

Die Bibel in der Kunst / Bible in the Arts

Online-Zeitschrift 3, 2019

Bibelrezeption im Drama *Jeremias* von Stefan Zweig

Eva Plank

Bibelrezeption im Drama *Jeremias* von Stefan Zweig

Eva Plank

Professorin für Deutsch, Geographie und Wirtschaftskunde
an einer Neuen Mittelschule und freischaffende Theologin

Abstract

Based on a passage from Stefan Zweig's drama "*Jeremias*", this article examines how the author describes the struggle of God's people with their destiny in the catastrophic destruction of Jerusalem by the Babylonians and how he interprets their escape into exile. The 'voices' which mourn the loss of all religious certainties finally believe, through Jeremiah's prophetic words, that God and his Torah are in their midst and will accompany them into exile and diaspora, for wandering the earth is the people's role intended by God. It is their permanent mission to make God's plan for a humane society accessible to other peoples.

1. Vom biblischen Buch Jeremia zum Drama *Jeremias* von Stefan Zweig

Mitten im Ersten Weltkrieg bewältigt Stefan Zweig, der im Kriegsarchiv als Mitglied der literarischen Gruppe Kriegsdienst leistet, dort u. a. Propagandaschriften zu verfassen hat, mit dem Schreiben seines Dramas, der persönlichen Aus- bzw. einführenden „Ineinandersetzung“ mit dem Schicksal des Propheten Jeremia, die innere Zerrissenheit und das Trauma des Krieges.¹

Kein anderes Prophetenbuch eignet sich für die Umsetzung in eine dramatische Dichtung wie das biblische Buch Jeremia, denn es ist ein Zeugnis aus einer ganz besonders dramatischen Zeit, belegt interne Auseinandersetzungen gesellschaftlicher Gruppen, vor allem aber berichtet es mehr als jedes andere Prophetenbuch vom Schicksal des Propheten und enthält als einziges auch Klagen des Propheten über seine Berufung. *Jeremias*, eine dramatische Dichtung in neun Bildern, entstand zwischen 1915 und 1917 und erschien 1917 im Insel-Verlag Leipzig. Der Prophet Jeremias warnt unter Einsatz seines Lebens Volk und König vor einem Bündnis mit Ägypten gegen Babel. Doch König Zedekia weist Jeremias' eindringliche Bitte zurück, den Frieden zu wahren, und geht auch nicht auf die Forderungen Nabukadnezars ein, sich zu unterwerfen, als dieser die Stadt belagert. So wird Jerusalem erobert und samt seinem Tempel zerstört.² Die Handlung

¹ Vgl. Plank, „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“.

² Zum Inhalt des Dramas vgl. Plank, *Jeremias*, in: Larcati / Renoldner / Wörgötter (Hg.), *Stefan-Zweig-Handbuch*, 128–134.

beschränkt Zweig auf die überschaubare Zeit der Belagerung und Eroberung Jerusalems bis zur Wegführung des Volkes ins babylonische Exil.³ Aufgrund seiner Erfahrung als assimilierter Westjude des beginnenden 20. Jh.s interpretiert Zweig die Exilierung in Auseinandersetzung mit zionistischen Ideen als Aufbruch in die Welt.

Für diesen Beitrag ist der Beginn des neunten Bildes gewählt. Jerusalem ist zerstört. Nabukadnezars Krieger haben die Stadt in Schutt und Asche gelegt. Die Überlebenden finden sich, der Anweisung der siegreichen Chaldäer gemäß, in der nahenden Dämmerung auf dem großen Platz vor dem Tempel, der ein Bild der Verwüstung und Verwirrung bietet, zum Auszug ein.

EIN ALTER:

Nicht streitet ... lasset Ruben voran, so will es das Gesetz ...

DIE ANDERN STIMMEN:

Es gibt kein Gesetz mehr ... verbrannt ist die Schrift ... wer bist du, daß du uns gebieten willst ... die Priester ruft, die Priester ... Es gibt keine Priester mehr ... alle raffte sie das Schwert ... Hananja ist entkommen ... nein, am Pfahle verdarb er ... führerlos sind wir ... verlassen von allen ... wer wird uns gebieten ... oh, Qual der Knechtschaft ... wer wird die Opfer empfangen zu Babel ... wer uns deuten das Wort ... ausgerottet ist Aarons Geschlecht ... weh uns Verwaisten ... daß wir die Lade doch hätten und die Rolle des Gesetzes ... sie ist verbrannt ... nein, Gottes Wort verbrennt nicht ... selbst sah ich sie kohlen im Feuer, wie eine Schlange sprang sie hoch ... wehe, sie ist verbrannt ... verbrannt das Gesetz ... nein, es kann nicht wahr sein, Gottes Wort verbrennt nicht ... ist sein Haus nicht verbrannt, sein Altar nicht gestürzt ... ließ er nicht sinken seine heilige Stadt ... Ja ... ja ... hat er nicht uns in Knechtschaft gegeben ... ja ... ja ... gebrochen hat er den Bund, vernichtet die Verheißung ... lästert nicht ... lästert nicht ... ich fürchte ihn nicht mehr ... lästert nicht ... wer gebietet mir ... führerlos sind wir ... daß doch Mose uns erstünde ... daß ein Richter unter uns wäre ... der König, wo ist er ... der Geblendete ... blind ist er immer gewesen ... er hat uns hinabgestoßen ... oh, Ende Israels, Ende Jerusalems ... was ziehen wir aus ohne Gott und Gesetz, ohne Führer, der uns weise ... oh, Simson, Simson ... warum kommt er nicht, der uns ausführet mit starker Hand ... nie war größer die Not ... ach, er kommt nicht, verloren sind wir ... Gott ist gesunken mit seinem Tempel ... lästere nicht ... lästere nicht ... daß er doch käme, der Verkünder, der Befreier ...⁴

Diese Szene am Beginn des letzten Bildes bildet ein Scharnier zwischen der in den acht vorhergehenden Bildern des Dramas dramatisch verlaufenden Geschichte Jeremias' – von seinen Träumen vom Untergang Jerusalems, seiner Berufung zum Propheten und damit zum Warner für sein Volk – und seiner Rolle als Tröster in der Katastrophe und Verkünder einer nun beginnenden, künftig messianischen Daseinsweise des Gottesvolkes.⁵ Die Prüfung deutet Jeremias als besonderes Zeichen der Erwählung, die Zerstreung als notwendige Voraussetzung für die dem Volk von Gott zugedachte Aufgabe in der Welt.

³ Vgl. Jer 21,1–10; 32,24–35; 34,1–22; 35,12–17; 36,27–31; 37–38; 39,1–13.

⁴ Zweig, *Jeremias*, 304.

⁵ Der Name „Jeremia“ bezeichnet in dieser Arbeit den biblischen Propheten, „Jeremias“ den Propheten im Drama Stefan Zweigs, „*Jeremias*“, kursiv gesetzt, im Fließtext das Drama Zweigs.

Als Beispiel für die im Drama widerstrebenden Positionen innerhalb des Volkes, die zum einen eine orthodoxe Sichtweise, zum anderen eine von Zweigs persönlichen Erfahrungen geprägte progressivere spiegeln,⁶ dient der für diesen Beitrag gewählte Text, der im Folgenden ausführlicher besprochen wird. Er weist – so meine These – auf Zweigs Deutung der Prophezeiung der Zukunft seines Volkes durch den biblischen Propheten (Jer 29), dargestellt in den letzten Szenen des Dramas, voraus, in denen er – im Gegensatz zur biblischen Erzählung und generell zu jüdischem Geschichtsbewusstsein – ein positives Bild der Zerstreuung malt, weil der sich allen menschlichen Vorstellungen entziehende Gott in keiner Weise gebunden und gerade deshalb allgegenwärtig zu denken ist.

2. Positionen im Widerstreit

Aus allen Gassen der Stadt drängen Menschen mit ihren Habseligkeiten auf den großen Platz vor Palast und Tempel. Geschäftiges Treiben, Unruhe und Gedränge herrschen, denn nur eine Nacht war ihnen gegeben, die Toten zu begraben und sich für die Wegführung zu rüsten. Wie zu erwarten, kommt es in der Aufbruchssituation zu Spannungen. Eingeleitet werden diese durch Unstimmigkeiten unter den Stämmen Israels, weil Angehörige des Stammes Ruben den Platz an der Spitze des Zuges beanspruchen.

2.1. So will es das Gesetz. Zur Bedeutungsvielfalt des Begriffes Tora

EIN ALTER:

Nicht streitet⁷ ...lasset Ruben voran, so will es das Gesetz ...

DIE ANDERN STIMMEN:

Es gibt kein Gesetz mehr ...verbrannt ist die Schrift ...wer bist du, daß du uns gebieten willst ...die Priester ruft, die Priester ...Es gibt keine Priester mehr ...alle raffte sie das Schwert ...⁸

Der von Zweig am Beginn des neunten Bildes als Nachsatz so scheinbar nebenher erwähnte Begriff „Gesetz“, für den er synonym „die Schrift“ verwendet, blendet

⁶ Zu den Grundströmungen im Judentum der Moderne vgl. Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 114–138; ebenso den Beitrag der Rabbinerin Eskenazi, Die Tora, 19f.

⁷ Zu Stilmitteln im Drama, die der hebräischen Sprache entlehnt sind, vgl. Plank, „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“, 200–207.

⁸ Zweig, Jeremias, Jeremias, 304. Die in der Reihe „Gesammelte Werke in Einzelbänden“ veröffentlichte Erstausgabe des Dramas aus dem Jahr 1917 bildet die Textgrundlage für die vorliegende Arbeit. Der letzte Teil des Zitats „...die Priester ruft, die Priester ...Es gibt keine Priester mehr ...alle raffte sie das Schwert ...“ fehlen in der „endgültigen Ausgabe“, Zweig, Stefan, Jeremias, Leipzig 1928. Zum Ausmaß der Kürzungen allgemein vgl. Plank, „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“, 441. Im Drama kommt stellvertretend für seine Berufsgruppe nur der Hohepriester Pashur vor.

die Tora, einen Zentralbegriff alttestamentlicher Theologie ein und entfacht im Moment seines Gewährwerdens den Widerstreit der Angehörigen der Stämme Jakobs, die sich im Morgengrauen zur Wegführung sammeln und sich entsprechend der Reihenfolge der Söhne Jakobs aufstellen.⁹

Der Begriff *Tora* (*tōrā*) abgeleitet vom Verb *jrh* (Hifil), „zeigen, weisen, unterweisen, lehren“, hat im biblischen Sprachgebrauch ein breites Bedeutungsspektrum. Üblicherweise wird als Tora die Weisung des Weisen bezeichnet, daher in den Sprichwörtern mit „Weisung, Lehre“ übersetzt.¹⁰ Sprüche formulieren Einsichten und alltagsnahe Ge- und Verbote,¹¹ die dem, der sie befolgt, zu einem Leben in Fülle verhilft und dazu, „den Schlingen des Todes zu entgehen“ (Spr 13,14). Tora „ist hier keine feststehende Größe (wie etwa ein Gesetz)“; dennoch hat sie „autoritativen Charakter“.¹² Auch unmittelbare Einzelweisungen der Priester auf Anfragen werden mit Tora bezeichnet (vgl. Jer 2,8; 18,18).¹³ Laut Liedke/Petersen ist „unverkennbar, daß die *tōrā*-Erteilung zu den wesentlichen Funktionen des Priesteramts gehört“ (Dtn 33,10).¹⁴ Priester geben „Auskunft über die rechte Unterscheidung zwischen heilig und profan, rein und unrein,“¹⁵ d. h. priesterliche Unterweisung betrifft den kultisch-sakralen Bereich, wozu auch Rituale gehören (vgl. Lev 13–15; Hag 2,10–14).¹⁶ Die Abwesenheit eines lehrenden Priesters wird in 2Chr 15,3 in einem Atemzug mit der Abwesenheit des wahren Gottes und jener der Tora genannt.

