

Passion und Gemeinschaft oder der andere Kosmopolitismus. Christus als Jude in Stefan Zweigs „Jeremias“

von Doerte Bischoff

Zusammenfassung

Bereits in der aufklärerischen Auseinandersetzung um Jesus' Judentum finden sich Tendenzen, dieses als Ausgangspunkt einer universalisierenden Vermittlung zwischen Judentum und Christentum zu entwerfen, wie auch – zumeist von jüdischer Seite – Einsprüche gegen einen derartigen Universalismus, der entscheidende Differenzen und die Geschichte ausgrenzender Gewalt verleugne. Nach einem kurzen Blick auf den jüdischen Christus bei Heine analysiert der Beitrag Stefan Zweigs im Horizont des Ersten Weltkriegs und zionistischer Debatten entstandenes, 1917 publiziertes Drama „Jeremias“. Die für die Konzeption des Stückes zentrale Überblendung der Prophetenfigur Jeremias mit Christus treibt, so die These, die problematische Logik einer Opferstellvertretung hervor, die mit der Vorstellung einer durch (Opfer-)Blut konstituierten Gemeinschaft die Frage nach der Schuld (Christusmord) auf Andere verschiebt. Demgegenüber entwirft das Stück in Motiven der einbrechenden ‚Schrecknis‘, der Fremdheit im Eigenen, des Exils und der Weltwanderschaft einen anderen Kosmopolitismus.

Abstract

Already in the enlightenment's interest in Jesus' Jewishness there is a tendency to take it as point of departure for universalizing ideas of mediation between Judaism and Christianity. However, there are also – mostly from a Jewish perspective – objections against such universalism, which denies crucial differences and neglects the violent history of exclusion and persecution. After a short glimpse at the figure of the Jewish Jesus in Heine, the paper analyzes Stefan Zweig's drama "Jeremiah", which was written under the impact of the First World War as well as under Zionist debates of the time and published 1917. By interleaving the figure of the prophet Jeremiah with that of

Christ, which is central for the conception of the play, it reveals the problematic logic of a vicarious sacrifice which with the idea of a community established by (sacrificial) blood displaces the question of guilt (murder of Christ) onto others. Contrary to this logic, the play reflects on an alternative cosmopolitanism by evoking motifs of horror, otherness within the self, exile and world-wandering.

1. Der verspottete Leib: Christus als Jude und Mensch bei Heine

In der vielgestaltigen Erkundung jüdischer Schreibräume innerhalb der deutschsprachigen Literatur seit der Aufklärung spielt die Auseinandersetzung mit christologischen Motiven und Erzählungen eine zentrale Rolle. Vor allem in der Reflexion krisenhafter Begegnungen und zutage tretender Grenzen von Gemeinschaft lässt sich immer wieder ein Rückbezug auf Jesus als Figur beobachten, die als Gründungsfigur des Christentums zugleich durch ihr Judentum Anschluss- und Identifikationsangebote für eine jüdische Perspektive verspricht. So stellt die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Jesus eine Möglichkeit der Einschreibung in eine Literatur und Kultur dar, deren christliche Prägung dadurch einerseits deutlich benannt, andererseits aber auch problematisiert und transformiert wird. Die Emanzipationshoffnung, die etwa in Lessings „Nathan der Weise“ mit dem an die Christen gerichteten Appell verknüpft wird, nicht zu vergessen, „[d]aß unser Herr ja selbst ein Jude war,“¹ wird dabei jedoch gerade von jüdischer Seite immer auch mit Skepsis bedacht. Bereits Lessings Zeitgenosse und Freund Mendelssohn beharrt in seiner Bezugnahme auf das Judentum Jesu ausdrücklich auf einer Differenz als bleibende Herausforderung für Gemeinschaftsentwürfe, die das Andere nicht einer nur vermeintlich neutralen Universalität opfern, sondern als solches zu wahren wissen.² Die von Lessings Tempelherrn formulierte Einsicht,

¹ So der Tempelherr zu Nathan (IV/7). Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. In: Werke. 2. Bd. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl u. a. hg. von Herbert Göpfert. München 1971, S. 205–347, hier: S. 315.

² Mendelssohn, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, mit dem Vorwort zu Manasse ben Israels „Rettung der Juden“ und dem Entwurf zu „Jerusalem“ sowie einer Einleitung, Anmerkungen und Register hg. v. Michael Albrecht. Hamburg 2005. Hier heißt es etwa: „Und ihr, lieben Brüder und Mitmenschen! die ihr der Lehre Lesu folget, solltet uns verargen, wenn wir das tun, was der Stifter eurer Religion selbst getan, und durch sein Ansehen bewährt hat? Ihr solltet glauben, uns nicht brüderlich wieder lieben, euch mit uns nicht bürgerlich vereinigen zu können, solange wir uns durch das Zeremonialgesetz äußerlich

dass „das ganze Christentum [a]ufs Judentum gebaut“ ist,³ hat zwar, ebenso wie der folgende Verweis auf Jesus als Mittlerfigur, das Potential, das zum Machterhalt von Dogmen und Institutionen – hier in Gestalt des Patriarchen und seiner dogmatischen Haltung gegenüber Nathans Rolle als Pflegevater eines jüdischen Kindes – radikal ausgegrenzte Andere als Teil des Eigenen kenntlich zu machen. Es suggeriert aber zugleich eine Kontinuität und übergreifende Einheit, die stets Gefahr läuft, mit der Geschichte antisemitischer Unterdrückung auch die Tendenz aufklärerischer Diskurse, Alterität im Horizont eines neuen Universalismus zu löschen, zu verkennen.⁴ So ist das Beharren auf dem Judentum Jesu jüdischerseits häufig gerade als Einspruch gegen solche Vereinnahmung zu lesen, als Einspruch gegen ein Entgegenkommen, das ihnen als Menschen alles, als Juden aber nichts zu geben verspricht.⁵

Bei Heine, dessen Texte ihrerseits immer wieder auf unterschiedliche Weise um die Christus-Figur kreisen,⁶ kommt Christus einerseits als derjenige in den Blick, der mit dem Übergang vom Judentum zum Christentum den Weg frei gemacht habe für eine durchaus positiv konnotierte Universalisierung, insofern er „alle Völker der Erde zur Theilnahme an dem Reiche Gottes [berufen habe], das früher nur einem einzigen auserlesenen Gottesvolke gehörte.“⁷ Mehrfach wird er in diesem Sinne auch als „Stifter des Cosmopolitismus“ bezeichnet, der in der Abstraktion des jüdischen Religionsgesetzes

unterscheiden [...], das, soviel wir einsehen können, der Stifter euer Religion selbst weder getan noch uns erlaubt haben würde? – Wenn dieses [...] eure wahre Gesinnung sein und bleiben sollte; wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten; so tut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nötig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht tun.“ Ebd., S. 137.

³ Lessing: Nathan, S. 315.

⁴ Zur Gefahr, dass Einheits- und Harmonierhetorik zwischen Christen und Juden die beide trennende Geschichte der Gewalt vergessen machen könnte, vgl. Ehrlich, Ernst Ludwig: Eine jüdische Auffassung von Jesus. In: Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Hg. v. Willehad Paul Eckert und Hans Hermann Henrix. Aachen 1976, S. 35–49, hier: S. 40 f.

⁵ Vgl. Stanislas de Clermont-Tonnerre 1789 in der französischen Nationalversammlung, zit. nach Battenberg, Friedrich: Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in einer nichtjüdischen Umwelt Europas. Bd. 2: Von 1650 bis 1945. 2. erweiterte Aufl. Darmstadt 2000, S. 99.

