

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

Artikel: Drama als Geschichtsbewältigung : Moshe Shamirs Stück über Alexander Jannai und Shimon ben Shetach Krieg der Söhne des Lichts
Autor: Morgenstern, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961017>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Drama als Geschichtsbewältigung

Moshe Shamirs Stück über Alexander Jannai und Shimon ben Shetach *Krieg der Söhne des Lichts*

von *Matthias Morgenstern**

Das durch den spanischen Theologen und Hofdichter Calderón (1600 – 1681) im 17. Jahrhundert zu literarischer Prominenz gekommene Gleichnis von der Welt als Theater ist, wie die Rede von gesellschaftlichen „Rollen“, „Masken“ und „Szenen“ zeigt, nicht nur bis auf den heutigen Tag mit zahlreichen Redewendungen im Alltag präsent, sondern darüber hinaus auch in die kultur- und geschichtswissenschaftliche Theoriebildung eingegangen.¹ Auch umgekehrt, in der Geschichte des Theaters, ist der Gedanke einer Affinität zwischen Historie, Welt, Gesellschaft und Kunst mannigfach aufgenommen worden. Im Anschluss an Tendenzen des modernen europäischen Theaters, namentlich die *teatro-sul-teatro*-Technik des italienischen Dramatikers Luigi Pirandello und deren Weiterentwicklung bei Peter Weiss, hat die theaterförmige Wahrnehmung der Welt in den letzten Jahrzehnten zunehmend auch im hebräischen Theater Spuren hinterlassen.² Den hierzulande bekanntesten israelischen Dramatikern wie Joshua Sobol und Motti Lerner, deren Bezugssystem von Innen und Aussen, von Welt und Theater, jeder religiös-metaphysischen Stütze entbehrt, geht es freilich weniger um eine Annäherung an das barocke Welttheater. Nach dem Diktum des Jeru-

* Dr. *Matthias Morgenstern*, Institutum Judaicum, Liebermeisterstrasse 14, D-72076 Tübingen.

¹ Vgl. mit Blick auf das zwanzigste Jahrhundert z. B. D. SCHWANITZ, *Das Shylock-Syndrom oder Die Dramaturgie der Barbarei*, Frankfurt am Main 1997.

² Zum literaturtheoretischen Hintergrund vgl. P. SZONDI, *Theorie des modernen Dramas (1880 – 1950)*, Frankfurt / M. 1963, S. 127; M. PFISTER, *Das Drama*, München 1994, S. 300; zum Einfluss Pirandellos auf den israelischen Dramatiker J. Sobol vgl. M. MÖRGENSTERN, Geschichtstransformationen im Heiligen Lande: Joshua Sobols *Jerusalem Syndrom* im Hessischen Staatstheater Wiesbaden, in: *Forum Modernes Theater* 1 (1992), S. 76–83.

salemer Literaturwissenschaftlers Gershon Shaked, dass „die Geschichte selbst dramatischer sei als das Drama“,³ ist bei ihnen nicht von einer Allegorisierung der Bühne zu reden, sondern von einer „dramatischen“ Interaktion zwischen den Zuschauern und der Welt ihrer Rezeption sowie den Autoren mit dem von ihnen geschaffenen Werk.

Die Möglichkeit einer solchen Interaktion steht mit der Tatsache in Verbindung, dass sich die jüngste jüdische Geschichte, in der Verfolgungs- und Leidengeschichte der Diaspora beginnend und bis zur Gründung des Staates Israel und zum Triumph der zionistischen Bewegung reichend, offensichtlich – dies zeigen israelische Texte aus allen literarischen Gattungen – mit Hilfe einer mehr oder weniger ausgeführten Theatermetaphorik verstehen lässt. Es entsteht eine Perspektive, in der aus der Abfolge von Zerstörung (*churban*) und nationaler Renaissance (*techija*) im zeitgenössischen Geschehen ein Schauspiel wird, das nach einem mit den religiösen und nationalen Traditionen des Judentums verwobenen Spielplan abläuft. Konzeptionell vorausgesetzt wird dabei, das ist für das „theatralische Geschichtsbild“ entscheidend, ein intensiver Einfluss aus einer in konstanter Weise als prägend empfundenen Vergangenheit. Dies führt dazu, dass die Raum- und Zeitstruktur des Geschehens von häufig anachronistisch erscheinenden Überblendungen und einer Sicht gekennzeichnet ist, die an heilsgeschichtliche Konzeptionen erinnert, in der die kategoriale Verschiedenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *sub specie aeternitatis* aufgehoben ist. Amos Oz hat die erstaunliche geschichtspolitische Relevanz, die aus zionistischer Sicht vor allem dem Geschehen aus der Endzeit des Zweiten Tempels zukommt, in einem autobiographischen Bericht von den Spielen seiner Kindheit beschrieben: „Todesmutig setzte ich den römischen Legionen die jüdische Brigade der britischen Armee im Zweiten Weltkrieg entgegen, da ich wusste, dass ein einziges leichtes Flugzeug das gesamte Römische Reich hätte in die Knie zwingen können, ganz zu schweigen von Artillerie oder Maschinengewehren. Die heroische Verteidigung von Masada fiel vollkommen anders aus, weil ich die Juden mit einem Mörser ausstattete.“

³ G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction 1880–1980* [hebr.]. Volume IV, Tel Aviv 1993, S. 14ff.32; vgl. z. B. auch R. BEN-ARI, *Habima*. Translated by A. H. Gross and I. Soref, New York, London 1957, S. 91 („a history so full of drama, tragedy, and so rich in theatricality“) und N. SOKOLOW, Der Jude Spinoza, in: S. HESSING (ed.), *Spinoza-Festschrift. Zum 300. Geburtstag Benedict Spinozas (1632–1932)*, Den Haag 1962, S. 190: „Das Universum ist ein gewaltiges dramatisches Experiment“.

Tatsächlich gab ich den Toten und allen früheren Menschen eine zweite Chance; vielleicht tue ich das immer, wenn ich eine Erzählung schreibe.“⁴

In ähnlicher Weise hat sich der ausserhalb Israels weniger bekannte Schriftsteller Moshe Shamir⁵ der Bearbeitung historischer Stoffe zugewandt, um hier den Ansatzpunkt für ein tieferes Verständnis der Gegenwart zu finden. Nachdem er durch seinen Roman über den Unabhängigkeitskrieg *He went in the Fields*, der bereits 1947 in einer Bühnenfassung vorlag, bekanntgeworden war, erschien 1954 unter dem Titel *Melech Basar Wa-Dam* („König aus Fleisch und Blut“) eine historische Erzählung über den Hasmonäerkönig Alexander Jannai (103–76 v. Chr.),⁶ von dem es im Lob des Kritikers hiess, er habe den historischen Roman in Israel „zur Reife“ gebracht.⁷ Im Zuge der weiteren Bearbeitung des Stoffs entstand kurz darauf

⁴ A. Oz, Jerusalem hinter dem Mond. Tschechow im Nahen Osten oder: Die Welt der Einwanderer: Eine Kindheit in den vierziger Jahren, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9. 12. 1995, Bilder und Zeiten, S. 1–2.