Als Tora werden auch das durch den Propheten übermittelte Gotteswort (so z. B. Jes 1,10–15, 5,24; 8,16) sowie direkt von Gott ausgehende Weisungen bezeichnet (Jer 9,12; 16,11; 26,4; 32,32 u. a.).¹⁷ Vor allem bei Hosea und Amos werden Priester kritisiert,¹⁸ bisweilen sogar angeklagt, die Tora vergessen zu haben (Hos 4,6), wodurch deutlich wird, dass jede Weisung letztlich auf JHWH zurückgeht. Hosea und Jesaja sprechen betont von Tora JHWHs. Hosea versteht darunter bereits die „gesamte Willensbekundung“ JHWHs (Hos 8,1.12).¹⁹ Die richtungweisende Prophezeiung des neuen Bundes spricht im Jeremiabuch JHWH selbst:

⁹ Ausführlich zur Tora vgl. Crüsemann, Tora.

¹⁰ Vgl. Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1032–1043; ebenso Oswald, Tora. Der Begriff *tōrā* findet sich 220mal im AT, davon 11mal bei Jeremia.

¹¹ Vgl. Steins, Tora 110.

¹² Moenikes, Tora, 899.

¹³ Vgl. Oswald, Tora, 2.1; 2.2.

¹⁴ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1035. Zu den unterschiedlichen Aufgaben des hierarchisch gegliederten Kultpersonals vgl. Dahm, Art. Kultpersonal, 2.

¹⁵ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1036.

¹⁶ Vgl. Moenikes, Tora, 900. In Jer 33,18.21 verspricht JHWH den levitischen Priestern, die ihm dienen, dauerhaft Nachkommenschaft.

¹⁷ Vgl. Oswald, Tora, ebenso Jeremias, *nābī* Prophet, 7–26.

¹⁸ Vgl. Jer 6,19; 8,8; Ez 22,26. Zur Priesterkritik allgemein vgl. Adam, Priesterkritik, 1.

¹⁹ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1038. Zum Verhältnis von Propheten zu Priestern vgl. Schart, Prophetie, 7.3.2. Auch das Wort *hālākhā*, das „zu einer Bezeichnung für die Gesamtheit des Jüdi-

„Ich gebe meine Tora in ihr Inneres“ (Jer 31,33). Im Deuteronomium wird der Begriff Tora „auf ein umfangreiches und vielgliedriges Werk“ übertragen,²⁰ schriftlich fixiert und schließlich als „Tora des Mose“ auch auf den gesamten Pentateuch übertragen.²¹ Dadurch wird die Tora „zum Identitätsgaranten u. Bezugspunkt im Trad.-Prozeß.“²² In spätexilisch-nachexilischer Zeit ist die Tora dann „keine rein äußerliche Größe mehr, sondern das Volk bzw. der Mensch hat eine ganzheitliche Beziehung zu ihr“ (Jes 51,7; Jer 31,33; Ps 1,2; 37,31; 40,9; 119 u. a.).²³ Vor allem die Tora-Psalmen (Ps 1; 19; 119) rühmen „die Gebote der Tora“ und betonen die lebensfördernde Bedeutung der Weisung JHWHs, die an den Einzelnen, an das Gottesvolk, schließlich aber an alle Völker ergeht (Mi 4,2 // Jes 2,3).²⁴ Denn die „message of the Torah is for all mankind.“²⁵ In nachexilischer Zeit wird unter dem Begriff Tora der „Inhalt der Offenbarung an Mose betrachtet“ und gilt „als Inbegriff des Gotteswillens.“²⁶ Esra, Nehemia und Chronik beanspruchen für die „Tora des Mose“ daher „selbstverständlich Gültigkeit als feste Orientierungsgröße“ und wird „als Konstitution Israels vorgestellt.“²⁷ Nach Liedke/Petersen wird „die gesamte priesterliche Lehrtradition in der Esrazeit öffentlich bekanntgemacht [...]“. Damit wird diese Lehrtradition staatliches Recht,²⁸ das jüdische Volk wird auf die „Tora des Mose“ verpflichtet²⁹ und die Katastrophe des Exils auf mangelnde Tora-Befolgung zurückgeführt (2Kön 21,8ff).³⁰

Die Gesamtheit der Gesetze lieferte „die Grundlage für die spätere kasuistische T.-Auslegung der Rabbinen“,³¹ und seit neutestamentlich-rabbinischer Zeit wird der Begriff Tora auch auf die gesamte hebräische Bibel bzw. auf den gesamten biblischen Kanon angewendet.³² Die Tora, so ist mit Erbele-Küster festzuhalten, etablierte sich im Auslegungsprozess und wurde dabei transformiert.³³

schen Rechts geworden ist,“ kann sowohl das gesamte Jüdische Recht als auch eine spezifische Vorschrift bezeichnen. Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 72.

²⁰ Für die Verwendung des Begriffes *tōrā* in Dtn, wo sich der Begriff auf eine Sammlung von Gesetzen bezieht, vgl. Oswald, Tora, 2.6; 2.7.

²¹ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1040. Vgl. Moenikes, Tora, 899. Ausführlich zu Tora bzw. Pentateuch als Ganzes vgl. Zenger, Einleitung, 67–231.

²² Steins, Tora, 111. Der Begriff Tora wird auch als Bezeichnung der gesamten Bibel verwendet. Vgl. Rabinowitz, Torah, 39.

²³ Moenikes, Tora, 900f.

²⁴ Müller, Psalmen, 3.3.5.

²⁵ Harvey, Torah, 41.

²⁶ Maier, Gesetz, 583.

²⁷ Steins, Tora, 111.

²⁸ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1037.

²⁹ Vgl. Hossfeld, Gesetz, 582.

³⁰ Moenikes, Tora, 902. Bei Esra ist die Katastrophe in den „Verunreinigungen“ begründet (Esra 9,10f). Vgl. Erbele-Küster, Welche Tora, 216.

³¹ Moenikes, Tora, 900.

³² Vgl. Moenikes, Tora, 903.

³³ Vgl. Erbele-Küster, Welche Tora, 220.

Dennoch oder gerade deswegen sind die fünf Bücher Mose für das jüdische Volk bis heute das „Herzstück“ der hebräischen Bibel und „Basis seines Glaubens.“³⁴

Das Leitwort „Gesetz“, das im ausgewählten Textstück des Dramas fünfmal vorkommt und den Schlagabtausch der Stimmen einleitet, spiegelt alle Aspekte der genannten Verwendungszusammenhänge und steht auch für „das Gesamt der jüdischen Lebensregeln“,³⁵ denn „the word is used for the whole corpus of Jewish traditional law from the Bible to the latest development of the *halakhah*.“³⁶ Im umfassenden Sinn kann man Tora demnach heute wie zur Zeit Zweigs begreifen als von Gott gegebene Sammlung von verpflichtenden Vorschriften zur rechten Lebensweise, „als lebenspendende Willensäußerung Jahwes“ zur gelungenen Lebensführung für sein Volk.³⁷ Denn die Tora ist, so Nachama/Homolka/Bomhoff, „schon in den fünf Büchern Mose mit dem Sinn ‚Unterweisung‘ oder ‚Gesetz‘“ verbunden, hat eine „doppelte Rolle“, sie ist „ein Unterweisungsbuch“ und „ein Gesetzbuch“.³⁸ Auch Abraham Geiger, einer der frühesten Vertreter des liberalen Judentums, erkannte die Tora weithin als „grundlegende Quelle des jüdischen Seins“.³⁹ Gottes Zuspruch bedeutet jedoch zugleich Anspruch, insofern als die Tora in der jüdischen Gemeinschaft traditionell nicht nur „als Objekt der Verehrung lebendig“ gehalten wird,⁴⁰ sondern „in die Entscheidung zw. Segen für Gehorsam u. Fluch für Ungehorsam“ ruft.⁴¹ Wenn im Synagogengottesdienst die Tora in den Toraschrank zurückgestellt wird, erinnert man sich bis heute der Worte aus dem Buch der Sprichwörter: „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die nach ihr greifen, / wer sie festhält, ist glücklich zu preisen“ (Spr 3,18).⁴²

2.2. Es gibt keine Priester mehr. Der Ruf nach Autoritäten

Im Anschluss an das erste Erwähnen des Gesetzes heißt es im neunten Bild in *Jeremias*, man solle die Priester rufen, nachdem an einen „Alten“, der im Tumult zur Mäßigung mahnt, denn der Stamm Ruben habe das Recht, an der Spitze des Zuges auszuschreiten, die Frage gestellt wird, „wer bist du, daß du uns gebieten willst.“⁴³ Als Bezugstext kann u. a. Jer 2,8 genannt werden, wo die Priester als

³⁴ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 47.

³⁵ Oswald, Tora, 2.8. Ob Zweig den Bedeutungsreichtum des biblischen Begriffes „Gesetz“ kannte, muss offen bleiben.

³⁶ Rabinowitz, Torah, 39.

³⁷ Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1039.

³⁸ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 47.

³⁹ Eskenazi, Die Tora, 17.

⁴⁰ Eskenazi, Die Tora, 15.

⁴¹ Hossfeld, Gesetz, 581.

⁴² Vgl. Eskenazi, Die Tora, 15.

⁴³ Zweig, Jeremias, 304. „Älteste“ hatten in ao. Kulturen soziales Ansehen.

„Hüter der Weisung“ bezeichnet werden (vgl. Jer 18,18).⁴⁴ Einem Priester, das vermittelt die schroffe Zurechtweisung, hätte man die zitierte Aufforderung zugestanden. Priester „waren rechtliche Autoritäten“ (vgl. Hag 2,10–14), die selbst „bei militärischen Entscheidungen“ als Ratgeber hinzugezogen wurden (vgl. Jer 21).⁴⁵ Doch die Priester, so lässt Zweig gleich darauf mitteilen, sind durch das Schwert umgekommen (vgl. Jer 20,4; Klgl 4,16). Wie im Folgenden mehrmals, so scheint Zweig hier Anleihe bei den Klageliedern zu nehmen: „Dürfen im Heiligtum des Herrn Priester und Prophet erschlagen werden?“ (Klgl 2,20)

Mit dem Hinweis auf das Gesetz bekundet der alte Mann seine Überzeugung, dass es nicht zum Streit käme, würde man Gottes Gebote beachten.⁴⁶ Zweig überträgt damit – wie mehrmals im Drama – einem an Lebenserfahrung reichen Menschen die Rolle dessen, der zur Besonnenheit mahnt, und zugleich die Aufgabe, die bewährte – in jüdischer Konnotation die orthodoxe – Praxis zu vertreten, indem er die Überzeugung geltend macht, dass die Tora, „ihre jahrhundertelange Heimat,“ „ein komplexes Geflecht aus Bräuchen und Werten“, übertragen auf „sämtliche Bereiche des Lebens,“ bis in die je aktuelle Gegenwart für das Volk Gültigkeit hat.⁴⁷ Dass das Nicht-Beachten der Tora in die Katastrophe führt, beweist die Vertreibung aus Jerusalem, dass dort, wo die „göttliche Ordnung“ außer Kraft gesetzt scheint, das Volk ins Chaos schlittert, zeigt sich in der aktuellen Situation.