⁶ Den Aspekt des jüdischen Jesus betont in der Forschung vor allem Praver, Siegbert Salomon: Heine's Jewish Comedy. Oxford 1983; zur Christusfiguration bei Heine insgesamt: Wirth-Ortmann, Beate: Heinrich Heines Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. Paderborn 1994.

⁷ Heine, Heinrich: Ludwig Börne. Eine Denkschrift. In: Düsseldorf Heine-Ausgabe (DHA), hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 11, bearbeitet von Helmut Koopmann, Hamburg 1978, S. 39.

bereits vorgeprägt war, das Gemeinschaft nicht im Bezug auf den Boden eines Vaterlandes herstellt, sondern in Bezug auf ein geistiges Prinzip.⁸ Dabei ist diese vom Judentum zum Christentum fortschreitende, da radikalisierte und universalisierte Spiritualisierung zugleich problematisch, weil sie das Leiblich-Sinnliche abspaltet und entwertet.⁹

Deutlichstes Bild und Symptom dieser Abspaltung ist bei Heine die Passion und Kreuzigung Christi, die in seinen Texten mit besonderem Akzent auf dem blutigen Vorgang und dem körperlichen Leiden des einzelnen beschrieben erscheint.¹⁰ Die Logik der Stellvertretung, derzufolge Christus der eine ist, der für alle stirbt, greift hier (noch) nicht, der Mensch ist (noch) nicht ins Kreuzsymbol ‚transsubstantiiert‘. Diese Konnotation von Transsubstantiation im Sinne einer Zeichen- oder Symbolwerdung, die die (Ab-)Tötung des lebendigen Körpers impliziert, ist bei Heine eng geknüpft an die These von dem durch das Christentum vollendeten Vergeistigungsprozess, indem „der Leib [...] verspottet und gekreuzigt, der Geist [...] verherrlicht“ wird.¹¹ Anstelle des Leibs des einen, der durch seinen Opfertod eine Gemeinschaft stiftet, die sich an dieses Gründungsereignis in der Eucharistie rituell erinnert, in der die gemeinsame Einverleibung des Leibes Christi den Gemeinschaftskörper immer wieder neu hervorbringt, wird hier der lebendige Leib ins Zentrum der textuellen Erkundungen der Christus-Figur gestellt.¹²

Gegen den gekreuzigten Christus, der zum Sinnbild für eine „trübselige, blutrünstige Delinquenten-Religion“¹³ wird, die ihre Mitglieder zu Askese und

⁸ Vgl. Heine, Heinrich: Shakespeares Mädchen und Frauen. In: DHA Bd. 10, bearbeitet von Jan-Christoph Hauschild, S. 125 f. Hier heißt es: „Die Juden aber, von jeher, hingen nur an dem Gesetz, an dem abstrakten Gedanken, wie unsere neueren kosmopolitischen Republikaner, die weder das Geburtsland noch die Person des Fürsten, sondern die Gesetze als das Höchste achten. Ja, der Cosmopolitismus ist ganz eigentlich dem Boden Judäas entsprossen, und Christus, der [...] ein wirklicher Jude war, hat ganz eigentlich eine Propaganda des Weltbürgerthums gestiftet.“

⁹ Diese Argumentation steht im Horizont von Heines Reflexionen über Sensualismus und Spiritualismus. Vgl. etwa Heine, Heinrich: Religion und Philosophie in Deutschland. In: DHA Bd. 8 bearbeitet von Manfred Windfuhr, S. 16–18, 29 und passim.

¹⁰ Z. B. Heine: Ludwig Börne, S. 40; Heine, Heinrich: Die Stadt Lukka. In: DHA Bd. 7, bearbeitet von Alfred Opitz, S. 157–206, hier: S. 173. Weitere Beispiele bei Wirth-Orthmann: Heinrich Heines Christusbild, S. 38–41 („Christus“, der Martermann“).

¹¹ Heine: Ludwig Börne, S. 40.

¹² Diese Lesart steht konträr zu der von Wirth-Orthmann, die in „Die Stadt Lukka“ gerade das „stellvertretende Leiden des Gottesknechts“ gestaltet sieht. Wirth-Orthmann: Heinrich Heines Christusbild, S. 60.

¹³ Heine: Die Stadt Lukka, S. 173.

Leibfeindlichkeit im Horizont einer falschen, weil rein idealistischen Universalität verpflichtet, wird Christus als Jude und Mensch gestellt, der sich dem Zugriff der kirchlichen (und wohl auch der jüdischen) Institutionen und Rituale entzieht. Dabei kommt Christus nicht immer ausdrücklich als Jude in den Blick, aber in der Zusammenschau der relevanten Passagen wird die Kritik an einer Gemeinschaft, die sich auf eine Kreuzigung des Körpers gründet, der zunächst der Körper des Juden Jesus ist, doch auch als Kritik an der Gewalt gegenüber den Juden lesbar, welche die europäische Geschichte nachhaltig geprägt hat. Wenn die Juden, wie es einmal heißt, „zur Sühne Christi“ niedergemetzelt wurden,¹⁴ klingt zudem eine die christliche Haltung zum Judentum jahrhundertlang prägende Vorstellung an, die Juden hätten ‚den Heiland‘ gemordet.¹⁵ In dieser, den historischen Tatsachen klar widersprechenden antisemitischen Konstruktion werden nicht nur das Judentum Jesu und die Verbindungen zwischen den Religionen geleugnet, sondern auch die Tatsache, dass es ohne die Kreuzigung kein Christentum gäbe, diese Gründungsgewalt also konstitutiv für diese Gemeinschaft ist. Wenn diese gemeinschaftskonstituierende Gewalt – deren strukturelle Funktion Freud in „Totem und Tabu“ und in „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ beschrieben hat¹⁶ – aber den anderen angelastet wird, wird sie abgespalten vom Konzept des als heil und geschlossen imaginierten Eigenen und in Aggression gegen das Fremde umgewandelt. Indem Heines Christus das Leid des Körpers ins Zentrum rückt, das nicht mit Bezug auf eine transzendente göttliche Instanz bzw. eine geistige Idee aufgehoben und mit Sinn versehen werden kann, wird der Blick auf die sehr weltliche Funktion gelenkt, die die christliche Vorstellung von der göttlichen Sohnesgabe und der potentiellen Universalität seines Opfertods hat, vor allem wo diese an die Ausgrenzung und Verfolgung der als Gottesmörder inkriminierten Juden geknüpft ist.

¹⁴ Heine: Shakespeares Mädchen und Frauen, S. 127.

¹⁵ Vgl. Gradwohl, Roland: Das neue Jesus-Verständnis bei jüdischen Denkern der Gegenwart. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20 (1973), S. 306–323, bes. (mit Bezug auf Schalom ben-Chorin) S. 317–321; vgl. hierzu auch Rabinovici, Doron: Credo und Credit. In: Ders.: Credo und Credit. Einmischungen. Frankfurt/M. 2001, S. 67–80.

¹⁶ Freud, Sigmund: Totem und Tabu. In: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich u. a. Frankfurt/M. 1974, Bd. 9, S. 287–444, bes. S. 426–430. Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: ebd., S. 455–581, bes. S. 486; 536–539, 575 f.