⁵ M. Shamir wurde 1921 in Safed geboren und wuchs in Tel Aviv auf. Er war Mitglied der linkssozialistischen Kibbuzbewegung *ha-Shomer ha-tsa'ir* und schloss sich 1944 einer jüdischen Selbstschutztruppe, der Eliteeinheit *Palmach*, an. Er gründete und gab mehrere literarische Zeitschriften heraus. Mit seinen Romanen und Theaterstücken gilt er als hervorragender Vertreter der literarischen *1948er Generation* (*Dor Tashach*). Nach dem Sechs-Tage-Krieg des Jahres 1967 begann er, sich mit der jüdischen Siedlungsbewegung in den besetzten Gebieten zu identifizieren und schloss sich der politischen Rechten an. Vor diesem Hintergrund entstand sein autobiographischer Text *Chajai 'im Jishma'el* („Mein Leben mit Israel“, 1968). Zu M. Shamir als Dramatiker und drei weiteren Stück-Interpretationen vgl. mein demnächst erscheinendes Buch *Theater und zionistischer Mythos. Eine Studie zum zeitgenössischen hebräischen Drama mit besonderer Berücksichtigung des Werkes von Joshua Sobol*, Tübingen 2002 (= Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste).

⁶ M. SHAMIR, *Melech Basar WaDam. Roman histori*, Tel Aviv 1954 (101958); englische Übersetzung: *The King of Flesh and Blood*, London 1958. Das Fehlen deutscher Übersetzungen hängt möglicherweise mit der bislang eher zögerlichen Haltung des Autors gegenüber Kontakten zwischen Israel und Deutschland zusammen, die über das diplomatisch Notwendige hinausgehen; vgl. M. SHAMIR, *The Green Place. On the Validity of Zionism* [hebr.], Tel Aviv 1991, S. 181–184. Neuerdings hat Shamir aber die Zustimmung zu einer Übersetzung seiner dramatischen Texte gegeben. Eine deutsche Fassung seines Stükkes *The Heir* („Der Erbe“), das sich vor dem Hintergrund des Eichmann-Prozesses der 60er Jahre mit der Problematik der deutschen „Wiedergutmachungen“ an Israel befasst, ist in der Spielzeit 2001/2002 zur Aufführung im Theater Heilbronn vorgesehen.

⁷ G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 64; vgl. auch G. SHAKED, *Geschichte der modernen hebräischen Literatur. Prosa von 1880–1980*, Frankfurt am Main 1996, S. 283–286 und B. KURZWEIL, Melech Basar WaDam, in: *Suche nach der israelischen Literatur* [hebr.], Ramat-Gan 1982, S. 144–145; eine ausführliche Besprechung des Romans findet sich bei M. WAXMAN, *A History of Jewish Literature. Volume V: From 1935 to 1960*, New York, London 1960, S. 44–50.

sein Zweikter „Krieg der Söhne des Lichts“,⁸ der 1956 im Tel Aviver Kameri-Theater uraufgeführt wurde.⁹ Dieses Stück, dem – zur Kennzeichnung des Zusammenhangs – eine Art Vorwort aus dem Roman als Motto vorangestellt ist,¹⁰ war zunächst als Dramatisierung des Buches vorgesehen. Zugleich handelt es sich aber um eine Art Fortsetzungsgeschichte. In ihr stellt der Autor dem „König aus Fleisch und Blut“ seinen Antagonisten Shimon ben Shetach als „Rabbi aus Fleisch und Blut“ gegenüber und macht mit beider Verhältnis das bis in die Gegenwart problematische Verhältnis von „weltlicher“ und „geistlicher“ Macht im Judentum und im Staat Israel zum Thema.¹¹

Die Aktualität des Stoffes für das zeitgenössische Israel hängt zunächst mit der umstrittenen Bewertung Alexander Jannais zusammen. Dessen geschichtliches Bild wurde von der frühen israelischen Historiographie, wohl im Hinblick auf seine erfolgreiche territoriale Expansionspolitik, eher positiv gezeichnet.¹² Diese Sicht steht aber in Spannung zur Beurteilung bei Josephus, der in den *Altertümern* und im *Jüdischen Krieg* davon berichtet, das despotische Regime des Königs habe in den Jahren 94–88 v. Chr. zu einem Konflikt mit der Mehrheit des Volkes geführt.¹³ Als Alexander in einer kriegerischen Auseinandersetzung vor dem Nabatäerkönig Obedas I (Avdat) fliehen musste, kam es zu einem sechs Jahre andauernden Bürgerkrieg, in dessen Verlauf – nach Josephus – nicht weniger als 50 000 Juden ums Leben kamen.¹⁴ Die Auseinandersetzungen gelangten an ihren Höhepunkt, als sich Jannai mit einem flammenden Appell an die Aufständischen wandte und dazu aufforderte, in Verhandlungen mit ihm einzutreten. Diese antworteten ihm darauf, „nur mit einem Toten gäbe es [...] zur Not ein Versöhnen, wenn er solche Taten auf sich geladen habe [...].“ Die unter der Führung der Pharisäer stehenden Aufständischen schlossen nun ein Bündnis mit dem syrischen König Demetrius III. Im Jahre 88 v. Chr. gelang es ihnen, das

⁸ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts* [hebr.], 1956; zitiert wird nach der Or-Am-Ausgabe 1989; vgl. G. OFRAT, *Das israelische Drama* [hebr.], Jerusalem, Herzliyya 1975, S. 58ff.

⁹ Vgl. M. KOHANSKY, *The Hebrew Theatre. Its First Fifty Years*, New York 1969, S. 292.

¹⁰ Vgl. G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 59; G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 236.

¹¹ Vgl. G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 239.

¹² Vgl. G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 58. M. STERN, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: H.-H. BEN SASSON (ed.), *Geschichte des jüdischen Volkes*. Band I, München 1978, S. 273–275, hebt die Eroberungen Jannais hervor und lässt die von Josephus bekannten negativen Episoden beiseite; vgl. auch einen entsprechenden Bericht in der Tageszeitung *Jedioth Acharonoth* vom 20. 3. 1956.

¹³ Vgl. Josephus, *De bello Judaico* I, 4,3–6; *Antiquitates* 13,13–14.

¹⁴ Vgl. Josephus, *Antiquitates* 13,13,5.