2.3. Ist Hananja entkommen? Zur Rolle der Propheten

Hananja ist entkommen ...nein, am Pfahle verdarb er ...
führerlos sind wir ...verlassen von allen ...wer wird uns gebieten ...⁴⁸

Zum zweiten Mal fällt im gewählten Textstück der Begriff „gebieten“, nun als Frage, wer das Volk jetzt führen werde, wenn alle Priester umgekommen sind.⁴⁹ Hananja, im Drama der personifizierte Gegenspieler zu Jeremias, als „Prophet des Volkes“ bezeichnet und die „falschen“ Propheten des Jeremiabuches repräsentierend, scheint derjenige zu sein, der den Leuten unter den gegebenen Umständen, entsprechend den oben genannten Bezugspunkten zum Gesetz, als nächster in

⁴⁴ Zum Begriff „Hüter der Weisung“ vgl. Fischer, Jeremia 1–25, 159f. Fischer übersetzt „die die Tora Ergreifenden kennen mich nicht“ und weist darauf hin, dass „die Ergreifenden“ nur hier in Verbindung mit Tora genannt sind. Vgl. ebd., 159.

⁴⁵ Dahm, Kultpersonal, 2. Zu nicht aus Aaronidischer Abstammung zählenden Priesterfamilien vgl. Jer 20,1; 21,1; 29,21.25 u. a.

⁴⁶ Tora wird im AT synonym oder in Verbindung mit den Begriffen *ḥoq*, Satzung, *mišwâ*, Gebot und *dāvār*, Wort gebraucht (vgl. Jer 18,18). Vgl. Liedke / Petersen, *tōrā* Weisung, 1033.

⁴⁷ Alle Zitate Eskenazi, Die Tora, 16.

⁴⁸ Zweig, Jeremias, 304. Das Zitat fehlt in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928.

⁴⁹ Auch wenn die Propheten im Vergleich zur Tora „nur wenige juristisch relevante Abschnitte enthalten,“ so sind sie nach der Tora die „nächste autoritative literarische Quelle des Jüdischen Rechts.“ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 75.

den Sinn kommt. Bezieht sich die Aussage „wer wird uns gebieten“ auf Hananja bzw. auf die Propheten allgemein, so weist sie auf das durch Propheten vermittelte Gotteswort hin. Jeder Prophet, so auch Hananja im Drama, fühlt sich von Gott berufen und tritt mit der Überzeugung auf, im Dienste seines Gottes zu stehen.⁵⁰ Wer, wenn nicht ein Prophet, könnte dem Volk den Willen Gottes mitteilen und es in seinem Sinne führen (vgl. Kgl 2,9b; Ps 74,9; 1Sam 28,6; Ez 7,26)?

Über das Schicksal Hananjas herrscht noch Unklarheit. Aus den folgenden Zuerufen geht jedoch hervor, dass ihn wohl aufgrund jenes Vorwurfs, den der biblische Jeremia seinem Kontrahenten auf den Kopf zusagt: „Der HERR hat dich nicht gesandt. Du aber hast dieses Volk dazu verführt, auf Lügen zu vertrauen“, dasselbe Geschick ereilt hat wie sein namensgleiches biblisches Vorbild: „Darum – so spricht der HERR: Siehe, ich schaffe dich vom Erdboden fort. Noch in diesem Jahr bist du tot; denn du hast Auflehnung gegen den HERRN gepredigt“ (Jer 28,15f). Während die Bibel keine Todesursache für Hananja nennt, spitzt Zweig mit einem einzigen Wort, nämlich „Pfahl“, die Dramatik insofern zu, als er die Pfählung, eine in der Antike praktizierte Form der Tötung und anschließenden Zurschau-stellung von getöteten Gefangenen bzw. zum Tode verurteilten Personen,⁵¹ vor das innere Auge der Leserin, des Lesers holt und damit das Ende des Falschpropheten auf drastische Weise betont. Die Entehrung des Gepfählten ist ein Aspekt, der entscheidendere jedoch, dass ein Gehenkter als ein von Gott Verfluchter galt (Dtn 21,22f). Betont Zweig mit dieser Todesursache auf subtile Weise, dass er Hananja schuldig sieht, das Volk mit seinen Prophezeiungen zu völlig falscher Sicherheit im Sinne der Zionstheologie verführt zu haben? Liegt darin vielleicht ein versteckter Hinweis Zweigs in Richtung der „Heilsprophezeiung“ des politischen Zionismus, der davon ausgeht, allein in Palästina werde das Volk in Sicherheit vor antisemitischen Anfeindungen leben können? Im Gegensatz zu Hananja heißt es, die Priester wurden durch das Schwert dahingerafft, was den Eindruck vermittelt, sie wären eines „ehrbareren“ Todes gestorben (Jer 14,12; vgl. 21,9; 32,24 u. ö.).⁵² Mitverantwortlich für die Katastrophe zeichnen daher im Drama nicht in erster Linie Priester, sondern – neben dem König – allen voran Hananja, der „Lug und Trug“ (vgl. Kgl 2,14) prophezeit hat, anstatt die Schuld des Volkes aufzudecken

⁵⁰ Vgl. z. B. Zweig, Jeremias, 142.144: „Die Stimme des Herrn erbrauset mir innen“, „Ich bin Gottes Profet und keiner sonst in Israel.“ Zu Prophetie vgl. Schart, Prophetie, 2.2. Vgl. Achad Haam, Priester und Prophet, 240–251.

⁵¹ Vgl. Koenen, Pfählung. Vielleicht war Zweig die Darstellung der Pfählung von drei Einwohnern aus Lachisch nach der Eroberung der Stadt durch die Assyrer 701 v. Chr. bekannt. Das Relief aus Ninive befindet sich heute im British Museum in London.

⁵² Propheten, die im Jeremiabuch mit dem König, den hohen Beamten und Priestern die Oberschicht des Volkes bilden (Jer 2,26; 4,9; 8,1 u. ö.), wachen nicht nur zusammen mit den Priestern am Tempel, sondern werden auch mit ihnen am Heiligtum erschlagen (Kgl 2,10). Vgl. Jeremias, *nābīʾ* Prophet, 10.

(vgl. Jer 5,31; Klgl 4,13), der zum Krieg gegen Babel aufgerufen, was sich als Fehlentscheidung entpuppt hat.⁵³ Er hat das Volk verleitet, auf die Hilfe Ägyptens zu hoffen, und dazu verführt, nicht auf Jeremias zu hören, der im Gegensatz zu Hananja als Prophet, den der HERR wirklich gesandt, an ihn ergangene Worte JHWHs übermittelt hat, wie nun an der Erfüllung seines prophetischen Wortes zu erkennen ist (vgl. Jer 28,9).

2.4. Wer wird die Opfer empfangen? Zur Frage der Bedeutung des Kults

Oh, Qual der Knechtschaft ...wer wird die Opfer empfangen zu Babel ...wer uns deuten das Wort ...ausgerottet ist Aarons Geschlecht ...weh uns Verwaisten ...⁵⁴

Nachdem man zu Recht vermutet, dass die Verantwortungsträger – auch für die eingetretene Katastrophe – nicht mehr verfügbar sind, richtet sich der Blick auf die Folgen für die Zukunft. An das erste Erwähnen des Begriffes und der damit einhergehenden Vorstellung, was „Knechtschaft“ bedeuten könnte, knüpft Zweig die nächste „wer-Frage“ und bringt mit ihr die Opferpraxis in die Überlegungen ein. Ein Gedanke entwickelt sich aus dem vorhergehenden. Die Formulierung „wer wird die Opfer empfangen zu Babel“ lässt aufhorchen. Richtet sich diese Frage auf das In-Empfang-Nehmen von Opfergaben durch Priester (vgl. Dtn 26,4), was nicht mehr möglich zu sein scheint, da keiner von ihnen am Leben geblieben ist? Oder ist gemeint, dass unter fremdem Himmel „andere Götter“ die Opfer für sich in Anspruch nehmen könnten? Dass auch in Babel geopfert werde, wird offenbar unhinterfragt angenommen. Dazu wäre allerdings aus orthodoxer Sicht einzuwenden, was auch Zweig an anderer Stelle einem Vertreter der Zionstheologie in den Mund legt: „Götzendienst ist jedes Opfer als an seinem Altar.“⁵⁵ Dieses Zitat deutet darauf hin, dass Zweig von der Kultzentralisation unter König Joschija weiß (2Kön 22; Dtn 12,4–7), die darauf zurückgeführt wird, dass „im Haus des HERRN das Buch der Weisung gefunden“ wurde (2Kön 22,8 // 2Chr 34,14), worauf entsprechende Maßnahmen durchgeführt wurden (2Kön 23,4ff).

Dass im Zusammenhang mit der Frage nach den Opfern nun wieder auf das Schicksal der Priester hingewiesen wird, kann als Hinweis auf die erstgenannte Fragerichtung gesehen werden. Das Nennen der Aaroniden mag sich jedoch auch auf die Frage nach der Deutung des Wortes oder auf die im nächsten Abschnitt

⁵³ Vgl. Zweig, Jeremias, 147, in Anlehnung an Jer 28,2–4: „doch in dreien Monden wird Babel in unsere Hand gegeben sein, so wir ausziehen mit Ägypten“, „Israel wird siegen, gegen tausend und tausend.“

⁵⁴ Zweig, Jeremias, 304. Nur der abschließende Wehe-Ruf dieses Zitats ist in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928 erhalten.

⁵⁵ Zweig, Jeremias, 282. Das Zitat fehlt in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928. Die deuteronomistische Erklärung der Ursache der Katastrophe beinhaltet auch die Überzeugung, dass zur Schuld des Volkes auch die Verehrung JHWHs außerhalb Jerusalems zählt.

genannte „Lade“ beziehen. In jedem Fall schwingt mit den Begriffen „Opfer“ und „Wort“ wieder der Bezug zur Tora mit. Während im ersten erörterten Abschnitt mit dem Fehlen der Priester und der Sorge, „wer wird uns gebieten“, eher die nun nicht mehr mögliche Belehrung durch sie im Blick scheint, bezieht sich die nun aufgeworfene Frage in Verbindung mit der namentlichen Nennung des Priestergeschlechts auf den konkreten Vollzug des zu diesem Zeitpunkt in der bisher praktizierten Form nicht mehr durchführbaren Kults (vgl. Klgl 1,4; 2,6f; Ps 74,3f.7).

Ein Wehe-Ruf, der den Eindruck vermittelt, das Volk fühle sich einem Waisenkind ähnlich, verlassen von allen, die Orientierung und Sicherheit bieten (vgl. Klgl 5,2), leitet über zum nächsten Abschnitt, der mit einer Klage beginnt, die ebenfalls das Fehlen wichtiger Bezugsgrößen anspricht (vgl. Klgl 1,1; 2,9; 4,17).

2.5. Die Rolle des Gesetzes ist verbrannt. Gottes Wort verbrennt nicht

Daß wir die Lade doch hätten und die Rolle des Gesetzes ...
sie ist verbrannt ...nein, Gottes Wort verbrennt nicht ...
selbst sah ich sie kohlen im Feuer, wie eine Schlange sprang sie hoch ...
wehe, sie ist verbrannt ...verbrannt das Gesetz ...
nein, es kann nicht wahr sein, Gottes Wort verbrennet nicht ...
ist sein Haus nicht verbrannt, sein Altar nicht gestürzt ...
ließ er nicht sinken seine heilige Stadt ...⁵⁶

Im Zentrum der gewählten Textpassage begegnet neben dem Begriff „Gesetz“ nun erstmals die Bezeichnung „Rolle des Gesetzes“, womit Zweig mit dem Evokieren der Vorstellung einer konkreten Torarolle zugleich das Bild der möglichen Zerstörung einer solchen hervorruft. Wurde „Gesetz“ am Beginn des Abschnitts mit „der Schrift“ in Eins gesetzt, so wird nun neben dem zweimaligen Nennen des Begriffes „Gesetz“ in der Gegenrede zweimal „Gottes Wort“ als Synonym zu den beiden bereits genannten Bezeichnungen verwendet. Treffenderweise kombiniert Zweig das Abstraktum „Gottes Wort“ mit der Unmöglichkeit der Vernichtung.