2. Schrecknis und Entsetzen:

Erwählung als Heimsuchung in Zweigs „Jeremias“

Die bereits bei Heine angelegte Tendenz, mit dem jüdischen Christus eine Figur zu entwerfen, die ausschließende Gemeinschaftskonzepte auf einen anderen, nicht universalistischen Kosmopolitismus hin öffnet, wird in der deutsch-jüdischen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts aufgegriffen und weiterentwickelt. Stefan Zweigs während des Ersten Weltkriegs entstandenes Drama „Jeremias“ greift einerseits den Stoff des biblischen Prophetenbuches auf, verschränkt diesen aber deutlich mit Motiven der christlichen Passion, so dass Parallelen erkennbar werden, die jedoch nicht im Sinne einer Hermeneutik der Präfiguration als Einlösung des Alten durch das Neue Testament verstanden werden können. Vermutlich gerade weil die Lektüre derjenigen Textstellen, die die Prophetengestalt recht unmissverständlich in die Nähe von Christus rücken, eine eindeutige Zuordnung zu einer (Religions-)Gemeinschaft erschwert, sind diese in der Forschung bislang kaum eingehender betrachtet worden.¹⁷ Vorhandene Untersuchungen stellen zumeist entweder zionistische Diskurse als bedeutsamen Kontext des 1917 publizierten Dramas heraus¹⁸ oder aber die sehr pointierten Aussagen einiger seiner Figuren zur diasporischen Existenz in jüdischer Tradition.¹⁹ Darüber hinaus ist es vor allem als pazifistisches Drama gelesen worden, das den Nationalismen, deren zerstörerisches Potential im Weltkrieg erst richtig zum Ausbruch kommt, übernationale Gemeinschaftsentwürfe entgegensetzt.²⁰

¹⁷ Hierauf verweist auch Leuenberger, die in ihrer Lektüre auf die Zentralität der „Idee von Opfertod und Auferstehung“ im Drama hinweist. Stefanie Leuenberger: *Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren*, Köln, Weimar, Wien 2007, S. 92 f. Hat die Forschung die merkwürdige Überlagerung von Jeremias und Christus, Altem und Neuem Testament weitgehend ignoriert, so wird, wo der Befund benannt und kommentiert wird, häufig Unverständnis und Ablehnung formuliert. Für Volker Henze handelt es sich etwa um eine „peinlich aufdringlich beschworene Antizipation des Kreuzestodes Christi“, die dazu diene, ein bedingungsloses und selbstversagendes Leiden um seiner selbst willen zu propagieren. Vgl. Volker Henze: *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des Alten Österreichs im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*, Heidelberg 1988, S. 213–228.

¹⁸ Vgl. Marc H. Gelber: *Zweigs Jeremias und das zionistische biblische Drama*. In: *Zweigs Theater. Der Dramatiker Stefan Zweig im Kontext europäischer Kultur- und Theatergeschichte*, hg. v. Birgit Peter u. Klemens Renoldner, Würzburg 2013, S. 77–86.

¹⁹ Leuenberger: *Schrift-Raum Jerusalem*.

²⁰ Vgl. etwa Bodmer, Thomas: „Jeremias“. Ein Bekenntnis zu Pazifismus, Humanismus und Weltbürgertum. In: *„Das Buch als Eingang zur Welt. Zur Eröffnung des Stefan-Zweig-Centre in Salzburg am 28. November 2008*. Hg. von Joachim Brügge. Würzburg 2009, S. 67–75. Zur Frage von Transnationalität und (jüdischem) Weltbürgertum nimmt Zweig in dieser

Dabei ist jedoch zu fragen, inwiefern das Drama tatsächlich auf eine Logik und Rhetorik des Bekenntnisses zu einer bestimmten Gemeinschaft – und sei es die von Weltbürgern – reduziert werden kann. Bereits die offenkundige Doppeldeutigkeit, die durch die Wahl eines ‚jüdischen Stoffes‘ zur Verhandlung des zeitgenössischen europäischen Krieges entsteht, weist, so die These, über eine solche einfache Bekenntnisstruktur hinaus. Jeremias als Christus kehrt nicht nur gemeinsame und verbindende Elemente von jüdischen und christlichen Erzählungen hervor, die Figur ruft in deren Überblendung zugleich auch die der Konstitution von Gemeinschaft typischerweise inhärente Ausgrenzung und Gewalt in Erinnerung. Dies wird gleich zu Beginn des sich in neun „Bildern“ entfaltenden dramatischen Geschehens deutlich. Die Bindung an die Gemeinschaft, in die Jeremias hineingeboren wird und in der er aufwächst, historisch bzw. dem biblischen Narrativ folgend die jüdische Gemeinschaft, wird ausgerechnet durch seine Mutter, mit der ja nach der Halacha die Zugehörigkeit zum Judentum verknüpft ist, zertrennt. Im ersten Bild wird die Mutter als überzeugte Repräsentantin des jüdischen Volkes und seines Selbstverständnisses als erwähltes eingeführt, die ihren zum Priester-tum bestimmten Sohn auffordert, im Namen Gottes zum Volk und das heißt hier: für das Volk zu sprechen. Doch Jeremias weigert sich, ihm in ‚seinem Haus‘ zu opfern und beansprucht stattdessen: „selbst will ich das Opfer sein. Ihm bluten entgegen meine Adern“.²¹ Nicht das geschlossene, lokalisierbare Haus, das hier für ein (jüdisches) Volk steht, das sich in seiner Selbstgewissheit eingerichtet hat, ist der von ihm bezeichnete Ort des Opfers. Vielmehr hängt das angedeutete Selbstopfer mit der von Jeremias angekündigten Katastrophe, der Zerstörung des Tempels und des Zusammenbruches des heimatlichen Jerusalems, unmittelbar zusammen. Denn durch diese Vision des Zusammenbruchs wird er zum Außenseiter und Fremdling, der von seinem Volk und sogar der eigenen Mutter als Verräter am Eigensten wahrgenommen wird: „Wer nicht glaubet an Zion, ist nicht mehr mein Sohn!“ und „Ich fluche dem,

Zeit vor allem in seinen Briefen an Martin Buber Stellung. Vgl. Zweig, Stefan: Briefe, hg. v. Knut Beck, Jettrey B. Berlin u. Natascha Weschenbach-Feggeler, Frankfurt/M. 1995 ff., Bd. 2 (1914–1919).

²¹ Zweig, Stefan: Jeremias. In: Gesammelte Werke in Einzelbänden: Tersites, Jeremias. Zwei Dramen, hg. u. mit einer Nachbemerking von Knut Beck, Frankfurt/M. 4. Aufl. 2006, S. 117–327.

der Sturz sagt den Mauern und Wüstung den Gassen, ich fluche dem, der Tod schreit über Israel.²²

Jeremias wird als Nestbeschmutzer verstoßen, weil seine Prophetie die Behausung als zerstörte, die Selbstgewissheit der Gemeinschaft als gebrochene vor Augen stellt. Sein Opfer, das Leid, das er dadurch auf sich zieht, ist von dem von der Mutter, stellvertretend für die meisten Vertreter des Volkes, erwarteten Opfer unterschieden, insofern es nicht im Horizont eines bereits etablierten Symbolraumes situiert werden kann. Es ist an ein Entsetzen im doppelten Wortsinn geknüpft: das Erschrecken über das nicht kontrollierbare Hereinbrechen des Fremden ins Eigenste einerseits und eine Deplatzierung im Hinblick auf eine einmal gefundene Behausung und Verortung andererseits. Im Gespräch mit Hananja, der seinerseits das Prophetenamt für sich beansprucht, beschreibt Jeremias den Traum, in dem er seine Berufung erfährt, als eigentlichen Modus der Rede im Namen Gottes bzw. im Namen seines Volkes, da hier die Selbstgewissheit des Sprechers geschwächt und gegenüber fremden Anteilen des Selbst geöffnet sei: „Nur in Träumen spricht Gott zu den Menschen, und auch mir hat er Träume gesandt. Mit *Entsetzen* hat er gefüllt meine Nächte und mich wach gemacht in der Zeit“.²³

Dass Jeremias den Seinen entfremdet sei, stellt schon seine Mutter zu Beginn fest.²⁴ Zunehmend beschreibt sich Jeremias aber auch selbst als fremd: „Fremd bin ich mir selbst, fremd steh' ich im Haus!“²⁵ Seine Rede ist kein Bekenntnis zu etwas, vielmehr legt sie Zeugnis ab von einem Anderen, der oder das nicht mit den bekannten Kategorien beschrieben bzw. auf das Eigene zurückgeführt werden kann. Im Horizont der modernen Entdeckung Freuds, dass das Ich nicht Herr sei in einem eigenen Haus,²⁶ im Horizont auch seiner Studien zum Unheimlichen wird hier eine Figur entworfen, die Fremdheit nicht auf andere projiziert, die dann als erklärte Feinde Gegenstand gewalt-samer Abgrenzungs-, Herrschafts- und Auslöschungsphantasien werden. Wenn Jeremias über das Fremde spricht, meint er nicht ein identifizierbares

²² Ebd., S. 131.