Heer Alexanders bei Sichem vernichtend zu schlagen; der König floh mit wenigen Getreuen in die Berge. Doch nach diesem Sieg kam es zu einem überraschenden Stimmungsumschwung bei den Aufständischen, von denen eine grössere Anzahl wieder zum jüdischen König überlief. Nachdem Demetrius sich zurückgezogen hatte, wurden die restlichen Rebellen daraufhin von Jannai aufgerieben und etwa 800 von ihnen ans Kreuz geschlagen.

In *Krieg der Söhne des Lichts* gilt Shamirs Interesse dieser letzten „dramatischen“ Wendung des Geschehens, wie sie durch die Rückkehr der – diese Identifizierung wird hier vorausgesetzt – „Pharisäer“ zu Alexander Jannai bewirkt worden war. Er geht dieser Episode nach, indem er die Berichterstattung des Josephus im Lichte des in mancher Hinsicht ergänzenden, in anderer Hinsicht aber „quer“ zu Josephus stehenden Befundes der Qumran-Texte liest. Hinzu kommt eine Kombination verschiedener Erkenntnisse aus dem Talmud, die die unterschiedlichen Quellen zu einem hochdramatischen und zugleich aktuellen plot zusammenführt, mit dem der Autor seine eigene Version des Geschehens anbietet.

Shamir knüpft dabei zunächst an die historische Vermutung an, dass der plötzliche Umschwung zugunsten des Königs damit zu tun gehabt habe, dass die Aufständischen, in Gedanken an die Makkabäer-Kämpfe und das Schreckensregiment des Antiochus Epiphanes IV, die drohende Besetzung Jerusalems durch die Syrer auf einmal mehr gefürchtet hätten als die Tyrannei Jannais.¹⁵ Diese Interpretation lässt sich dem in Qumran gefundenen Nahum-Kommentar entnehmen, dessen wissenschaftliche Erstveröffentlichung durch John Allegro 1956 erfolgte. Das Stück, dessen Premiere wenige Monate nach der aufsehenerregenden Mitteilung des israelischen Ministerpräsidenten Moshe Sharett vom 13. Februar 1955 stattfand,¹⁶ dass vier der bedeutendsten Qumran-Rollen vom Staat Israel erworben worden waren, nimmt bereits in sprachlicher Hinsicht auf die Qumran-Funde Bezug.¹⁷ Schon der Titel ist den ersten Worten der Kriegsrolle entnommen, und im Schlachtruf, den der Autor den Aufständischen in den Mund legt, ist nach Qumranischer Diktion vom „Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne

¹⁵ Nach 4QpNah 1,2–3 trachtete Demetrius danach, „nach Jerusalem hineinzukommen“; vgl. J. M. ALLEGRO, Further Light on the History of the Qumran Sect, in: *Journal of Biblical Literature* 75 (1956), S. 89–93.

¹⁶ Vgl. Y. YADIN, *The Message of the Scrolls*, London 1957, S. 52; Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* [hebr.], Jerusalem 1957, S. 14.

¹⁷ G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 59 hat die Sprache des Stücks dagegen „mischnisch“ genannt. Vgl. auch G. SHAKED, Shamir, Moshe, in: *Encyclopaedia Judaica*. Tome 14, Jerusalem 1971, Sp. 1290.

der Finsternis“ die Rede.¹⁸ Daneben kommen die Rebellen, das Gottesvolk der „Einung“ (*Anshe ha-Jachad*¹⁹), zu Beginn des ersten Bildes mit einem längeren Zitat aus den in der Wüste Juda gefundenen Lobliedern zu Wort.²⁰ Auffallend ist aber vor allem, dass das dramatische Handlungsgerüst mit der Rekonstruktion Allegros übereinstimmt.²¹ Wie er identifiziert Shamir Jannai mit dem „gottlosen Priester“ der Qumran-Schriften (*ha-Kohen ha-rasha*), gegen den sich das Volk unter „pharisäischer“ Führung erhoben habe; und wie bei Allegro wird der Seitenwechsel der Aufständischen mit der Furcht vor einer erneuten Besetzung Jerusalems und des Tempels durch „unreine“ Bundesgenossen motiviert.²²

Aufgrund des Zusammenhangs mit der Diskussion der Qumran-Funde war, vom Autor durchaus intendiert, für das Publikum die Aktualität des Stoffes bereits gegeben.²³ Die zustimmende Äusserung des Generalstabschefs des Unabhängigkeitskrieges Yigael Yadin, des Sohnes des Erstherausgebers der *Loblieder* und der *Kriegsrolle* E. L. Sukenik,²⁴ fiel aus diesem Grunde positiv ins Gewicht. In den Reaktionen ging es freilich nur vordergründig um die Frage der historischen Treue. Im Hintergrund stand eher die viel schwerer zu diskutierende Frage nach der aktuellen geschichtspolitischen Auseinandersetzung mit der Hasmonäer-Dynastie. Im Gegensatz zu den Zionisten, die die Zeit der Makkabäer positiv sahen und an sie anknüpfen wollten,²⁵ hatte die Sekte vom Toten Meer, wie schon das gänzliche Fehlen

18 Vgl. 1QM I,1. Zur Erstausgabe der Kriegsrolle vgl. E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1954, S. 16–34.

19 Vgl. 1 QS VIII,10f; Erstausgabe M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, New Haven 1951.

20 Vgl. E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls*, S. 35–58 und M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 136 (Anhang).

21 Allegro war – unüblicherweise – bereits vor der wissenschaftlichen Publikation des Textes im Rundfunk und in Zeitschriften an die Öffentlichkeit getreten: vgl. G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963, S. 127 Anm. 3. Der umstrittene Qumran-Forscher machte später auch selbst mit einer dramatischen Bearbeitung des Qumran-Themas von sich reden; vgl. „Anfeuerndes Orakel“, in: *Der Spiegel* vom 18. 4. 1966, S. 130.

22 *ha-Kohen ha-rasha* (bei G. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 17 und öfter); vgl. CD 6,5; 4,2 und 1QpHab 8,9–10; 9,9. Zur Diskussion um diese Identifizierung vgl. im übrigen J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin, New York 1972, S. 58.

23 G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 58; ähnlich G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 34.94, wo es heißt, Shamir versuche, die Gegenwart mit Hilfe der Vergangenheit zu verstehen und den „dritten Tempel“ durch die Analogie mit der Zeit des zweiten Tempels auszulegen.