Neben den genannten Leitwörtern kommt dem Verb „verbrennen“ im zentralen Abschnitt eine besondere Bedeutung zu. Von den insgesamt sieben Vorkommen im gesamten Textstück begegnet es allein hier sechsmal. Zweimal lautet die Überzeugung, „Gottes Wort verbrennt nicht“, doppelt so oft wird das Gegenteil behauptet; viermal ist vom Verbrennen der Rolle bzw. des Gesetzes die Rede, davon einmal in der Formulierung „kohlen im Feuer“.⁵⁷ Untermuert wird die Meinung, dass das Gesetz verbrannt sei – ironisch formuliert in einer rhetorischen Frage – mit dem Hinweis darauf, dass Tempel und Altar den Flammen zum Opfer gefallen seien, wie es auch in den Klageliedern heißt:

⁵⁶ Zweig, Jeremias, 304. Das Zitat fehlt in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928.

⁵⁷ Die Festigkeit und Dauerhaftigkeit von Pergament zeigt sich auch darin, dass gegerbte Haut schlecht brennt. Der bildhafte Ausdruck „kohlen im Feuer“ ist daher auch sachlich richtig.

Er zertrat wie einen Garten seine Wohnstatt, / zerstörte seinen Festort. [...] In glühendem Zorn verwarf er / König und Priester. Seinen Altar hat der Herr verschmäh't, / verworfen sein Heiligtum, ausgeliefert in die Hand des Feindes / die Mauern von Zions Palästen. (Klgl 2,6f; vgl. Ps 74,7 u. a.)

Die Frage nach dem Nicht-mehr-Vorhandensein des Gesetzes, da Gottes Haus verbrannt ist, kann im Zusammenhang mit dem Tod der Priester als eine Schlussfolgerung aus dem zitierten Gedanken aus 2Chr 15,3 gedacht werden. In der Folge wird konsequenterweise die Vermutung laut, dass auch Gott mit seinem Tempel „gesunken“ sei (vgl. Klgl 2,7f).

Mit dem überzeugten Ruf, dass Gottes Wort nicht verbrennt, tritt in der Auseinandersetzung der Stimmen, die nun emotionaler wird, die gegensätzliche Meinung unterschiedlich eingestellter Gruppierungen innerhalb der Bevölkerung zutage, wie dies das ganze Drama hindurch zu beobachten ist. Zweig legt den widerstreitenden Stimmen ganz gezielt bestimmte Worte in den Mund, wodurch sich die Positionen erkennen lassen und eine Möglichkeit zur Identifikation bieten.

In der Gegenüberstellung der Begriffe „Rolle des Gesetzes“ und „Wort Gottes“ wird Zweigs Absicht klar, eine Differenz zwischen tatsächlich Zerstörbarem – wie einer Torarolle – und Unzerstörbarem, wie der Weisung JHWHs, einzuziehen, wie es der Vorstellung und Absicht der Verheißung eines neuen Bundes im Jeremiabuch entspricht: „Ich habe meine Weisung in ihre Mitte gegeben und werde sie auf ihr Herz schreiben“ (Jer 31,33). D. h., dass das Befolgen der Weisung der Entscheidung des Einzelnen übergeben und überantwortet ist, denn biblisch bedeutet das Herz nicht den Sitz der Gefühle, sondern der bewussten Willensentscheidungen des Menschen. Zu erwähnen ist jedoch die Symbolkraft einer Torarolle, die im Synagogengottesdienst offenbar wird. Der Torarolle kommt darin „eine nahezu heilige Position zu, durch die sie bereits durch Begegnung (bei der Prozession) beziehungsweise durch Berühren eine positive Wirkung hat.“⁵⁸ Nachama/Homolka/Bomhoff betonen aber, dass diese Art der Verehrung „gelegentlich als Idolatrie, als eine Art Bilderkult“ abgelehnt wird.⁵⁹ Bereits hier geht es Zweig um eine grundsätzliche Frage, die darauf abzielt, den Bedeutungsunterschied von materiell Gegenständlichem, selbst dann, wenn dies lediglich als Verweis-Zeichen verstanden wird, und Abstraktem in Bezug auf Glaubensfragen und Grunddaten der Tradition bewusst zu machen, den er im weiteren Verlauf des neunten Bildes auf den Tempel und die Stadt ausdehnt und der seinen Zielpunkt in der Deutung der Wegführung des Volkes durch Jeremias hat.

Als Argument jener Gruppe, die dafür plädiert, dass Gottes Wort nicht verbrennen kann, könnte einerseits genannt werden, dass in der bildlichen biblischen Redeweise nicht nur der Zorn Gottes mit dem Feuer verglichen wird, sondern auch

⁵⁸ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 65. Zur Toralesung vgl. ebd., 62–71.

⁵⁹ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 65.

sein Wort: „Ist nicht mein Wort so: wie Feuer – Spruch des HERRN – und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?“ (Jer 23,29). Zudem kann als Beispiel die Erzählung über König Jojakim eingespielt werden, welcher der irrigen Ansicht verfällt, mit dem Verbrennen einer Schriftrolle wäre deren Inhalt aus der Welt zu schaffen (Jer 36,21–23). Die Tora – so kann man die biblische Feuermetaphorik in Verbindung mit dem Sprichwort „für jemand durchs Feuer gehen“, d. h. aus Wertschätzung alles tun, alles riskieren, deuten – ist durch Feuer geprüft und gehärtet für alle Zeit, denn JHWH selbst ist für seine Weisung durchs Feuer gegangen. Zweig will wohl darauf hinweisen, welche Bewandnis es mit der Tora JHWHs im Verständnis eines in der Diaspora lebenden Juden am Beginn des 20. Jh.s hat. Ziel ist es, „auf die Worte dieser Tora zu achten und sie auch zu tun“, was „in einer der Tora gemäßen Lebensführung zur Geltung kommen soll“, wie es zuletzt Eckart Otto formuliert.⁶⁰ Es geht also darum, dass Gottes Weisung Gestalt annimmt, dass die ethischen Grundsätze im Leben der Menschen bedacht, umgesetzt und damit in der Welt erkennbar werden.

Die Schlusspassage dieses Abschnittes erinnert an eine Klage bei Jesaja. Es ist aber auch denkbar, dass sie persönliche Erinnerungen Zweigs an seine Reise durch das vom Krieg verwüstete Galizien spiegelt.

Deine heiligen Städte sind zur Wüste geworden,
Zion ist zur Wüste geworden, Jerusalem zur Einöde.
Unser heiliges und prachtvolles Haus, / wo unsere Väter dich priesen,
ist ein Raub des Feuers geworden; / alles, was uns begehrenswert war, liegt in Trümmern. (Jes 64,9f)

2.6. Wenn wir die Lade doch hätten! Zur Bedeutung von Verweiszichen

Offenbar ergeht es der Lade wie anderen Gegenständen – aber auch Menschen, vielleicht sogar Gott? –, an die man erst oder vermehrt dann denkt, wenn man erkennt, dass sie fehlen (vgl. Jer 3,16). Die Lade, hebräisch *’ăron*, von der es heißt, dass die Priester, die Nachkommen Levis, sie trugen (Dtn 31,9; Jos 3 u. ö.), ist ein Kultgegenstand, der wahrscheinlich aus der vorstaatlichen Frühzeit Israels stammt, von David nach Jerusalem geholt (2Sam 6) und von Salomo in den Tempel gebracht (vgl. 1Kön 8,1–13), wo sie während der Königszeit aufbewahrt wurde.⁶¹ „In den Samuel- und Königsbüchern, aber auch im Exodusbuch war die Lade zum Zentrum des Heiligtums avanciert.“⁶² In den Chronikbüchern wird sie als heilig gedacht (1Chr 8,11) und kann aufgrund „ihrer heiligen Sphäre auch selbst

⁶⁰ Otto, *Bildung*, 13–21, 16. Vgl. Jeremias, *Theologie*; zu „Recht und Ethos“ vgl. ebd., 55–64.

⁶¹ Zur Diskussion um die Entstehungsgeschichte der Lade-Texte vgl. Porzig, *Lade*; ebenso Kreuzer, *Lade JHWHs / Bundeslade*, 2.6.

⁶² Porzig, *Lade*, 255.

heiligen“ (2Chr 35,3).⁶³ Sie gilt als wichtiges Tempelinventarstück, dem sich nur Leviten nähern dürfen (1Chr 15,2.15.27; 16,4; 2Chr 5,4 u. ö.).⁶⁴

Eine konkrete Nachricht über das Ende der Lade gibt es nicht, aber mit der Eroberung Jerusalems verliert sich ihre Spur, und es ist zu vermuten, dass sie bei der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier verbrannte (2Kön 24,13; 2Kön 25,9–17) – wie es auch die Erwähnung in der zitierten Passage im Drama vermittelt – und nicht wieder erneuert worden ist (Jer 3,16).⁶⁵

Mit dem Wunsch, die Lade wäre vorhanden, der indirekt ausdrückt, dass sie eben nicht mehr existiert, greift Zweig auf die Sichtweise der biblischen Propheten zurück, bei denen die Lade keine Rolle mehr spielt. Dies wiederum weist auf eine Ablehnung des Tempelkults hin, in Jer 3,16 ausgedrückt in einer fünffachen Formulierung, eingeleitet mit „nicht“. Darum wird man schließen dürfen, dass die Lade auch in *Jeremias* für den Tempelkult steht, der auf Geräte angewiesen ist, welche die Gegenwart Gottes veranschaulichen. Damit weist auch diese Detailaussage im Drama darauf hin, dass für das Leben des Volkes in der Diaspora wie im eschatologischen Jerusalem Hinweiszeichen auf Gottes Präsenz nicht nötig sind.⁶⁶

Bezieht man jedoch das im Volk vorhandene Wissen darüber ein, dass in den Ladesprüchen „JHWH als mit und bei der Lade präsent gedacht“ wird,⁶⁷ von wo er sich erhebt, um mit seiner machtvollen Gegenwart Israel voranzuziehen, und zwar besonders zum Kampf gegen Feinde (Num 10,35–36; 1Sam 4), so schwingt bei Zweig bereits hier mit, was im Folgenden bekannt wird, nämlich dass mit dem Verlust der Lade, auch die Anwesenheit, „die schützende und machtvolle Präsenz Jahwes“ angezweifelt wird.⁶⁸ Wenn schon die Autoritäten abhanden gekommen sind, so der klagende Wunsch der orthodoxen Stimmen, dann hätte wenigstens die Lade ihnen vorausgehen können in die neue Zeit. Aber auch sie ist nicht mehr – und wer hätte sie auch tragen können? Der letzte Hoffnungsschimmer scheint verglüht.

Die „Lade des Bundes des HERRN“ (Jos 3; 6) – wenn auch bei Zweig in dieser Passage nicht so bezeichnet –, die nach biblischer Erzählung die Tafeln des

⁶³ Porzig, Lade, 247.

⁶⁴ Vgl. Porzig, Lade, 254.

⁶⁵ Achenbach, Gesetz, 195. In den Prophetenbüchern kommt die Lade nur in Jer 3,16 vor. Vgl. dazu Porzig, Lade, 222–227. Nur außerkanonische Schriften berichten davon, dass Jeremia die Lade und andere Tempelgeräte vor der Zerstörung in Sicherheit gebracht habe. Vgl. neben 2Makk 2,4–8 noch ParJer 3,8–11 und VitProph 2,11–17. Zu den verschiedenen Überlieferungen im Talmud, wo u. a. überliefert ist, dass bereits Joschija die Lade versteckt habe, vgl. bJoma 52b; 53b–54a; bHor 12a; bKer 5b.