²³ Ebd., S. 143 [Herv. D.B.].

²⁴ Ebd., S. 124: „Du bist fremd worden deinen Freunden und abseits der Fröhlichen, den Markt meidest du und der Menschen Haus.“

²⁵ Ebd., S. 204.

²⁶ Die berühmte Formulierung stammt aus dem zeitgleich mit Zweigs „Jeremias“ entstandenen Text: Freud, Sigmund: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917). In: Gesammelte Werke Bd. 12: Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt/M. 1999, S. 1–12.

äußeres Gegenüber, sondern ein unkontrollierbares Affiziertsein vom Anderen, das sich gerade nicht distanzieren und in einer Freund-Feind-Rhetorik bannen lässt. Der Prophet erscheint vielmehr selbst der Heimsuchung durch einen Anderen ausgesetzt, der die Vorstellung oder den Wunsch einer Beheimatung, eines vorgängigen Bei-Sich-Seins, mit der Erfahrung des Fremden im Eigenen affiziert. Er erscheint so als Figur, die, mit Julia Kristeva gesprochen, die Dynamik der Übertragung (eigener Ängste, Inkonsistenzen und Fremdheit auf den Anderen) aufzulösen vermag, indem er auf den „anderen Schauplatz“, das Fremde in uns selbst, verweist. Bemerkenswerterweise liest Kristeva diese Erkenntnisfigur bei Freud in einem unmittelbaren Zusammenhang nicht nur mit Freuds persönlicher Geschichte als Jude in wechselnden kulturellen und historischen Kontexten, sondern explizit auch als Reflex der „biblischen Akzente eines fremden Gottes oder eines Fremden, der fähig ist, Gott zu offenbaren.“²⁷ Der Bund mit Gott, der die Auserwähltheit des jüdischen Volkes bezeugt und begründet, ist „nicht Resultat einer Begünstigung, sondern von Prüfungen,“²⁸ er erscheint als letztlich nicht begreifbare, auch als solche nicht gewollte Bürde, insofern er mit der Fremdheit des Eigenen konfrontiert. Effekt dieser Konstellation, die Kristeva zufolge auch in denjenigen biblischen Geschichten und Figuren zutage tritt, die wie das Buch Ruth Fremde ausdrücklich in die Genealogie des jüdischen Volkes einschreiben, ist eine spezifische, andere Art der Souveränität: „Diese Souveränität, vielleicht verletzt, in jedem Fall gestört, öffnet sich – durch das Fremde, das sie begründet – der Dynamik eines unentwegten Befragens, das, neugierig und aufnahmebereit, begierig ist auf den anderen und auf sich selbst als anderes.“²⁹ Wo Zweigs Jeremias als Fürsprecher Israels auftritt, von dessen Zusammenbruch er kündigt, spricht er nicht als selbstbewusster Repräsentant, sondern als ein vom Schrecken und Leid Ergriffener: „*Es* redet die Angst, und *es* schreit das Bangen um Jerusalem, die Schrecknis tut auf ihren Mund. Für Israel spreche ich und um Israels Leben!“³⁰ In diesem Sinne weist er auch – entsprechend

²⁷ Kristeva, Julia: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/M. 1990, S. 198.

²⁸ Ebd., S. 75.

²⁹ Ebd., S. 85.

³⁰ Ebd., S. 143 [Herv. D.B.]. Vgl. ähnlich auch ebd., S. 182: „Meine Träume, sie sind wach geworden, sie haben Rosse geschirrt und Wagen gegürtet, Assur zieht an gegen Zion, *es* erfüllt sich, *es* erfüllt sich! Und all dies Unselige, aus mir quillt *es* vor, aus meiner Träume Schoß drängt sich's fort; in mir war *es* zuerst, ehe *es* war in der Welt, und ich, ich warf *es* im Wort über sie.“ [Herv. D.B.].

einem Topos der biblischen Prophetenbücher – die Bürde des Prophetenamtes als nicht gewollt und nicht tragbar zurück.³¹ Seine Rede ist ein Stammeln, gesprochen nicht im festen Glauben an eine gegründete Ordnung, sondern im Erschrecken über deren Ausgesetztsein.³² Diese Rede steht im Gegensatz zu einer Fürsprache, die von einer vermeintlich gesetzten, gesicherten Position ausgeht und auf eine intakte, geschlossene und klar verortbare Gemeinschaft ausgerichtet ist. Es ist dies die Rede der Kriegstreiber, die von einer Sammlung gegen den Feind nationale Erneuerung und Stärkung erwartet.

3. Jenseits von Opferstellvertretung und Eucharistie: Jeremias als Verworfener

Die nationalistische Kriegsrhetorik gründet sich im Stück auf die Gewissheit der eigenen Erwähltheit, die sich im siegreichen Kampf gegen die Fremden jeweils aufs Neue zeigen werde. Der (falsche) Prophet Hananja verspricht Befreiung und Erlösung vom fremden Joch, wenn sich das Volk im Opfergang gegen die Feinde, hier vor allem das Volk der Chaldäer und seinen König Nebukadnezar, erhebe. Und auch Baruch, der erst später zum bekehrten, treuen Begleiter Jeremias' wird, glaubt zunächst an die produktive Wirkung der Erneuerung, die von dem im Krieg vergossenen Blut im Hinblick auf den heimatlichen Boden ausgehen kann: „Israel ist unser Acker, und wir wollen ihn düngen mit unserm Blute, denn, ihr Brüder, es ist Seligkeit, zu sterben für den alleinigen Gott.“³³ Es ist unmissverständlich, dass hier Kritik an der Instrumentalisierung der (christlichen) Religion für die Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg anklingt. Die Heiligung des Krieges, seine Begründung als „Gotteskrieg“,³⁴ ist, so der Tenor, in jedem Fall eine gefährliche Anmaßung, die auf der Vorstellung beruht, dass die Körper der Idee, in diesem Fall der mit einem Gottesgnadentum verbundenen Nation, unterworfen werden müssen: „Das Leben ist uns einzig gegeben, daß wir es hinopfern für Gott und seinen Geist.“³⁵ Jeremias hält dagegen, nicht Gott, sondern die Menschen

³¹ Vgl. ebd., S. 173.

³² Vgl. ebd., S. 173.

³³ Ebd., S. 139. Vgl. auch das Geschrei der MENGE: „Israel muß über all en Völ kern sein... ein Brandopfer auf dem Altar... danket dem Herrn, daß er unsere Feinde geworfen“. Ebd., S. 161.

³⁴ Ebd., S. 147.