24 G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 60.

25 Vgl. auch S. LIMONS Stück *Ha-Mered Ba-Getto* [„Der Aufstand im Ghetto“], in: *Zehn Stücke* [hebr.], Tel Aviv 1950, S. 69.

von Spuren der Makkabäer-Bücher in Qumran deutlich macht, ein gespanntes Verhältnis zur hasmonäischen Dynastie.²⁶ Während die der hebräischen Bibel zuzuordnenden Texte von Qumran im zionistischen Diskurs daher den nationalen Stolz berührten und in der öffentlichen Wahrnehmung als Element der Selbstaffirmation empfunden wurden,²⁷ konnte die offene Diskussion einiger der durch die Qumran-Funde gestellten Themen als Ferment der Selbtkritik und als Störung des zivilreligiösen Diskurses²⁸ gelten. Vor diesem Hintergrund ist nicht verwunderlich, dass die politische Rechte in Israel Shamirs Stück ablehnend gegenüberstand. Es zeichnete ihrer Ansicht nach ein zu negatives Bild des in aussenpolitischer und militärischer Hinsicht doch recht erfolgreichen Königs und war auch, so der Literaturkritiker G. Ofrat, mit der „inneren Wahrheit des historischen Details“ nicht in Übereinstimmung zu bringen.²⁹

Angesichts dieser Vorwürfe ist es ratsam, auf die dritte, die talmudische Komponente der Geschichtskollage Shamirs zu achten. Denn der Autor deutet den Umschwung während des Bürgerkrieges vor dem Hintergrund der in der rabbinischen Literatur überlieferten Erzählung vom Streit Jannais mit Shimon ben Shetach, dem Bruder seiner Frau, der Königin Salome (Shulamit) Alexandra.³⁰ Er bringt damit eine der wichtigsten Gestalten aus der Frühzeit des Pharisäismus auf die Bühne, die gemeinsam mit Juda ben Tabbaj das dritte der in den Sprüchen der Väter genannten fünf „Paare“ der Traditionsträger bildet. Im Talmud heisst es von ihm, dass er der Tora, nach einer Periode des Niederganges, ihren alten Glanz wiedergegeben habe.³¹ Diese etwas lapidare Feststellung, die die bleibende Bedeutung des Gelehrten

²⁶ Vgl. J. T. MILIK: „[...] il ne semble pas que les fondateurs de la dynastie hasmonéene aient joui d'une grande faveur dans les souvenirs des Esséniens.“ (zitiert in: G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 74).

²⁷ Y. YADIN, *The Message of the Scrolls*, S. 14 misst dem Sachverhalt symbolische Bedeutung zu, dass die ersten drei Rollen von seinem Vater am 29. 11. 1947 erworben wurden, dem Tag, an dem die UNO über die Teilung Palästina abstimmte.

²⁸ Vgl. A. ELON, *The Israelis: Founders and Sons*, New York 1971, S. 280–281; C. LIEBMAN / E. DON-YEHIA, *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, Los Angeles, London 1983. Zum Beitrag der Qumran-Funde für die aktuelle religionspolitische Debatte in Israel vgl. auch Y. LIEBES, *The Ultra-Orthodox Community and the Dead Sea Sect* [hebr.], in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought III* (1982), S. 137–152 (English summary XI–XII).

²⁹ C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama* [hebr.], Ramat-Gan 1975, S. 51.

³⁰ Vgl. bBer 48a. Nach dem Kritiker der Gewerkschaftszeitung handelt es sich in dem Stück daher um eine Kritik am aus dem Pharisäismus erwachsenen orthodoxen Judentum: vgl. E. SUSMAN, in: *Davar* vom 1. 4. 1956.

³¹ Vgl. bQid 66a.

für die folgenden Generationen kennzeichnen soll, wird von Shamir im Hinblick auf die in den Vätersprüchen enthaltene persönliche Konstellation auf überraschende Weise mit Leben erfüllt, indem er ihn und seine beiden Schüler, Shemaja und Abtaljon aus dem vierten Paar der Traditionskette, durch eine Geschichte verbindet. Der letztere Schüler, nach dem Talmud ein Konvertit,³² wird vom Autor dabei, wie der kundige Zuschauer von Anfang an ahnt, wie aber erst kurz vor dem Fallen des Vorhangs ausdrücklich wird, mit einem Araber identifiziert, dessen Geschichte nach einer Überlieferung der Charakterisierung des segensreichen Wirkens Shimons dient: Die Jünger Shimons, so wird dort berichtet, schenkten ihrem Lehrer einst einen Esel, den sie einem Araber abkaufen. Am Hals des Tieres fanden sie einen kostbaren Edelstein und freuten sich, den Rabbi damit aus materieller Not befreien zu können. Doch der Beschenkte gab den Edelstein in seiner Grossmut an den Eigentümer zurück, worauf dieser ausrief: „Geprisesen sei der Gott Shimon ben Shetachs“.³³

Grundlegend für das Handlungsgerüst ist, dass der Tora-Lehrer anfangs mit den Rebellen sympathisierte. Erst als er von deren Bündnis mit Demetrius erfuhr, so Shamir, stellte er sich gegen sie und löste so den Frontwechsel der Pharisäer aus. Somit war es nach dieser Deutung letztlich Shimon, der für das Ende des Krieges und Jannais Massaker an seinen ehemaligen Gegnern verantwortlich war. In einem erläuternden Aufsatz, der zur Premiere des Stücks erschien,³⁴ hat der Autor die historischen Referenztexte für seine Rekonstruktion benannt und im Hinblick auf sein Bild von Shimon dessen aus den Sprüchen der Väter überlieferten Wahlspruch hervorgehoben: „Forische gründlich die Zeugen aus, sei aber vorsichtig in deinen Worten, damit sie nicht aus ihnen lernen, wie sie falsch aussagen können“.³⁵ Diesem Motto der Gewissenhaftigkeit, so Shamir, stehe an anderer Stelle aber die Geschichte gegenüber, nach der ben Shetach in der soeben von Jannai eroberten hellenistischen Stadt Askalon achtzig „Hexen“ völlig unskrupulös und zudem ohne Gerichtsverfahren durch den Strang umbringen liess, weil es „die Stunde“ erforderte.³⁶ Dieses offenbar widersprüchliche Bild des Rabbis nimmt

³² bYom 71b, bSan 96b und bGit 57b.

³³ Vgl. yBM 2, 5 (8c,27–31) und DevR 3, 4 (105d); vgl. dazu G. A. WEWERS, Bavot. Pforten, in: Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Band IV/1–3, Tübingen 1982, S. 197.

³⁴ Zitiert nach einem Neuabdruck in: M. SHAMIR, *Das Für und Wider* [hebr.], Tel Aviv 1989, S. 277–289.

³⁵ Av. 1,9.

³⁶ Anschliessend nehmen dann die Pharisäer an den Sadduzäern Rache. Möglicherweise hat ben Shetach auch der Todesstrafe gegen seinen Sohn zugestimmt; vgl. bSan 46a.