⁶⁶ Vgl. Porzig, Lade, 225.

⁶⁷ Zu den sog. Ladesprüchen vgl. Porzig, Lade, 33–41; ebenso Kreuzer, Lade JHWHs / Bundeslade, 3.

⁶⁸ Reuter, Lade, 574–575. Zur Entwicklung der Lade-Texte vgl. ebd., 575.

Bundes (Dtn 10,1–5) bzw. die Tora (Ex 25,21) beherbergt, schafft eine Verbindung zum nächsten Abschnitt des Textes, in dem als Konsequenz alles bisher Bedachten der für Israel zentrale Begriff „Bund“ fällt.

2.7. Gebrochen hat er den Bund. Zur Frage der Erwählung

Ja ...ja ...hat er nicht uns in Knechtschaft gegeben ...
ja ...ja ...gebrochen hat er den Bund, vernichtet die Verheißung ...
lästert nicht ...lästert nicht ...ich fürchte ihn nicht mehr ...lästert nicht ...⁶⁹

Wie in der letzten Frage des vorhergehenden Abschnitts, „ließ er nicht sinken seine heilige Stadt“ (vgl. Klgl 2,7–9), so verwendet Zweig in den Schuldzuweisungen dieser Passage, die an die Adresse Gottes gerichtet sind, niemals den Begriff „Gott“, sondern immer nur das stellvertretende Pronomen „er“, womit er eine direkte Anrede und eindeutig formulierte Anschuldigung Gottes vermeidet.

Nicht bei sich selbst – das haben schon Aussagen des zentralen Abschnittes angedeutet – sucht das Volk die Schuld an der Misere, weist sie vielmehr von sich, indem es Gott die Verantwortung für die gegenwärtige Notsituation und das künftige Leben fern von Jerusalem zuschiebt.⁷⁰ Dies entspricht der Weise der Volksklagen, in denen, wie Dalit Rom-Shiloni ausführt, keine Verletzungen der Verpflichtungen des Volkes genannt werden, sondern das Volk über das gegenwärtige Leiden klagt (Ps 44,10–17) und auf Rettung hofft (Ps 44,24–27 u. ö.).⁷¹

Für die Frage der Knechtschaft ist der geäußerten Annahme, Gott habe die Situation heraufgeführt, insofern zuzustimmen, als die Wegführung als eine von Gott gesetzte pädagogische Maßnahme zu sehen ist, das göttliche Gerichtshandeln als Konsequenz dafür, dass König und Volk nicht seiner Weisung gefolgt sind (vgl. Jer 34,2.22; 37,10; 52,13; Klgl 1,3.14f; 2,17; 5,7f); Ersterer in der Zweigschen Version vor allem aus Hochmut, das Volk, weil es auf falsche Propheten gehört hat. Den Exodus aus Jerusalem deutet Zweig als notwendige Voraussetzung für seine positive Sicht der Diaspora.

Die anschließend nicht als Frage, sondern als eine im Parallelismus gestaltete Aussage, „er“ habe den Bund gebrochen und seine Verheißung vernichtet, was durchaus biblischen Aussagen entspricht (vgl. Klgl 2,2ff.17; Ps 77,1.8f; 89,39ff), ruft heftigen Widerspruch hervor. Mit der dreifachen Aufforderung, Gott nicht zu lästern, werden die anmaßenden Stimmen mit ihren von anderen als blasphemisch empfundenen Äußerungen in die Schranken gewiesen, die als Schlussfolgerung aus dem Genannten kundtun, Gott nicht mehr zu fürchten. Die als abgelegt bezeichnete Gottesfurcht ist in dieser Aussage wohl eher im Sinne von Furcht vor Gott denn als Ehrfurcht vor Gott zu verstehen, kann jedoch beide Bedeutungsva-

⁶⁹ Zweig, *Jeremias*, 304. Das Zitat fehlt in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928.

⁷⁰ Vgl. Rom-Shiloni, *Socio-ideological Setting*, 51–68.

⁷¹ Vgl. Rom-Shiloni, *Socio-ideological Setting*, 58.

rianten meinen, welche die Gottesfurcht wie zwei Seiten einer Medaille beinhaltet. Das Ablehnen der Gottesfurcht scheinen jene Stimmen zu bekunden, welche die Katastrophe und ihre Folgen unreflektiert auf ein grundloses Dreinschlagen Gottes zurückführen.

Bedenkt man die biblische Überzeugung, dass JHWH-Furcht „Orientierung und rechtes Verhalten angesichts einer komplexen Lebenswirklichkeit“ ermöglicht, „die von polarer Spannung welthafter Eigengesetzlichkeit und souveränem Walten Jahwes bestimmt ist“ und ihren „Lohn in langem Leben (Spr 14,26f; 19,23)“ findet,⁷² so ist zu befürchten, dass ein Ablegen der Gottesfurcht in der Situation der Exilierung das Volk in eine noch größere Katastrophe führen würde.

Der Vorwurf, „gebrochen hat er den Bund“, ist losgelöst aus seinem unmittelbaren Kontext, als Anklage gegenüber dem König zu lesen; besonders dann, wenn man die im Folgenden gestellte Frage eines Einzelnen „wer gebietet mir ...führerlos sind wir“ auf die zwischenmenschliche Ebene bezieht. Auch im Blick auf die bevorstehende Knechtschaft, die gerade zuvor angesprochen wurde, kann der gebrochene Bund mit Zedekia in Verbindung gebracht werden, hatte dieser doch einen Vertrag mit dem babylonischen König geschlossen, war mit diesem Bündnis unter Eid die Verpflichtung der „uneingeschränkten Loyalität gegenüber dem Fremdherrscher“ eingegangen⁷³ und hatte dennoch versucht, mit Ägypten zu kollaborieren, was einem Bundesbruch gleichkommt. Da ein derartiger Bundesabschluss kein rein weltlicher Akt war, da der Bund mit Babel bei JHWH geschlossen worden war, ist die Folge des Vertragsbruchs die göttliche Strafsanktion.⁷⁴

Mit der Zerstörung Jerusalems, dem Tod der Priester und einem Teil des Volkes, so scheint die Überlegung, habe Gott sein Wort gebrochen. Es ist die Stimme der Volksklage, die hier spricht, welche die wahre Ursache erkennt, nämlich dass dort, wo man Gott nicht mehr fürchtet, sich in Sicherheit wiegt und sich auf Heilsworte falscher Propheten verlässt, die Katastrophe hereinbricht – nicht weil Gott seinen Bund gebrochen, sondern weil das Volk nicht auf die Warnung des Unheilkünders gehört hat.

2.8. Wenn doch Mose erstünde! Der Ruf nach einem Retter

Wer gebietet mir ...führerlos sind wir ...
daß doch Mose uns erstünde ...daß ein Richter unter uns wäre ...
der König, wo ist er ...der Geblendete ...blind ist er immer gewesen ...
er hat uns hinabgestoßen ...oh, Ende Israels, Ende Jerusalems ...
was ziehen wir aus ohne Gott und Gesetz, ohne Führer, der uns weise ...
oh, Simson, Simson ...⁷⁵

⁷² Fuhs, Furcht, 715.

⁷³ Achenbach, Gesetz, 196.

⁷⁴ Vgl. Rütterswörden, Bund, 2.

⁷⁵ Zweig, Jeremias, 304. Nur die Frage „was ziehen wir aus ohne Gott und Gesetz, ohne Führer, der uns weise ...“ ist in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928 erhalten.

Wurde durch den Bundesgedanken bereits implizit auf Mose verwiesen, so wird er nun erstmals namentlich genannt. Die erneut fragende Klage, wer nun gebieten solle, geht über in einen zweifachen Wunsch im Ruf nach Mose, von dem es heißt, dass er Recht gesprochen habe für das Volk (Ex 18,13). Das hebräische Wort *šofet* „Richter“ bezieht sich, „dem Bedeutungsspektrum des Verbs [...]“ entsprechend auf die Aufrichtung v. Recht in umfassendem Sinn, d. h. auf Erhaltung des Gemeinschaftswesens [...], so daß der Titel R. mit dem eines ‚Retters‘“ verglichen werden kann.⁷⁶ Mit der Konjunktivformulierung „daß doch Mose uns erstünde“ schafft Zweig nicht nur inhaltlich, sondern auch durch die gewählte Verbform eine Brücke zu Jeremia, wird dieser doch im Berufungsbericht (vgl. Jer 1,7.9) als jener Prophet erachtet, den JHWH durch Mose dem Volk verheißen hat (vgl. Dtn 18,18).

Zwar ist Jeremias in diesem Abschnitt und generell am Beginn des neunten Bildes für das Volk im Drama nicht im Blick, doch die zitierte Definition des Richters trifft auf den Zweigschen Propheten insofern zu, als er mit dem Ziel der Rettung der Gemeinschaft prophezeit und den König wiederholt aufgefordert hatte, den Nacken unter das Joch Babels zu beugen. Es überrascht nicht, dass die Stimmen, nachdem sie nach Mose und einem Richter gerufen, nach dem König verlangen, ist dieser doch, biblischer Vorstellung entsprechend, „Gottes ‚Erwählter (Ps 89,4.20; vgl. Ps 45,5), ‚Sohn (Ps 2,7; 2Sam 4,17) und ‚Erstgeborener‘ (Ps 89,28).“⁷⁷ Als Repräsentant Gottes hat der König die Aufgabe, als oberster Rechtsherr für Recht und Gerechtigkeit, für die soziale Ordnung und Stabilität im Land zu sorgen, und damit auch die Rolle eines Richters inne (1Kön 3,16–28; vgl. 1Sam 7,2–17).

Dass Zedekia geblendet worden ist, weiß die Leserin, der Leser aus dem Bericht des Boten Zefanja, der den Überlebenden in einer Höhle im achten Bild von den Vorgängen in Jerusalem berichtet. Zedekia wurde, so die Schilderung Zefanjas im Drama, anders als die Darstellung im Jeremiabuch, wo der König und die Seinen zu Nebukadnezzar nach Ribla gebracht werden (2Kön 25,6f // Jer 39,5–7 // Jer 52,9–11), offenbar im Beisein von Überlebenden in Jerusalem geblendet. Die zynisch klingende Feststellung, er sei immer blind gewesen, ist zwar aufgrund der Geschehnisse verständlich, vermittelt jedoch den Eindruck, allein die politische „Blindheit“ des Königs wäre verantwortlich für die Katastrophe, womit das Volk erneut – entgegen der deuteronomistischen Deutung, Israel habe den Bund gebrochen (vgl. 2Kön 23,25–25,30) – ein Eingestehen jeglicher eigener Schuld vermeidet.

Die Aussage, „er“ habe sein Volk ins Unglück gestürzt, mündet in die Klage, mit der Eroberung Jerusalems sei auch das Ende Israels angebrochen. War gerade

⁷⁶ Görg, Richter, 1179.

⁷⁷ Janowski, Königtum, 517.

zuvor vom König die Rede, so kann man davon ausgehen, das Pronomen „er“ bezeichne Zedekia. Blickt man aber auf die offene Verwendung des Pronomens im vorhergehenden bzw. folgenden Abschnitt, so ist die Annahme berechtigt, dass dieses „er“ auch Gott mit einschließt, ist der König doch Herrscher aufgrund seiner außergewöhnlichen Gottesbeziehung.