³⁵ Ebd.

fürten Krieg: „Heilig ist kein Krieg, heilig ist kein Tod, heilig ist nur das Leben.“³⁶ Besonders greift er jene an, die sich einer siegreichen Gemeinschaft zugehörig wähnen, für die nicht einmal sie selbst, sondern andere im Krieg ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben:

„Sie haben gesiegt, die Krieger, nicht ihr! Demütig sind sie hingegangen, mit krummen Rücken unter der Waffen Wucht sind sie gekeucht, und der Tod warf sich über sie drückte ins Knie die Geschwächten. Wo sie ackerten mit ihrem nackten Gebein, wollt ihr Stolz ernten, aus ihrem Blute tranken euren Frechsinn, ihr verlassen Volk!“³⁷

Damit wird der stellvertretende Opfertod, das Leiden im Namen der Nation, grundsätzlich zurückgewiesen. Das „Wir haben gesiegt“ der Menge wird so als Symptom einer Gemeinschaftsbildung vorgeführt, die auf einer Opferlogik beruht: die Vision eines ungebrochenen, kraftvollen und überlegenen Volkskörpers wird auf Kosten einzelner oder – wie hier auch – einer großen Anzahl sterbender Körper behauptet. Der Zusammenhang zwischen dem symbolischen Körper und den gewaltsam verletzten, zerteilten und getöteten Körpern wird in der Überhöhung von Ganzheit und Souveränität jedoch ausgeblendet bzw. verleugnet. Die anfangs von Baruch beschworene Vorstellung, dass das im Krieg vergossene Blut den „Acker“ Israels düngt, wird noch einmal aufgerufen in dem Verb ‚ackern‘, das den Akzent nicht mehr auf das Land bzw. die Gemeinschaft als gegebene setzt, sondern auf den Einsatz und Verbrauch von ‚nacktem‘ Leben, die zu seiner Konstitution nötig sind. Auch steht hier nicht mehr die organisistische Metapher des Düngens und Wachsens im Vordergrund, vielmehr wird im Bild des Bluttrinkens ein kannibalisches Mahl, aber auch die Eucharistie evoziert.

Gerade weil das Drama eine Annäherung der biblischen Prophetenfigur Jeremias an Christus betreibt, wird hier eine Distanzierung von der christlichen Vorstellung des stellvertretenden Opfers erkennbar. Tatsächlich wird Jeremias selbst aus der Perspektive seines Volkes bezeichnenderweise überwiegend auch als nicht opferfähig erachtet. Er ist nicht derjenige, der in einer geregelten Beziehung zum Rest des Volkes steht, so dass er dieses repräsentieren könnte. Vielmehr wird er nach seiner Verstoßung durch die eigene Mutter

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., S. 167.

im Verlauf des Stückes mehrfach als Ausgestoßener, Verworfenener, Verbannter und sogar explizit als „Unrat“³⁸ bezeichnet. Nachdem Baruch ihn niedergestochen hat, bleibt er, am untersten Rande einer Treppe, die er blutend hinabgestürzt ist, „wie ein ausgeworfenes Stück Leben in den Steinen“³⁹ liegen, wie es in der Regieanweisung heißt. Wie er sich selbst fremd ist, empfindet er infolge dieser gewaltsamen Abtrennung von jeder lebendigen Gemeinschaft mit den Menschen – „wen der Herr zur Geißel erlesen, den reißt er los vom Baume des Lebens“⁴⁰ – regelrecht Abscheu vor sich selbst. Gegenüber der Mutter formuliert er: „Nicht dein Sohn, nicht atmend Fleisch bin ich mehr, nur Gelächter einer Welt, der Ausgestoßene bin ich worden meines Volkes und der Zorn der Gerechten, der Vergessene Gottes und Ekel mir selbst.“⁴¹ Die Rede des Verworfenen ist, einmal mehr, nicht eine des Bekenntnisses oder der Selbstgewissheit – vielmehr hat er keinen Glauben an die Kraft seiner Worte, nennt sich „Verkünder ohne Gott“ und verflucht Gott schließlich zusammen mit seinem eigenen Schicksal.⁴² Offensichtlich werden dabei Passagen aus dem Jeremias-Buch, in denen der Prophet mit Gott hadert, mit neutestamentlichen Darstellungen der letzten Worte Christi („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Mk 15,34; Mt 27,46) überblendet. Dies ist der Kontext, in dem die Kreuzigungsmotivik im Text aufgerufen wird. Jeremias wird vom Volk verhöhnt, das ihn als „Gesalbten des Herrn“ apostrophiert und sich spottend vor ihm verneigt. Die Szene ruft die Verspottung von Jesus als „König der Juden“ (Mt 27,29) auf, die Teil seiner Passion ist. Die Kreuzesinschrift INRI bewahrt ja die Erinnerung an diesen Spott, der auf diese Weise in das christliche Symbol einget, dieses überdeterminiert und auf die

³⁸ Vgl. die Rede des Hohepriesters Pashur gegen Jeremias: „In die Düngergrube stoß ihn hinab, Unrat zu Unrat, Kot zum Kote, daß Gottes Licht er nicht länger schände und ledig sei seiner Stimme die Stadt.“ Ebd., S.219.

³⁹ Ebd., S.152. In mancher Weise lässt sich Jeremias hier als Figuration des homo sacer verstehen, wie Agamben ihn beschrieben hat. Das Drama des Jeremias deckt, so könnte man folgern, diejenige Logik einer ursprünglichen Verwerfung des ‚nackten Lebens‘ auf, „auf deren Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen“ und das mit ihr instituierte Prinzip der Repräsentation gründet. Vgl. Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/M. 2002, S.17. Aufschlussreich in diesem Kontext ist auch, dass die Repräsentationsformel des Christentums in Zweigs Drama auf das Leben bezogen wird: „Selig zu leiden einer für alle, zu leiden für das lebendige Leben.“ (Zweig: Jeremias, S.247.)

⁴⁰ Zweig: Jeremias, S.218. Vgl. auch ebd., S.276.

⁴¹ Ebd., S.204.

⁴² Ebd., S.282 f. „Deine Härte ist mir zu hart und zu schwer deine Hand! Ich diene nicht mehr deiner rasenden Rache [...]. Ich zerreiße den Bund zwischen dir und mir!“

Geschichte des verhöhten Juden hin öffnet. Zugleich fokussiert die Bearbeitung Zweigs jene Passagen aus dem Jeremias-Buch, die das neutestamentliche Geschehen besonders deutlich zu präfigurieren scheinen und von der christlichen Liturgie auch entsprechend gelesen wurden. So sagt Jeremias einmal über sich: „Ich selbst war wie ein zutrauliches Lamm, das zum Schlachten geführt wird, und ahnte nicht, daß sie gegen mich Böses planten: Wir wollen den Baum im Saft verderben. Wir wollen ihn ausrotten aus dem Land der Lebenden [...]“ (Jer 11,19)

Durch die Überblendung des Prophenbuchs des Tanach mit der Leidensgeschichte Jesu, wie sie die Evangelisten schildern, wird die Konstellation, dass Jeremias/Jesus von Mitgliedern des *eigenen* Volkes ausgestoßen und verspottet wird, hervorgehoben. Damit wird die christliche Lesart, die ihn als Begründer einer neuen Religionsgemeinschaft begreift, der von Ungläubigen gequält und hingerichtet wird, durch eine andere überschrieben. Dabei wird der Mechanismus der Schuldzuweisung als ein gemeinschaftskonstituierender vorgeführt. Immer wieder werden im Text Beschuldigungen ausgesprochen. Zunächst ist es vor allem Jeremias, der Prophet, der für die von ihm vorhergesagten Ereignisse verantwortlich gemacht wird. Als Nebukadnezar mit aller Macht heranzieht und Siegesgewissheit und Selbstherrlichkeit des Volkes erschüttert werden, wird die Anschuldigung, der frühe Kündler des Unglücks habe ihn herbeigerufen, sei ein Parteigänger des Feindes und von ihm gekauft, das Ventil für die Ängste und Zweifel.⁴³ Dasselbe Volk, das zuvor den Kriegstreiberien seiner Prediger begeistert zugejubelt hatte, ist angesichts der bedrohlichen Entwicklung auch bereit, diese Priester plötzlich umstandslos als Schuldige zu bezichtigen.⁴⁴ Indem die Beschuldigten so unvermittelt wechseln, wird nicht nur das Volk als leichtgläubig und beeinflussbar beschrieben, vor allem tritt die Suche nach einem Sündenbock als strukturelles Prinzip der Selbstvergewisserung, die von eigener Schuld ablenken will, hervor. Entsprechend konfrontiert Jeremias das Volk, als es in der Not den König schmäht, mit der Wahrheit: „Spät wollt ihr den Frieden! Was werft ihr Blutes Schuld von euch fort auf den König? Auch ihr habt diesen Krieg gewollt.“⁴⁵ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch jene Szene, in der Jeremias‘

⁴³ Vgl. ebd., S. 171.