Shamir nun zum Anlass, zwischen beiden Texten eine zeitliche Perspektive einzuführen und nach der Entwicklung seiner Persönlichkeit zu fragen.³⁷ Er zeigt sich dabei recht unbemüht um quellenmässige Plausibilität und versucht stattdessen, die historischen Lücken im Talmud durch eine semifiktionale Geschichte zwischen Shimon und Alexander Jannai aufzufüllen. Dadurch gelingt es ihm, dem ihn interessierenden sachlichen Problem näherzukommen, das im Drama sowohl mit dem Rätsel der Persönlichkeit ben Shetachs als auch mit dem historischen Problem des überraschenden Frontwechsels und des Sieges Jannais zu tun hat: Könnte es sein, so die am Ende stehende Frage, dass erst die Erfahrungen im Kampf mit dem König dafür verantwortlich waren, dass aus dem skrupellosen Machtpolitiker, für den – wie in der Episode der achtzig „Hexen“ – der Zweck die Mittel heiligte, am Ende der Moralist und gewissenhafte Richter wurde? Zieht diese Entwicklung Shimons, so die weitergehende Schlussfolgerung, nicht die Lehre aus der Einsicht in die abgründige Gefahr jeder gesellschaftlichen Bewegung oder Revolution, in neue Gewaltherrschaft umzuschlagen? Denn, um es mit den Worten des klagenden Gelehrten am Ende des Stükkes zu sagen: Welche revolutionären Schritte kann der Rebell gegen das Unrecht tun und dabei nicht auf den Rasen treten, den Gott geschaffen hat?³⁸ Oder zeigt die Geschichte gerade umgekehrt, dass man dem Vaterland das grösste Opfer bringen muss – selbst unter Verzicht auf die Herstellung gesellschaftlicher Gerechtigkeit?

Angesichts des durch diese moralische Frage aufgerissenen Horizontes, das an das Sartresche Problem der „mains sales“³⁹ erinnert, nehmen sich die meisten der auf aktuell-politische Themen bezogenen Deutungsversuche der Kritiker recht oberflächlich aus. Auf dürftigem Niveau bewegt sich namentlich die marxistische Interpretation, nach der es sich beim damaligen Bürgerkrieg um einen Kampf zwischen Unterdrückern und Unterdrückten gehandelt habe und Shamirs Text im Hinblick auf die in ihm enthaltene Klassenkampfsituation auszulegen sei.⁴⁰ Diese Deutung soll hier nur zur Sprache kommen, weil die bisher ausführlichste Auseinandersetzung mit

³⁷ Vgl. G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 34.

³⁸ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 133.

³⁹ Vgl. L. PORATH, in: *Massa* vom 30. 3. 1956.

⁴⁰ Hinzu kam die Annahme, das Stück spiegle die zeitgenössischen Debatten zwischen den Arbeiterparteien Mapai und Mapam in der Knesset, Shimons Eintreten für die Versöhnung aller Teile des Volkes sei nach dem Muster Martin Bubers oder Aharon David Gordons zu begreifen, der Autor wolle gar Propaganda für den Pazifismus machen (vgl. G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 59.61); zur ideologischen Entwicklung Shamirs vgl. auch G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 242.

dem Stück – aus der Feder Chaim Shohams – an sie anknüpft und mit Überlegungen zu seiner dramatischen Qualität verbindet. Shoham, der den Autor aus seinen frühen Jahren als linkssozialistischen Aktivisten kennt, sieht in seinem Gebrauch der antikisierenden hebräischen Sprache und der religiösen Terminologie vor allem ein rhetorisches Mittel zur Darstellung eines sozialrevolutinären Konflikts. In diesem Konflikt lasse Shamir den König als Vertreter der Unterdrücker und des Klassenfeindes auftreten, gegen den sich unter einem pharisäischen Anführer aus dem „Lumpenproletariat“⁴¹ heraus eine „Volksrevolution“⁴² erhoben habe. Die Ideologie benennen heisst in diesem Fall, sie kritisieren. Shoham beruft sich mit seiner Deutung, die von den damaligen politischen Ambitionen Shamirs her naheliegen mochte, auf den bereits erwähnten Aufsatz des Autors, in dem dieser das Dilemma der Aufständischen dahingehend zusammenfasst, diese hätten sich nach der vernichtenden Niederlage Jannais zwischen den Werten der „Gerechtigkeit“ und des „Vaterlandes“ entscheiden müssen.⁴³ Hinter dieser Gegenüberstellung vermutet der Kritiker nun eine marxistische Geschichtsfälschung, die, abgesehen von aller sachlich-ideologischen Problematik, auch eine Asymmetrie des dramatischen Aufbaus zur Folge habe.⁴⁴ Der Gegensatz zwischen dem abstrakten Wert des internationalen Sozialismus (*Zedeq*) und den konkreten nationalen Zielen (*Moledet*) mache den Stoff aber letztlich ungeeignet für die Bühne. Denn im Panorama der Weltrevolution seien es nicht die für das Drama allein relevanten individuellen Motive und Konflikte, sondern äussere, objektive Kräfte und Gesetzmässigkeiten, die den Gang der Entwicklung bestimmten.

Beides, die sozialrevolutionäre Botschaft wie auch die Behauptung der aus ihr resultierenden dramatischen Untauglichkeit des Stücks, bedürfen der Überprüfung am Text. Als Beispiel für die verfehlte sozialrevolutionäre Tendenz des Stücks führt Shoham die Eingangsszene an, in der Shimon und sein Schüler Shemaja in ihrer Tenne im judäischen Mizpe Flachs schlagen.

⁴¹ C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 52; „marxistische“ Züge bei Shamir findet auch G. SHAKED, *Geschichte der modernen hebräischen Literatur*, S. 284.

⁴² C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 58.

⁴³ C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 50.

⁴⁴ Vgl. C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 58; vgl. auch G. SHAKED, in: *HaAretz* vom 30. 12. 1955 („aktueller Sprengstoff“). Der revisionistisch ausgerichtete Historiker Joseph Klausner, der Shamir in einen Kampf gegen die Hasmonäer verwickelt sah und Parallelen zum, so Klausner, Kampf der Linken gegen das zionistische Establishment zog, warf dem Autor eine Fälschung der Geschichte mit schwerwiegenden geschichtspolitischen Folgen vor (*Smanim* vom 17. 12. 1954).