Von einem definitiven Ende von Israel und Jerusalem ist nach biblischer Darstellung nicht auszugehen, denn die Katastrophe von 587 v. Chr. betrifft den Teilstaat Juda mit Jerusalem und das Ende des Königtums. Das Land ist jedoch nach der Wegführung nicht menschenleer (vgl. Jer 39,10; 40,6 u. a.).⁷⁸ Der Chaldäerkönig setzt Gedalja als Statthalter ein (2Kön 25,22; Jer 40,5), und Jerusalem und der Tempel (520–515 v. Chr.) werden wieder aufgebaut.

Wendet man sich an diesem Punkt des Dramas jedoch nicht biblischen Berichten, sondern dem Ende des Dramas zu, wo Zweig das Weggehen aus Jerusalem als Beginn der Weltwanderschaft des Volkes deutet, so kann man vermuten, dass dieses hier so deutlich ausgerufene „Ende Israels, Ende Jerusalems“ weitreichendere Folgen bezeichnet, dass dies auf einen umfassenderen Bedeutungszusammenhang verweist. Möglicherweise ist darin für Zweig die Absage an eine politisch herbeigeführte Rückkehr des Volkes ins Land eingeschrieben, welche die zionistische Bewegung bereits um die Wende zum 20. Jh. proklamierte. Diese Deutung wird unterstützt durch die an den Beginn des nächsten Satzes gestellte Aussage, in der von Auszug und nicht von Wegführung gesprochen wird; d. h. Zweig legt den Stimmen nicht mehr die Klage, in die Knechtschaft geführt zu werden, in den Mund, sondern ersetzt sie durch die ins Aktive gewendete Formulierung „wir ziehen aus“ und nimmt damit bereits hier seine am Ende des Dramas verdeutlichte Interpretation des Vertriebenwordenseins als eine auf ewig auf sich genommene Weltwanderschaft des Volkes vorweg. Mit dem Verb „ausziehen“ ruft Zweig das Exodusgeschehen auf, das im Bewusstsein des Volkes fest verankert und verbunden ist mit der Gewissheit, dass Gott das Volk begleitet, dass JWHW eine starke Persönlichkeit einsetzt und mit der Führung betraut.⁷⁹ Noch im selben Atemzug wird dieses Erinnerungsmuster aber konterkariert. Zwar wird durch die Formulierung mit der aktiven Verbform in der 1. Person Plural vermieden, das Fremdvolk zu nennen, und damit das verhängte Exil ausgeblendet, im selben Moment aber wird die Sorge geäußert, der Auszug geschehe – im Unterschied zum Exodus aus Ägypten – ohne göttlichen Beistand, ohne die Führung durch Mose und ohne Gesetz.

⁷⁸ Vgl. Stipp, *The Concept*, 103–154.

⁷⁹ Vgl. dazu die Passage im Drama, in der die Geschichte Gottes mit seinem Volk von der Knechtschaft Ägyptens bis zum Einzug ins gelobte Land von Chören von Stimmen in Erinnerung gerufen wird. Zweig, *Jeremias*, 312–315.

Auch diese Aneinanderreihung von fehlender höchster Autorität kann – aus dem Blickwinkel Zweigs, zweieinhalbtausend Jahre nach der Exilierung geschrieben – ein indirekter Verweis auf die Lebensweise einer Unzahl von assimilierten säkularen Westjuden in der Diaspora hinweisen. Es ist zu vermuten, dass gerade die zitierte Passage des Dramas nicht nur einen Schlagabtausch unterschiedlicher theologischer Perspektiven zur Zeit der Verschriftlichung der geschilderten geschichtlichen Ereignisse wiedergibt, sondern zugleich oder vor allem die Kontroverse zwischen akkulturiertem West- und orthodoxem Ostjudentum spiegelt und als Auseinandersetzung Zweigs mit den Strömungen im Judentum seiner Zeit zu lesen ist. Die Vorstellung, dass es zumindest eine Autorität geben müsse, die den Weg ins Ungewisse kennt, ist ausgedrückt in der zum dritten Mal wiederholten Frage „wer wird gebieten“ und dem negativ formulierten Pendant „führerlos sind wir“, „ohne Führer, der uns weise“, die in den Ruf nach Simson mündet (Ri 13–16), mit dem die Leserin, der Leser nun eindeutig die Funktion eines Richters assoziiert, auch wenn dieser nicht einem Richter in unserem Sinn entspricht, sondern eher einem mit übermenschlichen Kräften ausgestatteten Helden.⁸⁰ Wenn man der Annahme folgt, dass die Simson-Erzählungen „eher als antimonarchisch einzustufen sind“,⁸¹ so könnte das ein Grund dafür sein, dass die Stimmen, nachdem sie den König als „blind“ in jeder Hinsicht bezeichnen, gerade nach Simson rufen. Die besondere Gestalt und Funktion Simsons ist durch seine vorgeburtliche Erwählung gekennzeichnet, die sich darin zeigt, dass Gott mit ihm ist. Das zweimalige Rufen des Namens betont die Dringlichkeit, die sich fortsetzt in den Ausrufen des nächsten Abschnitts.

2.9. Nie war größer die Not. Der Ruf nach Gott

Warum kommt er nicht, der uns ausführet mit starker Hand ...
nie war größer die Not ...
ach, er kommt nicht, verloren sind wir ...Gott ist gesunken mit seinem Tempel ...
lästere nicht ...lästere nicht ...daß er doch käme, der Verkünder, der Befreier ...⁸²

Immer verzweifelter klingen die Stimmen, ja sie scheinen zu resignieren; vor allem jene, die auf eine konkrete Rettergestalt hoffen, die imstande wäre, sie in oder vielmehr aus der Bedrängnis zu führen. Wurde im vorhergehenden Abschnitt nach dem „Erstehen“ Moses gerufen, so wird mit der Formulierung „ausführet mit starker Hand“ mit Mose erneut das Urdatum der Befreiung des Gottesvolkes in Erinnerung gerufen. Auch in diesem Abschnitt changiert Zweig mit der zweimaligen

⁸⁰ Scherer, Richter / Richterbuch.

⁸¹ Görg, Richter, 1179.

⁸² Zweig, Jeremias, 304. Nur der erste Teil des Zitats „warum kommt er nicht, der uns ausführet mit starker Hand ...nie war größer die Not ...“ ist in der *Jeremias*-Ausgabe von 1928 erhalten. Bereits im 7. Bild fordert das Volk von Jeremias die Rettung: „rette uns...rette Jerusalem [...] recke aus deinen Arm“. Zweig, Jeremias, 266.

Verwendung des Personalpronomens „er“ zwischen Mose und JHWH, jenen beiden Protagonisten der biblischen Erzählungen, welche durch ihre führende Rolle bei der Rettung des Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens gedanklich untrennbar miteinander verbunden sind: „mit starker Hand hat euch der HERR von dort / aus Ägypten herausgeführt“ (Ex 13,3.9.14.16; 32,11; Dtn 7,8; 9,26; Jer 32,21; Dan 9,15; Bar 2,11 u. ö.). Auch hier scheint Zweig Gedanken aus dem Buch Jesaja einzuspielen:

Da dachte man an die Tage der Vorzeit, / an Mose, an sein Volk:
Wo ist der, der sie heraufgeführt hat aus dem Meer, zusammen mit dem Hirten seiner Schafe?
Wo ist der, der seinen heiligen Geist in sein Inneres gelegt hat,
der sie an der rechten Seite des Mose gehen ließ / mit prachtvолlem Arm,
der die Wasser vor ihnen zerteilte, / um sich einen ewigen Namen zu machen,
der sie durch die Fluten gehen ließ wie Pferde durch die Wüste, / ohne dass sie strauchelten? (Jes 63,11–13)

Mit dem Hinweis, dass Untergang stets ihr Anbeginn sei, leitet Jeremias – dem Volk Zweigs Narrativ von der seelischen Überlegenheit des Unterliegenden vermittelnd – über zum großen Geschichtsrückblick, mit dem Chöre von Stimmen, beginnend mit der Vergegenwärtigung des Exodus aus Ägypten, sich zum Auszug formieren.⁸³ Eindringlich versucht Jeremias seine Überzeugung dem Volk zu vermitteln:

Selig, daß wir alles verlieren, um ihn [Gott. E.P.] zu finden, selig unser hart Schicksal,
selig unsere Plage und Prüfung! Denn zur Dauer sind wir erwählt durch das Leid und zur Ewigkeit durch die Erneuerung!⁸⁴

Das Fragepronomen „warum“ in der einleitenden Frage des letzten Textstückes, würde die Möglichkeit eröffnen, über die Ursache der gegenwärtigen Situation nachzudenken, und könnte zu einem Bekenntnis der eigenen Schuld führen. Doch noch bleiben die Stimmen verhaftet in ihrem Klagen. Als Steigerung zu den indirekt formulierten Aussagen über Gott im Abschnitt 7 und in Aufnahme der Frage „ließ er nicht sinken seine heilige Stadt“ aus dem Abschnitt 5 lautet die häretische Aussage nun, Gott sei gesunken mit seinem Tempel.

Die erneute Aufforderung, Gott nicht zu lästern, mündet in einen weiteren Bittruf, der in seiner Konjunktivformulierung den Zweifel an der Erfüllung ausdrückt, jedoch durch seine Begriffe wie ein Zielpunkt wirkt und die Auseinandersetzung abschließt. Mit dem nun erstmals genannten Begriff „Verkünder“ lässt Zweig bereits anklingen, dass der Prophet der Ersehnte sein könnte, der Künder des Gotteswortes, der wie Mose das Volk auf Gottes Geheiß in die Freiheit führt (vgl. Ex 14). In der Aufeinanderfolge der Begriffe weist der Letztgenannte, nämlich „Befreier“, pointiert an das Ende des gesamten Abschnitts gestellt, schließlich

⁸³ Vgl. Zweig, Jeremias, 312–316.

⁸⁴ Zweig, Jeremias, 312.

wieder auf Gott hin. Verwundert aufhorchen lässt dieses Wort insofern, als das Volk – biblisch gesprochen – ja nicht befreit, sondern in die Knechtschaft geführt wird. Nur aus Zweigs Deutung der Wegführung erhält der Begriff „Befreier“ einen konkret aktuellen Sinn, als das Volk am Ende des Dramas, getröstet durch Jeremias, im Begriff ist, die Stadt zwar zu verlassen, Jerusalem jedoch verinnerlicht, in jedermanns und jederfraus Herzen zu wissen und so mit neuem Mut aufbricht zur ewigen Weltwanderschaft.

Bevor jedoch Jeremias mit Baruch und der Gruppe, die mit ihm in der Höhle das Massaker überlebt hat, auf dem großen Platz eintrifft, stößt der Stamm Benjamin zu den sich hier sammelnden Stämmen Jakobs. Damit taucht erneut das Problem der Rangordnung auf wie am Beginn des besprochenen Abschnittes. Die zuvor geführte Debatte wird durch den Szenenwechsel beendet und die Diskussion der Stimmen nimmt anschließend eine andere Richtung.