⁴⁴ Ebd., S. 175.

⁴⁵ Ebd., S. 265.

Mutter die Wiederkehr ihres verlorenen Sohnes, dessen Abwesenheit sie „wie mit sich selber entzweit“⁴⁶ hat, halluziniert. Ihre Vision seiner Ankunft wird deutlich als messianische markiert, sie steigert sich in die Vorstellung eines Ankommens, einer erfüllten Präsenz, hinein, in der jede Trennung und Differenz aufgehoben scheint. Dabei macht der Text ganz deutlich, dass diese Vision nur um den Preis einer Verleugnung möglich ist, indem die Mutter zum einen den katastrophischen Kriegszustand nicht wahrhaben will, in dem sich die Stadt befindet, und sie zum anderen die Tatsache verdrängt hat, dass sie selbst es war, die den Sohn verstoßen hatte, weil er vermeintlich in Israel Zweifel säte. Die Diskrepanz zwischen ihrer messianischen Vision, derzufolge der Sohn angekommen sein soll, und der Wirklichkeit seiner Abwesenheit löst sie, indem sie ihren ihr treu ergebenen Diener Achab beschimpft: „Verraten hast du mich... gesperrt ihm das Haus... gewiß war er hier, und du hast ihn fortgestoßen... er war hier... mein Blut spürt ihn an der Schwelle... er harrt nur des Rufes, und du schweigst... Du hast ihn weggestoßen.“⁴⁷ Zugleich nötigt sie ihn, ihr Wunschgebilde mit zu tragen, ihr zuliebe die erwartete Ankunft ebenfalls zu beschwören: „Ein Wort nur will ich hören, nur eines: Er kommt, er ist da...“⁴⁸ Dass das Ausbleiben der messianischen Erfüllung nicht dem Anderen angelastet werden kann, wird dann allerdings deutlich als Jeremias tatsächlich kommt. Zwar ereignet sich eine durchaus anrührende Wiederbegegnung zwischen Mutter und Sohn und doch bleibt jede Phantasie einer endgültigen, die Entzweiung aufhebenden Heimkehr Illusion.⁴⁹

Jeremias ist kein Erlöser; sich selbst fremd und die Ankunft des Fremden kündend, das die Selbstgewissheit und die Beheimatung des Volkes ebenso erschüttert wie die Geltung der vermeintlich ursprünglichen und unzerstörbaren Familienbande, steht er zuletzt sogar als derjenige da, der der schwerkranken Mutter den Todesstoß versetzt, weil er sich weigert, ihr wahnhaftes Bild von der ungebrochenen Größe und Kraft Israels durch Lügen aufrecht zu erhalten. So zerbricht sein Erscheinen gerade indem er leibhaftig noch einmal nach Hause, zur Mutter, zurückkehrt, die Vorstellung einer

⁴⁶ Ebd., S.201.

⁴⁷ Ebd., S.202.

⁴⁸ Ebd., S.202.

⁴⁹ Vgl. eBd.S.205: „Oh, du Lieber, du Guter, du spät Belehrter, / Mein Herzgewiegter, mein Heimgekehrter / Ruh aus nun, du Lieber, am Herzen ruh aus, / Ich habe dich ja wieder, spür' Blut dich im Blut, / Väterlich hält dich mit Stille das Haus, / Mütterlich mein Arm dich gefangen.“

unverbrüchlichen Einheit und Gemeinschaft. Die Rhetorik der Blutsbande, die sich in der Rede der Mutter verdichtet („mein Kind bist du und mein selig Blut für immerdar!“⁵⁰), wird so ausdrücklich zurückgewiesen. Dies findet im Text auch später einen Widerhall, etwa als Baruch, der als freiwilliger Bote Nebukadnezars nach Jerusalem zurückkehrt, von Vertretern Israels nach seiner Identität und Herkunft gefragt wird: „Unseres Blutes nennst du dich?“ Und er antwortet: „Ich bin Diener des alleinigen Gottes, und zu Jerusalem steht meiner Väter Haus.“⁵¹ Hier wird unter Verweis auf Genealogie und Herkunftsort durchaus Zugehörigkeit ausgedrückt, die Vorstellung einer Gemeinschaft des Blutes als bindende, Identität und Handlungen automatisch leitende, aber auf Distanz gehalten. Gleichermaßen wird, wie oben bereits angedeutet, der Diskurs des kriegerischen ‚Blutgangs‘ im Namen des Volkes bzw. der Nation kritisch reflektiert. Jeremias flucht „über den Mann, der nach Blut schreit“; wenn er sich selbst auf die ‚Stimme des Blutes‘ bezieht, so gerade in der Zurückweisung der Opfermetapher: „Dein eigen Blut schreiet aus mir, Jerusalem, daß es nicht vergossen werde“.⁵² Während das Stück also einerseits wirkmächtige Metaphern der Blutgemeinschaft wie auch die christologisch aufgeladene, vor allem im Diskurs um den Ersten Weltkrieg wieder massiv instrumentalisierte Metapher vom für die Gemeinschaft vergossenen Blut problematisiert, schreibt es andererseits doch auch den Diskurs um Blut und Gemeinschaft fort. Tatsächlich ist die Insistenz der Metapher im Text bemerkenswert, ein Zeichen offenbar dafür, dass hier ein zentraler Bildkomplex im abendländischen Imaginären identifiziert wird, dessen Wirkmacht er vor Augen führt und den es zu bearbeiten gilt.⁵³ Die Engführung der Jeremiasmit der Christusfigur wird nicht zuletzt über das Motiv des vergossenen Blutes realisiert. So spricht Jeremias, nachdem Baruch ihn niedergestochen hat, dass dieser damit nicht allein ‚sein Blut‘ gemordet habe, sondern „aller in Israels Blut... nicht mich hast du gemordet, aber Zion hast du gebrochen... Zion zerstört“.⁵⁴ Hier klingt das Prinzip einer Opferstellvertretung an, doch anders als in der Symbolik des Christentums führt das vergossene Blut hier nicht

⁵⁰ Ebd., S.205.

⁵¹ Ebd., S.229.

⁵² Ebd., S.148.

⁵³ Vgl. zu diesem Komplex ausführlich Caspar Battegay: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930*. Köln 2011.

⁵⁴ Ebd., S.153.

wie das in der Eucharistie gemeinsam genossene auf einen intakten Gemeinschaftskörper, eine durch den Opfertod gestiftete Gemeinschaft. Vielmehr ist hier ja gerade vom Zerbrechen, von der Zerstörung einer solchen Gemeinschaft die Rede.

