 erklärt, dass Haran durch die Hand seines Vaters Therach starb, nachdem Abram die väterlichen Götzenbilder zerstört hatte.

³⁹ Lapid, *Leihmutter*, aaO., 38.

⁴⁰ Zum Motiv des Mordes im Elternhaus im griechischen Drama vgl. Hermann Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlin 1912, 81.

⁴¹ Zu Isaak („Er lacht“) vgl. Gen 18,12-13; 21,6; zu Ismael, der von Sara vertrieben wurde, nachdem er mit seinem Halbbruder „gescherzt“ hatte: Gen 21,9.

⁴² Vgl. Rashi zu Ex 32,6.

⁴³ Lapid, *Leihmutter*, aaO., 96.