3. Zusammenklang der Vielstimmigkeit

Wie wenige andere literarische Texte ist der gewählte gespickt mit zentralen Begriffen der jüdischen Religionsgeschichte, durchdrungen vom Wissen um die bedeutsamsten Gestalten und Geschehnisse der Geschichte des Gottesvolkes und der Kenntnis biblischer Bücher.⁸⁵ Zudem spiegelt er die Existenz unterschiedlicher Richtungen innerhalb des Judentums an der Wende vom 19. zum 20. Jh. Zweig verleiht den disparaten Ausprägungen eine Stimme, lässt jedoch seine Überzeugung erkennen, dass er – zur Zeit der Abfassung des Dramas – die Diaspora als ideale Lebensform für sich und seine jüdischen Zeitgenossen sieht und dass er im Bewusstsein dieser Tatsache in allen Bereichen des religiösen Lebens ein hohes Maß an Bereitschaft zur Abstraktion und Auslegung der Tradition als unumgänglich erachtet. Der Prozess der Abstraktion wurde m.E. notwendigerweise mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier eingeleitet. Denn nach der Zerstörung des Tempels stellte sich die Frage, ob Gott sich auch außerhalb des Tempels anwesend zeigt. Man kam zur Überzeugung, dass Gott mit den Vertriebenen ins Exil und in die Diaspora gewandert ist, denn Gott ist überall, wo Juden sich seiner erinnern, ihn verehren und seine Gebote halten.⁸⁶ Diese Transformation ursprünglicher religiöser Überzeugung lässt Zweig seinem Propheten dem Volk unmittelbar vor dem Auszug aus Jerusalem verkünden: „Jede Fremde wird ihm [dem Volk. E.P.] das Gottesland!“⁸⁷

⁸⁵ Zweigs Wissen zur jüdischen Religionsgeschichte könnte von Ernest Renands „Geschichte des Volkes Israel“ beeinflusst sein. Vgl. Plank, „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“, 9.

⁸⁶ Vgl. Ex 20,24b; Dtn 4,7; Ps 101,2. Vgl. Langer, Stefan Zweig, 39–66, 41.

⁸⁷ Zweig, Jeremias, 322.

Mit seiner Sicht der künftigen Lebensumstände des erwählten Volkes in *Jeremias* nimmt Zweig eine Erklärung der „Central Conference of American Rabbis 1999 in Pittsburgh“ vorweg, wo es heißt,

dass das jüdische Volk durch den ewigen Bund Gottes unter den Völkern die Gegenwart Gottes bezeugt. Die Juden seien durch diesen Bund und durch ihre Geschichte an jedem Ort und zu jeder Zeit miteinander verbunden.⁸⁸

Nachdem durch den Perserkönig Kyros eine Rückkehr der Vertriebenen aus dem babylonischen Exil möglich war,⁸⁹ kam es u. a. zu Veränderungen für das Kultpersonal. Es wurde „mit neuen Aufgaben und Kontrollfunktionen konfrontiert [...]. Dazu zählten Ausbau und Intensivierung der religionsrechtlichen Praxis, eine ethisch qualifizierte Religiosität.“⁹⁰ Der Dekalog wurde entwickelt als „Quintessenz des göttlichen Gesetzes und als Leittext für die [...] zerstreute jüdische Religionsgemeinschaft“, für die nach dem Verlust des Opferkults die Einhaltung des Sabbats „zum Kern ritueller Observanz wurde.“⁹¹ Gebet und gerechte Werke ersetzen die Opfer, und die Tora wurde „noch stärker zum einigenden und bestimmenden Element jüdischer Identität.“⁹²

Daher ist m.E. die Tora selbst als eine erste Form der Abstraktion von Glaubenswahrheiten nach der Zerstörung des Tempels zu sehen. Als Grunddatum jedes Abstrahierens im Bereich jüdischer Religiosität kann die Tatsache gelten, dass das Judentum „ein Gottesbild entwickelt hat“, das nicht nur die „Einzigkeit dieses Gottes“ sondern auch seine „prinzipielle Unverfügbarkeit“ betont, dass sich bereits der biblische Gott gegen jede Art von Götzendienst wendet und seine Verehrung vor allem durch die Ausrichtung auf seine Weisungen erfolgt.⁹³ Entsprechend dieser Voraussetzungen formuliert „The Pittsburgh Platform, 1885“ in ihrem „Pioneering Statement of Classical Reform Judaism in America“:

We hold that Judaism presents the highest conception of the God-idea as taught in our Holy Scriptures and developed and spiritualized by the Jewish teachers, in accordance with the moral and philosophical progress of their respective ages. We maintain that Judaism preserved and defended, midst continual struggles and trials and under enforced isolation, this God-idea as the central religious truth for the human race. We recognize in the Bible the record of the consecration of the Jewish people to its mission as priest of the one God, and value it as the most potent instrument of religious and moral instruction.⁹⁴

⁸⁸ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 21.

⁸⁹ Zum Babel-Orakel in Jer 50–51 vgl. die Prophezeiung über das Ende der Herrschaft Babels im Drama: „Ich aber, Jeremias, sage dir: gebrochen ist der Stab über Nabukadnezar und zerrissen das Kleid seiner Macht. Tief hat er Israel geknechtet, aber siebenmal tiefer wird er geknechtet werden. Schon keimet sein Sturz, und seine Stunde, sie ist nah, sie ist da, schon erstanden ist der Rächer für Israel, erstanden der Rächer für Jerusalem!“ Zweig, *Jeremias*, 292.

⁹⁰ Dahm, *Kultpersonal*, 2.

⁹¹ Achenbach, *Gesetz*, 197.

⁹² Langer, *Stefan Zweig*, 41.

⁹³ Langer, *Stefan Zweig*, 41.

⁹⁴ <https://renewreform.org/the-pittsburgh-platform/>

Auch Zweig, geb. 1881, der von sich selbst sagt, gelebter Religiosität fernzuste-
hen, macht in *Jeremias* eine liberale Einstellung stark, welche danach strebt, „die
Tradition zu erhalten und zu entwickeln, also die Erkenntnisse aus der Vergan-
genheit mit der Wirklichkeit unserer Gegenwart zu verbinden.“⁹⁵ Die Bibel, das
geschriebene Wort Gottes, die Tora, will sie Gültigkeit bewahren – so kann man
aus dem Gesagten schließen – bedarf des gesprochenen Wortes der Auslegung
und Deutung, will es vergegenwärtigt und entsprechend neuer, veränderter Ge-
gebenheiten verstanden und gelebt werden.⁹⁶

Mit Abraham Geiger, dem „wohl bedeutendste(n) und einflussreichste(n) Re-
formrabbiner des 19. Jahrhunderts“, gesprochen,⁹⁷ ist die Tora „zu allen Zeiten ein
ewig lebendiges Wort, nicht ein totes Buch. Sie redete zu allen Geschlechtern,
sie belehrte sie.“⁹⁸ Denn – so kann man mit Nachama/Homolka/Bomhoff heute
ergänzen – „die Verbindung des Menschen mit Gott wird begründet und gefestigt
durch die Einhaltung der Weisungen, der Mizwot, die Gott in seiner Tora aufge-
stellt hat.“⁹⁹ Deshalb ist die Tora auch für liberale Juden „ein autoritativer Text, ihr
gebührt Aufmerksamkeit und Würdigung, sie besitzt aber ohne das Verständnis
der Menschen in ihrer Zeit keine letzte Autorität.“¹⁰⁰ Denn aufgeklärte Juden, so
betont Henry G. Brandt, unterziehen „die Rituale als stark historisch gebundenes
Phänomen immer wieder einer kritischen Bewertung“.¹⁰¹

Da die Grundlage jüdischer Ethik das Gebot der Nachfolge ist, der *imitatio Dei*,
haben wir „den Auftrag, Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe durch un-
ser Handeln in die Welt zu bringen.“¹⁰² Darum betrachtet das Judentum, so wie-
derum Henry G. Brandt, „die Taten eines Menschen als den wichtigsten Ausdruck
seines religiösen Lebens und legt darauf mehr Wert als auf Glaubensbekenntnis-
se“.¹⁰³

Als Ausgangspunkt für diese Position kann die seit der Aufklärung im An-
schluss an Moses Mendelssohn veränderte Einstellung zu Überlieferung und Tra-

⁹⁵ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 117. Vgl. dazu das Kapitel „Was heißt
,liberal‘?“, ebd., 584–588.

⁹⁶ Vgl. Harvey, Torah, 43.

⁹⁷ Herrmann, Ludwig Philipppsons Bibelwerk, 24–61, 27.

⁹⁸ Geiger, zitiert nach Eskenazi, Die Tora, 17.

⁹⁹ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 136. Laut Tradition „übermittelte Gott
dem Mose über die ‚schriftliche Tora‘ hinaus noch die viel umfangreichere ‚mündliche Tora‘, die
v. da an [...] tradiert wurde, in einer postulierten T.-Kette, die v. Mose u. Josua bis zu den rabb.
Schulen u. Autoritäten führt, die sie aktualisiert weitergeben.“ Maier, Tradition, 150–151.

¹⁰⁰ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 118.

¹⁰¹ Zitiert nach Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 14.

¹⁰² Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 137. Zum Ideal der Verbreitung „der
Sittlichkeit, der Humanität und der Nächstenliebe“ als „universale Aufgabe Israels in der Welt“ vgl.
Herrmann, Ludwig Philipppsons Bibelwerk, 40. Diese Grundhaltung des Judentums gilt uneinge-
schränkt auch für Christen.

¹⁰³ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 14.

dition gedacht werden: „By identifying the beliefs of the Torah with the truth of reason, Mendelssohn affirmed both its scientific respectability and its universalistic nature.“¹⁰⁴ Johann Maier resümiert: „Nicht mehr die Tora galt folglich als die verbindliche Offenbarung schlechthin, sondern die entsprechend gedeutete Botschaft der Propheten.“¹⁰⁵ Diese Entwicklung fortführend lautet heutige Vorstellung: „Die Lehren des Judentums bieten uns mit dem sozialen Auftrag der Propheten die ethischen Grundsätze für die Verbesserung unserer Welt, für den *tikkun ha-olam*“¹⁰⁶ – wofür jeder Einzelne der messianischen Gemeinschaft verantwortlich zeichnet. Als Grundlage dafür sei noch einmal das „Pioneering Statement of Classical Reform Judaism in America“ zitiert:

We recognize in the modern era of universal culture of heart and intellect the approaching of the realization of Israel's great Messianic hope for the establishment of the kingdom of truth, justice and peace among all men. We consider ourselves no longer a nation, but a religious community, and, therefore, expect neither a return to Palestine, nor a sacrificial worship under the sons of Aaron, nor the restoration of any laws concerning the Jewish state.¹⁰⁷

Eine Rückkehr nach Jerusalem, die im Jeremiabuch (vgl. Jer 16,14f//23,7f; 24,4ff; 29,12–14; 30,1–3.10f; 32,37ff u. a.) und bei Baruch (Bar 5,1–9) angedacht ist, blendet auch Zweig aufgrund seiner Erfahrung und Überzeugung „vor dem Ende der Zeit“ aus.¹⁰⁸ Vielmehr lässt er Jeremias dem Gottesvolk im Drama eröffnen, dass es dazu berufen ist, Wandervolk zu sein und auf ewig zu bleiben, und leitet es an, Jerusalem inwendig erstehen zu lassen: „Ewig doch geht unser Zug durch die Zeiten / Zu unserer Seelen Jerusalem!“¹⁰⁹ Dazu ist, so der Prophet des beginnenden 20. Jh.s, ein weiterer Schritt in die Abstraktion nötig: „Der Glaube ist unser Jerusalem!“¹¹⁰ Nachdem die Menge sich, durch Jeremias' Worte überzeugt, schweigend formiert, sind ihre Blicke aufwärts gerichtet, „und ihr Ausziehen hat die ernste Feierlichkeit einer Opferhandlung.“¹¹¹

Allein das Geistige, in abstraktes Denken transferierte kann – so verstehe ich die Deutung biblischer Überlieferung und Tradition des Weltbürgers Zweig in *Jeremias* – im Gegensatz zu Materiellem wie Lade, Torarolle, Tempel, Altar und Opfer auch beim Wegfall der Institutionen wie König-, Priester- und Prophetentum in den Herzen des zerstreuten Volkes allzeit Bestand haben. Die nach biblischer Verheißung im Eschaton durch Gott in die Wege geleitete Rückkehr nach Jeru-

¹⁰⁴ Harvey, Torah, 43.