4. Die andere Stimme: Zeugnis von Bruch und Schuld

Zentral erscheint auch wiederum der Unterschied, dass Jeremias nicht von außen, vom Feind des Volkes, Leid zugefügt wird, sondern von einem ‚Bruder‘. Die Aufmerksamkeit wird also auf einen inmitten der eigenen (Volks-) Gemeinschaft sich ereignenden, mit der ausschließenden Selbstermächtigung in engstem Zusammenhang stehenden Gewaltakt gelenkt. So ist es folgerichtig auch die Anerkennung dieser Gewalt und Schuld, die ausdrücklich nicht anderen angelastet werden kann, aus der die engste Verbundenheit, die das Stück gestaltet, entspringt: Baruch wird fortan zum treuen Anhänger und engsten Vertrauten von Jeremias. Nicht sühnt hier ein einzelner die Schuld der anderen, nimmt fremde Schuld auf sich; in Baruchs Satz, „Sühngeld will ich bieten für dein Blut“⁵⁵ ist vielmehr die (christologische) Konstellation verschoben auf denjenigen, der die eigene Schuld sühnt und demjenigen sich anschließt, dem durch ihn selbst Leid zugefügt wurde. Damit wird der Akt der Ausstoßung und Verletzung in das Symbolgeschehen integriert: die hier begründete Gemeinschaft bewahrt die Erinnerung an einen nicht-distanzierbaren bzw. auf andere projizierbaren Bruch, der zugleich an die Gewaltförmigkeit ausschließender Selbstsetzung gemahnt.⁵⁶ Der Zeuge der Passion ist hier unmittelbar in das bezeugte Leid involviert und zwar nicht (nur) als Mitleidender, sondern auch als dessen Verursacher. Eine bruchlose Identifikation mit dem Leiden kann es also nicht geben, es sei denn, die eigene Schuld würde, wie es im Stück an anderen Stellen so oft vorgeführt wird, verleugnet.

⁵⁵ Ebd., S.152.

⁵⁶ Vgl. hierzu Ricoeur, Paul: Verletztes Gedächtnis und Geschichte. In: Ders.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Göttingen 1998, S.98–130. Hier heißt es etwa: „Auch gibt es keine historische Gemeinschaft, die nicht aus Verhältnissen hervorgegangen ist, die man ohne Zögern mit Krieg gleichsetzen kann. Was wir als Gründungsereignisse feiern, sind im wesentlichen gewaltsame Akte, die von einem unsicheren Rechtsstaat nachträglich legitimiert werden. Was für die einen Ruhm bedeutete, war für die anderen Erniedrigung. Das Feiern der einen Seite entspricht der Verdammung der anderen. So werden in den Archiven des kollektiven Gedächtnisses Verletzungen gespeichert, von denen nicht alle symbolisch sind.“ Ebd., S.100.

Auffällig ist hier auch, wie die Idee der Zeugenschaft, über die Gemeinschaft hier konstituiert wird, über die Polyvalenz des ‚Zeugens‘ an Ideen von Schöpfung und Hervorbringung geknüpft erscheint. „Der erste bist du, der mir glaubet, wahrlich meines Glaubens Erstling bist du und meiner Angst erstgeboren’ Kind... mit meinem Blute hab’ ich dich gezeuget und aus meiner Qual dich gewunden“;⁵⁷ spricht Jeremias zu Baruch als dieser seinen Entschluss erklärt hat, ihm folgen zu wollen. Hier wird offensichtlich auch die mit der Vorstellung einer familiären Gemeinschaft in Verbindung stehende Blutmetapher aufgerufen, aber auf eine Weise mit der christlichen Opfersymbolik verschränkt, dass die Verletzung des Körpers, die hier mit Ausstoßung und Zerteilung einher geht, zum Gründungsmoment der Gemeinschaft wird. Zum Zeugen des prophetischen Wortes („Gottes Bote ist er, und Wahrheit kündigt er, ich zeuge für ihn“⁵⁸) wird nicht derjenige, der dem Propheten durch Bruderschaft oder Volkszugehörigkeit nah und verbunden ist, vielmehr wird der Zeuge erst durch den Bruch von Zugehörigkeit und Gemeinschaft hervorgebracht und das heißt hier buchstäblich ‚gezeugt‘.⁵⁹ So wird er in den Stand gesetzt, sogar Jeremias selbst gegenüber, der immer wieder an sich selbst, seiner Kraft, seiner Eignung zum Prophetenamt, seinem Wort zweifelt, zu bezeugen, was dieser vermag.⁶⁰ Zeugenschaft führt hier auf eine Konstellation, die nicht wie im juristischen Zeugnis einen Dritten über eines anderen Schuld sprechen lässt. Vielmehr öffnet sie eine Szene, in der der Sprechende einen Bruch bezeugt, der (auch) eigene Schuld erinnert.

In diesem Kontext ist auch das Motiv des Rufes oder der Stimme bedeutsam, das sich leitmotivisch durch den Text zieht. Während einerseits die Priester und falschen Propheten Israels beanspruchen, „die Stimme des Herrn“⁶¹ in sich zu spüren, die das Volk auffordere, gegen seine Feinde in den Krieg zu

⁵⁷ Zweig: Jeremias, S.155 f. Vgl. auch ebd., S.197. Hier spricht Baruch: „oh, Jeremias, der du Kraft zeugest aus deinem Schmerze... ich danke dir... ich danke dir.“

⁵⁸ Ebd., S.188. (Baruch über Jeremias gegenüber Volk und König)

⁵⁹ Diese Konstruktion steht offensichtlich im Gegensatz zur Blut-und-Boden-Ideologie des europäischen Nationalismus, aber etwa auch zur Engführung von Bezeugen und Erzeugen im Horizont einer jüdischen Blutgemeinschaft, wie Rosenzweig es formuliert. Vgl. Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1993, S.331. Vgl. hierzu Battegay: Das andere Blut, S.216. (Battegay untersucht auch die problematischen Implikationen des Begriffs der Blutgemeinschaft bei Rosenzweig – eine Spur, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann.)

⁶⁰ Ebd., S.195: „So sage doch, zeuge, künde mir, daß ich’s gewahr sei... was hab’ ich vermocht?“

⁶¹ Ebd., S.142.

ziehen, ist der Prophet Jeremias derjenige, der zwar ebenfalls bereits im ersten Bild „einen Ruf“ gehört hat, dessen er sich aber gerade nicht in dieser Weise gewiss sein kann. Während Hananja das „Höre, Israel“ im Sinne der Kriegstreiberei instrumentalisiert, bezeugt Jeremias’ Rede einen Ruf, der die bewussten Ziele und klaren Grenzziehungen zwischen Eigenem und Anderen gerade nicht stützt, sondern verunsichert. Jeremias erlebt den Ruf und damit seine Erwählung als etwas, das regelrecht ‚einbricht‘ in das Eigene und Vertraute, das dazu nötigt, die Heimat zu verlassen und mit Bindungen zu brechen und das deshalb dem Eigenen als Bestätigung und Fundament niemals vollkommen zugerechnet werden kann.⁶² Zu Beginn, als Jeremias glaubt, Gott rufe ihn mit Namen, und er bereits in der Gewissheit seiner Nähe zu Gott schwelgt, wird er jäh aus diesem wahnhaften Traum gerissen, als er erkennen muss, dass es die Stimme der Mutter war, die er für die göttliche gehalten hatte.⁶³ Das Traumhafte, Mehrdeutige, Ungewisse bleibt jedoch als Charakteristikum eines Rufes präsent, der nicht auf einen identifizierbaren, gar sichtbaren Urheber zurückgeführt werden kann. Jeremias’ Rede legt so auch nicht Zeugnis ab von einer klaren Aufforderung im Namen Gottes, sondern von jenem Einbruch, jener „Schrecknis“, von der bereits die Rede war. Vor dieser das Ich im Grunde seiner Selbstgewissheit erschütternden ‚Berufung‘ schreckt dieses vielfach zurück; sie anzunehmen, sich ihr gegenüber zu öffnen, erweist sich als die eigentliche Herausforderung, an der sich Israels Schicksal hier zu bewähren hat. Indem den „Lockpfeifern des Krieges“⁶⁴ und denjenigen, die zum kriegerischen Einsatz der „Gottesposaune“⁶⁵ aufrufen, eine Absage erteilt wird, schreibt das Stück nicht nur gegen die nationalistischen Kriegstreiber während des Ersten Weltkriegs an, es präsentiert implizit auch eine Lektüre biblischer Passagen, in denen sich göttliche Macht und Einwirkung im Schall des Schofar bzw. der Posaune (häufigste Übersetzung) manifestiert. Nicht dem Modell der Posaunen von Jericho, das im Buch Josua als gottgewollte kriegerische und gewaltvolle Eroberung durch die Israeliten beschrieben wird, folgt das Stück in seinem Fortgang, es ruft vielmehr jene Passagen in Erinnerung, in denen der Schall des Schofar/der Posaune mit einer Beunruhigung verbunden ist,