Nachdem alle Schüler, mit Ausnahme Shemajas, das Lehrhaus verlassen und sich den Kämpfern gegen Jannai angeschlossen haben, will Abba Sha'ul, der Abgesandte der Aufständischen, auch den Lehrer Israels für den Aufstand gewinnen:

Abba Sha'ul: Die Söhne deines Volkes werden nicht auf dich warten [. . .], bis du ihnen das Königreich der Tora einrichtest; die, denen man ihr Brot weggenommen hat, die Enteigneten, werden nicht auf dich warten; die Waisen und Rachdurstigen, die auf die Lehre des höchsten Gottes vertrauen, die die Entweihung seines Heiligtums sehen, werden nicht auf dich warten . . .⁴⁵

In dieser an die Berufung Gideons (Ri 6,11) erinnernden Szene ist bereits das Stichwort der *Entweihung des Heiligtums* hinreichend, um die klassenkämpferische Interpretation zu relativieren. Rituelle Reinheit ist für die Qumran-Schriften wie für die Jerusalemer Priesteraristokratie, der Abba Sha'ul entstammt, ein Kriterium für Gottes Willen und die Basis jeder menschlichen Autorität. Denkbar ungeeignet zur Reduktion auf soziale Kategorien gehört sie in Shamirs Stück in den Bereich der für die Interaktion auf der Bühne konstitutiven dialogischen Motive. Dementsprechend dient die Frage der Reinheit bereits hier, zu Beginn des Stücks, der Vorbereitung kommender Entwicklungen, die dann nicht als „deus ex machina“⁴⁶ fungieren, sondern dramatisch motiviert sind. Denn es ist zuförderst dieses rituelle Kriterium, das Jannai – nach dem Urteil Shimons wie dem der Aufständischen – für seine Ämter disqualifiziert.⁴⁷

Das Problem der Reinheit belastet aber auch die Sache der Rebellen: Je mehr sich der Konflikt mit Alexander zuspitzt, erscheinen rituelle Verfehlungen im eigenen Lager als Vorboten kommenden Unheils. Das Bündnis mit dem Syrerfürst erscheint schliesslich nur als grösster Ausdruck der Verunreinigung. Vom ersten Bild an wird dieses Thema, dessen starke Akzentuierung den Qumran-Schriften entnommen ist, immer wieder variiert: „Aus der Quelle der Reinheit kommt die Erlösung“,⁴⁸ machen die Aufständischen sich gegenseitig Mut und bestärken sich in ihrer Bereitschaft zum Kampf. Darf Jossi ben Shimon, ihr Anführer, der nach dem Vorbild der

⁴⁵ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 19; C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 52.

⁴⁶ C. SHOHAM, *Challenge and Reality in Israeli Drama*, S. 55.

⁴⁷ Nach den Worten Shimons ist Jannai „untauglich für das Königtum und unrein für das Priesteramt“ (M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 24); seine Verwicklung mit der nichtjüdischen Konkubine Na'amit im zweiten Teil des Stücks, mit der er seine rituellen Pflichten verletzt, dient zur Bekräftigung und Illustration dieser grundsätzlichen Disqualifikation (M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 58).

⁴⁸ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 28.

Kriegsrolle aus Qumran ein Reinheits- und Enthaltsamkeitsgelübde auf sich genommen hat, seine Frau vor Ende des Krieges zu sich ins Lager kommen lassen?⁴⁹ Verunreinigt der arabische Eseltreiber – Shamir nennt ihn Abba Taljon – den judäischen Boden, den er betritt, wie ausgerechnet Abba Sha’ul, der Bündnispartner des Demetrius, festhalten will?⁵⁰ Muss sich Shimon nach der Begegnung mit dem Araber selbst reinigen?⁵¹ Wird am Beispiel des Umgangs mit ihm nicht deutlich, dass es auch eine moralische Unreinheit gibt? Nachdem Shimon erfahren hat, dass die Säbelträger der Rebellen das Tier konfisziert haben, stellt er den verantwortlichen Abba Sha’ul auf eine Stufe mit Jannai, dem Bösen:

Shimon: Wie bist du besser als jener Böse [*Rascha’*], nachdem du diesem elenden Menschen sein Tier weggenommen hast? Wie kannst du gerechter sein als jeder Sünder auf der Welt, nachdem du diese arme Seele ausgebeutet hast? [...] Wie willst du Israel erlösen?⁵²

Der arme Araber stolpert von nun an immer wieder durch das Stück. Er sorgt sich um das ihm weggenommene Tier, das, wie er sagt, getränkt, versorgt und vor den Misshandlungen böser Menschen in Schutz genommen werden muss und einen Freund braucht.⁵³ Dabei ist er mehr als ein harmloser theatralischer Spassmacher (*Lezan*⁵⁴); denn mit seinen rührenden Aktivitäten zugunsten des Esels, die die ernsthaften Beratungen der anderen mehr als einmal stören, setzt er einen Kontrapunkt der Barmherzigkeit gegen die Mordlust und Zerstörungswut der Kriegsparteien. Nach seinem Protest gegen den Raub und die ihm widerfahrene Behandlung („ich bin unrein, und mein Esel ist rein?“⁵⁵) sorgt Shimon dafür, dass ihm das Tier zumindest abgekauft wird und er eine Entschädigung erhält – eine Transaktion, die von der spöttisch-rassistischen Bemerkung eines Umstehenden, die vielleicht nicht zufällig „antisemitische“ Züge trägt, begleitet wird:

Sieh die Kraft der Unreinheit. Kaum hat der Fremde seinen Fuss in unser Lager gesetzt, sind wir hier wie auf einem Viehmarkt.⁵⁶

⁴⁹ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 31. Vgl. auch Ex 19,15 und (die Weisung zur Reinheit und Enthaltsamkeit zeitlich entschränkend) 1QM VII,3–4.

⁵⁰ Vgl. M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 33.

⁵¹ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 34.

⁵² M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 20.

⁵³ Vgl. M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 32.44.

⁵⁴ G. OFRAT, *Das israelische Drama*, S. 64.

⁵⁵ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 33.

⁵⁶ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 33.

Später wird das Tier, das vielleicht auch an die messianische Zeit erinnert, dem Rabbi selbst zur Verfügung stehen. Mit dem Fortgang des Stücks entwickelt sich der Araber immer mehr zur lebenden Antithese der im Lager der Aufständischen herrschenden Reinheitsideologie. Seine Anhänglichkeit an die leidende Kreatur kontrastiert mit der Nachlässigkeit Shemajas. Obwohl der Rabbi ihn behandelt und liebt wie einen Sohn – „Wer mit einem Schüler gesegnet ist, ist wie einer, der mit einem Sohn gesegnet ist“⁵⁷ – hat Shemaja seinen Herrn allein in die Gefahr der Begegnung mit Jannai ziehen lassen. Später läuft er ihm hinterher wie der Esel treiber seinem Esel. In der Auseinandersetzung zwischen Shemaja und Abba Taljon wird der Zuschauer Zeuge einer hintergründigen Belehrung, die Shimons vernichtendes moralisches Urteil über Reinheitsforderungen, die das Fleisch, nicht aber das Herz betreffen,⁵⁸ nur bestätigen kann:

Abba Taljon: . . . Ich habe mein Leben lang nicht gesehen, dass ein Mensch sich so an seinen Herrn klammert. Was für einen Nutzen hast Du von Deinem Herrn? Shemaja: Kein Herr – ein Rabbi, kein Nutzen – Tora! Abba Taljon: Und die Tora – gehört den Knechten oder den Herren? Shemaja: Wer Götzendiern Tora bei-bringt, verdient den Tod.⁵⁹