¹⁰⁵ Maier, Judentum, 151f. Vgl. dazu *Priester und Prophet* von Achad Haam.

¹⁰⁶ Nachama / Homolka / Bomhoff, Basiswissen Judentum, 14f.

¹⁰⁷ <https://renewreform.org/the-pittsburgh-platform/>

¹⁰⁸ Vgl. dazu das Kapitel 5, Stefan Zweig im Kontext jüdischer Strömungen seiner Zeit, in: Plank, „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“, 93–124.

¹⁰⁹ Zweig, Jeremias, 325.

¹¹⁰ Zweig, Jeremias, 322.

¹¹¹ Zweig, Jeremias, 324. Regieanweisung.

salem hebt Zweig auf eine Metaebene. Gott allein, in seinem Wort durch die Zeit im Volk gegenwärtig, ist Ziel allen Wanderns.

Wir einzig Heimatlosen der Erde, / Wir wandern in alle Ewigkeiten, [...] Heimwärts zu Gott, / Der aller Anfang und Ausgang war, Bis daß er uns selber die Heimstatt werde, [...] Und wir ganz aufgehn im Unsichtbaren: / Verlorenes Volk, unsterblicher Geist.¹¹²

Es sind die letzten Worte, die Zweig „STIMMEN DER AUSZIEHENDEN *sich mächtig erhebend*“ bekennen lässt, während sie aus Jerusalem in die Welt schreiten.¹¹³

4. Schlussfolgerungen

Das Drama *Jeremias* ist eine Fortschreibung, die den in der Bibel als wahren Propheten ausgewiesenen als solchen bestätigt, denn was dieser nach der ersten Wegführung durch die Babylonier, 597 v. Chr., an seine Landsleute in der Fremde schreibt, sieht Zweig im 20. Jh. im Leben des Volkes in der Diaspora als erfüllt:

Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Früchte! Nehmt euch Frauen und zeugt Söhne und Töchter [...] Ihr sollt euch dort vermehren und nicht vermindern. Suchet das Wohl der Stadt, in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum HERRN; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl! (Jer 29,5–7)¹¹⁴

Zweigs Jeremia-Rezeption bedeutet daher nicht nur einen Rückgriff auf biblische Erzählungen, besonders auf jene der Zerstörung Jerusalems und der Wegführung des Volkes ins babylonische Exil, sondern bewirkt – aufgrund der Tatsache der seit dieser Zeit diasporischen Existenz des Volkes – durch die in der Gegenwart aktualisierte Prophezeiung Jeremias, unter allen Umständen den Frieden zu wahren, auch eine neue Sicht auf die biblische Prophetengestalt, durch die der Weltbürger Stefan Zweig seinen jüdischen Zeitgenossen mitten im Ersten Weltkrieg mit prophetischen Worten – die uns nach dem Zweiten Weltkrieg Geborene erschauern lässt – zuruft:

Auf, / Wandervolk, Gottesvolk, rüste zur Reise,
Blick in die Ferne, / Blick nicht zurück!
Die verweilen, / Haben die Heimat, / Doch die wandern, / Haben die Welt! [...] Gott hat die Straßen, / Die ihr beschreitet, / Wissend bereitet,
Wandervolk, Gottesvolk, auf in die Welt!¹¹⁵
Wandervolk, Leidvolk – [...] / Wandre dein Wandern und leide dein Leid!
Auf, du Gottvolk! Beginn deine wunderbare / Heimkehr durch Welt in die Ewigkeit!¹¹⁶

¹¹² Zweig, *Jeremias*, 326.

¹¹³ Zweig, *Jeremias*, 326. Regieanweisung.

¹¹⁴ Vgl. dazu das Prinzip *Dina de-malchuta dina*, in: Nachama / Homolka / Bomhoff, *Basiswissen Judentum*, 129–132.

¹¹⁵ Zweig, *Jeremias*, 321.

¹¹⁶ Zweig, *Jeremias*, 323. Vgl. dazu Gelber, *Stefan Zweig*, 237–260.

Literaturverzeichnis

- Achad Haam, Priester und Prophet, in: Ders., Am Scheidewege. Erster Band. Aus dem Hebräischen von Israel Friedlaender. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, 1913, 240–251
- Achenbach, R., Art. Gesetz, in: WAT (2013) 193–199
- Adam, K.-P., Art. Priesterkritik (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/45637/>) 2008 (eingesehen 21.10.2018)
- Begrich, J., Die priesterliche Tora, in: P. Volz / F. Stummer / J. Hempel (Hg.), Werden und Wesen des Alten Testaments. Vorträge gehalten auf der Internationalen Tagung Alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4.-10. September 1935 (BZAW 66), 1936, 63–88
- Crüsemann, F., Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 1992
- Dahm, U., Art. Kultpersonal (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24353/>) 2007 (eingesehen 21.10.2018)
- Erbele-Küster, D., Welche Tora rezipiert Esra wie? Literarische Begründungsstrategien des Ethos in persischer Zeit, in: M. Häußl (Hg.), Denkt nicht mehr an das Frühere. Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich (BBB 184), 2018
- Eskenazi, T. C., Die Tora im jüdischen Leben vom 19. Jahrhundert bis heute, in: W. Homolka / H. Liss / R. Liwak (Hg.), Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch–deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson, 2015, 15–23
- Fischer, G., Jeremia 1–25 (HThKAT), 2005
- Frankemölle, H., Art. Tora (T.), in: HGANT (²2009), 392–393
- Fuhs, H. F., Art. Furcht, in: NBL 1 (1991), 713–716
- Gelber, M. H., Stefan Zweig, Judentum und Zionismus (Schriften des Centrums für jüdische Studien Band 24), 2014
- Görg, M., Art. Richter, Richterbuch, in: LThK 8 (³2006), 1178–1180
- Grohmann, M., Art. Feuer, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18353/>) 2013 (eingesehen 22.11.2018)
- Hartenstein, F. / Krispenz, J., Art. König, Gott als König, in: WAM (2013), 272–279
- Harvey, W., Art. Torah (Heb. תּוֹרָה), in: EJ 20 (²2007), 40–45
- Herrmann, K., Ludwig Philippsons Bibelwerk, in: W. Homolka / H. Liss / R. Liwak (Hg.), Die Tora. Die Fünf Bücher Mose und die Prophetenlesungen (hebräisch–deutsch) in der revidierten Übersetzung von Rabbiner Ludwig Philippson, 2015, 24–61
- Hossfeld, F.-L., Art. Gesetz. II. Altes Testament, in: LThK 4 (³2006), 580–583
- Janowski, B., Art. Königtum (II) AT, in: NBL 2 (1994), 516–520
- Jeremias, J., Theologie des Alten Testaments (GAT 6), 2015
- Jeremias, J., Art. נְבִיאָה nābī' Prophet, in: THAT 2 (⁶2004), 7–26
- Koenen, K., Art. Aaron / Aaroniden, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11012/>) 2007 (eingesehen 27.10.2018)
- Koenen, K., Art. Pfählung, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26281/>) 2013 (eingesehen 27.11.2018)
- Kreuzer, S., Art. Lade JHWHs / Bundeslade, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24545/>) 2007 (eingesehen 25.11.2018)
- Labahn, A., Art. Levi / Leviten, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24883/>) 2014 (eingesehen 21.10.2018)
- Langer, G., Stefan Zweig und die jüdische Religion, in: J. Brügge (Hg.), „Das Buch als Eingang zur Welt“ (Schriftenreihe des Stefan Zweig Centre Salzburg Band 1), 2009, 39–66
- Liedke, G. / Petersen, C., Art. תּוֹרָה tōrā Weisung, in: THAT 2 (⁶2004), 1032–1043
- Maier, J., Judentum. Studium der Religionen (UTB 2886), 2007
- Maier, J., Art. Gesetz. III. Judentum, in: LThK 4 (³2006), 583–584
- Maier, J., Art. Tradition. III. Biblisch-theologisch, in: LThK 10 (³2006), 150–151
- Moenikes, A., Art. Tora, in: NBL 3 (2001), 899–904
- Müller, R., Art. Eli / Eliden, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17328/>) 2013 (eingesehen 24.10.2018)

- Müller, R., Art. Psalmen (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31528>) 2013 (eingesehen 15.11.2018)
- Nachama, A. / Homolka, W. / Bomhoff, H., Basiswissen Judentum. Mit einem Geleitwort von Rabbiner Henry G. Brandt, 2015
- Otto, E., Bildung als Herzensbildung durch Lehre und Lernen der Tora. Die Bildungstheorie der Mosebücher, in: J. Sautermeister / E. Zwick (Hg.), Religion und Bildung: Antipoden oder Weggefährten? Diskurse aus historischer, systematischer und praktischer Sicht, 2019, 13–21
- Oswald, W., Art. Tora (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200199>) 2016 (eingesehen 20.10.2018)
- Plank, E., „Ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben“ (Jer 29,11). Die biblische Prophetengestalt und ihre Rezeption in der dramatischen Dichtung *Jeremias* von Stefan Zweig (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, Band 11), 2018
- Plank, E., Jeremias, in: A. Larcati / K. Renoldner / M. Wörgötter (Hg.), Stefan-Zweig-Handbuch, 2018, 128–134
- Porzig, P. C., Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397), 2009
- Rabinowitz, L. I., Torah (Heb. תּוֹרָה). The Term, in: EJ 20 (²2007), 39
- Renan, E., Geschichte des Volkes Israel. Deutsche autorisierte Ausgabe übersetzt von E. Schelsky, 1894
- Reuter, E., Art. Lade, in: NBL 2 (1994), 574–575
- Rom-Shiloni, D., Socio-ideological Setting or Settings for Penitential Prayers?, in: M. J. Boda / D. K. Falk (Hg.) Seeking the Favor of God. Volume 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism (EJIL 21), 2006, 51–68
- Rösel, M., Art. Feuer, in: WAM (2013), 141–143
- Rüterswörden, U., Art. Bund (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15777>) 2006 (eingesehen 4.12.2018)
- Schart, A., Art. Prophetie (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31372>) 2014 (eingesehen 22.11.2018)
- Scherer, A., Art. Richter / Richterbuch, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11857>) 2005 (eingesehen 26.11.2018)
- Steins, G., Art. Tora, in: LThK 10 (³2006), 110–113
- Stipp, H.–J., The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43, in: E. Ben Zvi / Ch. Levin (Hg.), The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts (BZAW 404), 2010, 103–154
- Zenger, E. (Begr.), Einleitung in das Alte Testament. Achte, vollständig überarbeitete Auflage herausgegeben von Christian Frevel (Kohlhammer Studienbücher Theologie Band 1,1), ⁸2012
- Zweig, S., Jeremias, in: Ders., Tersites / Jeremias. Zwei Dramen. Herausgegeben und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck, ⁵2011
- Zweig, S., Jeremias, 1928

Impressum

Herausgeber:

Prof. Dr. Régis Burnet, regis.burnet@uclouvain.be

Prof. Dr. Susanne Gillmayr-Bucher, s.gillmayr-bucher@ku-linz.at

Prof. Dr. Klaus Koenen, koenen@arcor.de

Prof. Dr. Martin O’Kane, m.okane@tsd.ac.uk

Prof. Dr. Caroline Vander Stichele, C.H.C.M.VanderStichele@uvt.nl

„Die Bibel in der Kunst / Bible in the Arts“ ist ein Projekt der Deutschen
Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

<https://www.bibelwissenschaft.de>