In diese Situation der akkumulierenden „moralischen Unreinheit“ platzt die Nachricht über den unseligen Bundesschluss mit Demetrius, von der der Lehrer Israels im Gespräch mit der Königin erfährt. Shimons Antwort an seine Schwester, die ihn auf die Seite Jannais hinüberziehen will, ist zweideutig und von verwirrendem Tiefsinn:

Shimon: . . . Jene führen einen zeitweiligen Aufstand. Es genügt ihnen zu morden und den, der auf dem Thron sitzt, durch einen anderen auszuwechseln. Ich aber, Königin, ich und meine Schüler [. . .] wir entfachen einen Aufstand der Generationen im Herzen dieses Volkes gegen jeden Bösen und jede Bosheit auf der Welt.⁶⁰

Shulamit, eine der für Shamir charakteristischen „starken Frauen“⁶¹ wie Mika in *He went in the Fields* oder Judith in *Judith unter den Aussätzigen* (1981), wirft ihrem Bruder nun vor, mit den Aufständischen gemeinsame Sache zu machen:

Shulamit: Du bist nicht besser als sie. In dieser Zeit ist der, der mit verschränkten Armen dasitzt, nicht reiner als der, der das Schwert zieht [. . .]. Der Hass auf das Hasmonäerhaus bringt dich um deinen Verstand. Das Greuelbild der Verwüstung [*Schikuz meschomem*⁶²] ist dir lieber auf dem Altar als die Sadduzäer im Tempel

⁵⁷ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 98.

⁵⁸ Vgl. M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 34.

⁵⁹ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 80.

⁶⁰ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 24–25.

⁶¹ G. SHAKED, *Hebrew Narrative Fiction*, S. 242.

⁶² Vgl. Dan 9,27; 12,11 und 1 Makk 1,57; 6,7.

[...]. Haben deine Genossen nicht den Sohnessohn des Antiochus, des Bösen, gerufen, damit er den Sohnessohn des Mathatias, des Hasmonäers, schlage?⁶³

Nachdem Shimon erfahren hat, dass die Syrer den Jordan überschritten und sich mit den Truppen der Rebellen zusammengetan haben, begibt er sich ins Lager der Aufständischen. Dem Willkommensgruss „Gesegnet sei, der die Herzen reinigt, der dich hierher gesandt hat“ hält er entgegen: „Euch und eure Taten zu reinigen, bin ich gekommen.“⁶⁴ Als ersten Schritt der Reinigung hören die Gegner Jannais eine Lektion über den Wert des Eignen: das Land, das den Vater getötet und die Mutter den Zollpächtern überliefert hat, der Erdboden, von dem die Söhne Israels durch einen Verbrecherkönig vertrieben wurden, das Königtum, das ihnen an den Kragen will, all dies – so macht der Rabbi klar – bleibt doch ihr Land, ihr Erdboden, ihr Königtum.⁶⁵ Umsso schmerzlicher ist es für Shimon zu erfahren, dass sein eigener Sohn Nitai sich unter den Aufständischen befindet. Der Konflikt mit ihm macht den moralischen Zwiespalt deutlich, in dem der Lehrer Israels sich befindet:

Shimon: Ich bin traurig um dich, mein Sohn Nitai! Wenn es der böse Trieb wäre, der dich in die Sünde geführt und von mir abgewandt hat, so wäre es keiner Mühe wert, dich zum besseren zurückzubringen; doch nun, da es der gute Trieb ist, der dich zur Sünde führt – wann werden sich deine Augen öffnen und sehen?⁶⁶

Erst unter dem Eindruck dieser Konstellation bekommt Shemons Aufruf zum Frontwechsel, der als Plädoyer zur Busse (*Chasara bi-Teshuwa*⁶⁷), genauso gut aber als Verrat an den Idealen der Volksbewegung aufgefasst werden kann,⁶⁸ seine tragische Note. Auf dem Esel Abba Taljons begibt sich der Lehrer zu Jannai, um ihn zu bitten, die Königsherrschaft und das Hohepriestertum niederzulegen und mit vereinten Kräften die Fremden aus dem Land zu jagen. Aber während der Rabbi vom König auf der Festung Alexandreion gefangengesetzt wird, die Aufständischen unter sich uneins sind⁶⁹ und ihr übermütiger Anführer Jossi ben Shimon schon einmal vorzeitig die Früchte des Sieges geniessen will, sammelt Jannai neue Kräfte und bereitet seinen letzten gewalttätigen Schlag vor. Das Gerücht, dass der Syrer bereits Jerusalem erreicht habe, lässt unter den „Pharisäern“ nun Shemons Mahnung zur Einheit wirksam werden. Jossi ben Shimon, dessen Rede eine

63 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 25.

64 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 34.

65 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 37–38.

66 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 43.

67 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 99.

68 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 99.

69 Vgl. dazu M. SHAMIR, *Das Für und Wider*, S. 283.

sarkastische Note hat („ihr seid anscheinend alle rein vor Gott, nur ich bin unrein“⁷⁰), versucht vergeblich, sich dem Meinungsumschwung entgegenzustellen. Die Aufständischen entschliessen sich, dem Tora-Lehrer ins königliche Lager nachzu folgen, um Jannai die Bundesgenossenschaft gegen Demetrios anzubieten. Was sie tun, verstehen sie als notwendiges Opfer, um Gott zu versöhnen, den Fremden vom Heiligtum fernzuhalten und die Schechina nach Jerusalem zurückzuholen:

Abba Sha’ul: Blick herab aus der Höhe, Herr der Welten, sieh deine Söhne, denen nicht genug sind die Opfer, die sie deinem Namen schon gebracht haben – bis sie das Opfer der Opfer hinzufügen: den Sieg, den du ihnen über ihre Feinde gegeben hast.⁷¹

Doch am Ende erweist sich Jossis Furcht vor der Rückkehr zu Jannai als berechtigt. Zur Rekonstruktion der Intrige des Königs setzt Shamir die von Josephus überlieferte Nachricht von einem Kampf zwischen Demetrios und seinem Bruder Philippus ein.⁷² Als Jannai erfährt, dass der Syrer sich bereits auf dem Rückzug befindet, weil Philippus ihm in den Rücken gefallen ist, hat er freie Hand für den Massenmord an den Überläufern und schlägt los – eine Szene, die durch den Fund der Perle am Hals des Esels des Rabbis nur kurz unterbrochen wird. In seiner finsternen Anklagerede nennt Jossi den Rabbi einen „unreinen Verräter“ und preist sich selbst glücklich, der „Unreinheit“ eines Bundes mit Jannai entgangen zu sein.⁷³

Die Dialoge des Schlussteils versuchen nur noch, das schreckliche Ereignis einzuordnen; sie tun das, indem sie dem Resultat des Geschehens eine neue Wendung geben und es zugleich in den Kontext aktueller Auseinandersetzungen stellen. Neben das von Abba Sha’ul vorgebrachte Interpretament des Verrats „Nicht die Freyler haben dem Bösen zum Sieg verholfen, die Gerechten haben den Gerechten zu Fall gebracht. Wir sind Verräter, Jossi, wir sind schuld, wir haben unsren Eid gebrochen . . .“⁷⁴ tritt nun die Frage nach dem Opfer, das für eine gute Sache allenfalls zu bringen sei. Zweimal wird das Motiv der Bindung Isaaks (Akeda) im Stück angedeutet – im Munde dessen, nämlich Jannais, der sich nicht binden lassen will und stattdessen andere auf so furchtbare Art und Weise zum Opfer macht.⁷⁵ Aber auch Shimon, so sieht es der Rabbi in der Selbstanklage, ist dem von ihm

⁷⁰ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 93.

⁷¹ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 95.

⁷² Vgl. Josephus, *Antiquitates XIII*, 14,3.

⁷³ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 118 – 119.

⁷⁴ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 119.

⁷⁵ Vgl. M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 104.112.

verlangten Opfer aus dem Weg gegangen. Nun gibt er sich die Schuld am Verhängnis, am Tod der vom König Gehenkten:⁷⁶

Shimon: Warum habe ich meinem Gott und seiner Tora nicht das Teuerste und Wertvollste aller Opfer dargebracht [. . .], meine Gerechtigkeit? Meine reinen Hände? Meinen Platz in der kommenden Welt?⁷⁷

[Und:] Jeder, der in der Mitte gehen will, wird am Ende auf den Weg der Bösen gedrängt; jeder der Opfer vermeiden will, bringt am Ende seinen Bruder auf dem Altar der Mörder dar; jeder der seine Hände sauber halten will, wird am Ende mit blutigen Händen dastehen. Daher, meine Söhne, kommt die Erlösung nicht in diese Welt ausser durch die Menschen, die sie herbeibringen, und ihre Erlösung wird nach ihrem Bilde sein.⁷⁸

Die Anmassung, im Angesicht der durch Demetrius gestellten Gefahr reinbleiben zu wollen, hätte nach dieser Sicht die Sünde Shimons ausgemacht. In umgekehrter Betrachtung wäre es aber dann die mit so viel Blutvergiessen erkaufte nationale Einheit gewesen, der er das Opfer dargebracht hätte.

Diesem Ideal bringt er am Schluss aber noch eine Gabe dar, die an die Tiefen seines Selbstverständnisses röhrt und für den weiteren Weg seiner Lehre belangvoll ist. Als Nitai, der zu den Überlebenden des Massakers zählt, weil er nicht nach Alexandreion gekommen war, sondern im Norden den Kampf mit Demetrios gesucht hatte, seinen Vater auffordert, sich mit ihm wieder den versprengten Aufständischen anzuschliessen, kommt es zum endgültigen Abschied und zur Trennung zwischen Vater und Sohn:

Shimon: Ich bin noch nicht zum Krieg bereit. Immer noch steckt der Rabbi des Shemaja in mir, und ich werde euch wieder ein Hindernis [. . .]. Ich kann nicht, Nitai, ich kann kein Blut vergießen. Ich kann es nicht annehmen, dass wir nur durch das Böse das Gute herbeibringen. Ich kann es nicht glauben, dass es zwischen dem Feuer und dem Schnee keinen anderen Weg in der Mitte gibt [. . .]. Meine Lippen sagen es, doch mein Herz hört nicht zu. Es will noch immer rein bleiben, es schreit zu meinem Gott: [. . .] Leuchte mir einen Weg im Dunkeln, Herrscher der Welt. Wie kann ich gut sein und nicht die verraten, die mich lieben? Wie kann ich rein bleiben und nicht denen nachgeben, die mich hassen? [. . .] Wie soll ich den Abschaum der Menschheit abräumen und meine Hände dabei nicht schmutzig machen? Wie, Herrscher der Welt, soll ich dir im Glauben dienen?⁷⁹

Es wird deutlich, dass der Lehrer Shemajas, nach dessen Lehrspruch im Talmud⁸⁰ der Tora-Weise die Einmischung in Angelegenheiten der weltlichen Herrschaft meiden soll, nicht mehr der Vater von Nitai sein kann. An die Stelle des Verlorenen tritt daher ein neuer Sohn, der nicht einmal leib-

76 M. SHAMIR, *Das Für und Wider*, S. 282.

77 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 130.

78 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 130 – 131.

79 M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 132 – 133.

80 Vgl. Av 1,10 nach der Auslegung Raschis.

liches Kind des Volkes Israel ist. Ihn hat Shimon mitten im Unglück – durch die Rückgabe der Perle – für sich und die Tora gewonnen. So wird der Rabbi nun zum Lehrer des Abba Taljon, des Lehrers Hillels und Schammais. Der Lernprozess zwischen den beiden beginnt mit dem „liebe deinen Nächsten wie dich selbst“⁸¹ und es bleibt offen, wie das Lernen – in Rechtfertigung oder Abwehr – an das Vergangene anknüpft, ob es sich als lebenslange Bewältigung einer Schuld vollzieht. Immerhin ist das Verständnis möglich, dass die im frühen zionistischen Diskurs immer wieder attackierte quietistisch-exilische Tradition des rabbinischen Judentums hier, unter dem Vorzeichen des Opfers für die nationale Einheit, einmal in einem positiven Licht gesehen wird. Durch die Einordnung in die Traditionskette der Sprüche der Väter hat dieser Zusammenhang immerhin mit der Entstehungsgeschichte des Pharisäismus und damit des normativen Judentums zu tun.

Mit seinem Stück über Alexander Jannai und seinen rabbinischen Gegenspieler „aus Fleisch und Blut“ hat Moshe Shamir ein Beispiel für die dramatische Bewältigung und Aneignung der jüdischen Geschichte gegeben, wie sie – trotz aller kritischer Ingredienzien – in den beiden ersten Jahrzehnten nach der Gründung des Staates Israel aus zionistischer Sicht beliebt und üblich war. Zugleich hat er das schwierige Verhältnis von Geist und Macht, von Staat und Religion, auf die Bühne gebracht, wie es die religiopolitische Szenerie im Staat Israel bis auf den heutigen Tag bestimmt.⁸²

⁸¹ M. SHAMIR, *Krieg der Söhne des Lichts*, S. 135 (nach Lev 19,18; vgl. auch b Schabb 31a).

⁸² In einer Reihe von Aufsätzen, die in den Jahren 1960–1982 anlässlich des Chanukka-Festes in der Tel Aviv Tageszeitung *Ma'ariv* erschienen, hat Shamir sich aus zionistischer Sicht zu weiteren historischen und theologischen Problemen aus der Makkabäer- und Hasmonäerzeit geäußert; vgl. den Neuabdruck, in: M. SHAMIR, *A Searchlight to the Depth. Our Jewish Identity – Heritage and Challenge* [hebr.], Tel Aviv 1996, S. 227–248.