⁶² Vgl. ebd., S. 122.

⁶³ Ebd., S. 123.

⁶⁴ Ebd., S. 143.

⁶⁵ Ebd., S. 142.

die sich nicht für nationalistische Zwecke vereinnahmen lässt, sondern diese gerade unterläuft (Ex 19,19–25; Jer 4,19–21; 6,17).⁶⁶

Damit steht der Text in einem engen Zusammenhang mit Arbeiten, die zur selben Zeit im Horizont psychoanalytischer Theoriebildung das Motiv der (göttlichen) Stimme behandelt haben. Vor allem in Theodor Reiks 1919, also zwei Jahre nach Erscheinen des „Jeremias“ publizierte Aufsatz über den Schofar, lassen sich deutliche Strukturäquivalenzen erkennen. Reik deutet den Schall des Schofar als Erinnerung an die Urszene der Gemeinschaftsstiftung, die Freud mit dem Vatermord der Urhorde in Verbindung gebracht hatte.⁶⁷ Tatsächlich verweist das Widderhorn auf das in der Tora beschriebene Tieropfer, das das Menschenopfer (Isaaks) ersetzt, was in der Perspektive der Psychoanalyse aber zugleich als verschobene Aufführung und damit als Hinweis auf einen gewaltsamen Gründungsakt gelesen wird, indem sich die Gemeinschaft durch einen Mord (am eigenen Vater) konstituiert. Der mit dem Schall des Schofars verbundene Schrecken hat genau damit zu tun, dass die Gemeinschaft durch ihn rituell an jenen ursprünglichen Mord und damit sowohl an nicht distanzierbare eigene Schuld wie auch an einen gewaltsamen Einbruch ins Eigenste erinnert wird. Ausdrücklich beschreibt sich Jeremias als einen, der nicht Herr über seine eigene Stimme ist, durch die er sich vielmehr selbst fremd wird: „Nicht ich hebe die Stimme, Gott wirft sie aus mir. Wie die Luft führt durch die Posaune, daß sie erklinge, so tönet sein Wille durch mich.“⁶⁸ Doch auch diese Gewissheit des Propheten, Medium eines göttlichen Willens zu sein, erweist sich als schwankend. In seinem Hadern mit Gott tritt ganz deutlich auch die andere Seite dieses Ergriffenseins zutage, das nämlich das Volk nicht bestätigt und schützt, sondern selbst bedroht und verletzt:

„Und da meine Seele in Flammen stand,
Als Feuerbrand wider mein Volk entsand;
Was war's, als dein rasender Wille nur,
Daß wie ein Feind ich wider sie fuhr?“

⁶⁶ Vgl. auch die Erläuterungen zum Schofar-Klang bei Saadia Gaon, der dessen Verknüpfung mit der Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems hervorhebt sowie an den Schrecken vor Gott.

⁶⁷ Theodor Reik: Das Schofar (Das Widderhorn). In: Ders.: Das Ritual. Psychoanalytische Studien, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage der „Probleme der Religionspsychologie“. Mit einer Vorrede von Sigmund Freud, Leipzig u. a. 1928, S. 201–330.

⁶⁸ Zweig: Jeremias, S. 194.

Ich war die Drossel, die sie umkrampfte,
 Der Huf, der ihren Frieden zerstampfte,
 Ich war die Säge, die sie zerkreischte,
 Der Stachel, der sie lebendig entfleischte,
 Ich war die Schrecknis, die sie erschreckte,
 Der Angsttraum, der sie allnächtens erweckte,
 Der Brand, der an ihren Knochen fraß,
 Der Dorn, der in ihrem Fleische saß [...].⁶⁹

5. Weltwanderschaft: Transnationalität und Exil

Es ist deutlich, dass diese Rede des Propheten, der sich selbst nicht nur heimgesucht sieht durch Gott, sondern auch selbst als Heimsuchung für seine „Brüder“ wahrnimmt, in starkem Kontrast steht zur christlichen Rhetorik der Passion, die Christus als unschuldig für die Gemeinschaft Leidenden entwirft. Jeremias nimmt nicht die Schuld anderer auf sich, sondern er schwankt zwischen dem Innewerden seiner Rolle des Erwählten und göttlichen Mediums einerseits und der Anerkennung eigener Schuld und Verworfenheit andererseits, die auch mit der Infragestellung Gottes verbunden sind. So inszeniert der Text eine Art Fort-Da-Spiel, das die Ambivalenz des Selbstverhältnisses zwischen Selbstbehauptung und Ohnmacht dramatisiert.⁷⁰ Wird dies in der Figur des Jeremias besonders deutlich vorgeführt, so erscheint es gerade am Schluss auch auf die Gemeinschaft übertragen. Das Verhältnis zwischen dem Einzelnen, dem Prophet und dem Volk ist keines der Stellvertretung. Nicht stirbt hier einer für alle den Opfertod, auch wenn das Stück die Parallele zur Passion Jesu überdeutlich gestaltet. Nachdem Stimmen des Volkes bereits zur Kreuzigung Jeremias‘ aufgerufen hatten, steht Jeremias, so der Nebentext, selbst in „Kreuzgebärde“ und ruft alle dazu auf, ihn zu kreuzigen:

⁶⁹ Ebd., S. 284.

⁷⁰ Das sogenannte Fort-Da-Spiel beschreibt Freud in seinem unmittelbar im Eindruck des Ersten Weltkriegs entstandenen Text „Jenseits des Lustprinzips“. Es dient zur Plausibilisierung seiner hier entwickelten These, dass am Grunde der Ich-Entwicklung nicht nur das Lustprinzip als eines auszumachen ist, dass auf die Wiederherstellung eines Ursprungszustands der Einheit und Verbundenheit abzielt, sondern dass ein Prinzip der Verwerfung, das das entstehende Subjekt seiner eigenen Ohnmacht inne werden lässt, ebenso für die Ich-Entwicklung konstitutiv ist.

„Die Lanze rammt mir ein und den Speer,
Oh, geißelt nur, speit und beschmähet mich,
Zum Kreuze schleppt und erhöht mich,
Zerreißt meine Hände, zerbrecht mein Gebein. –
Ich will ja nur für euch alle und alle
Vor Gott das selige Sühnopfer sein.“⁷¹

Und etwas später:

„Was zögert ihr noch? Den seligen Preis
Des Martertods, ich will ihn bezahlen!
Oh, wie dürstig bin ich der Martern und Qualen,
Denn ich weiß,
Der am Kreuze hinstirbt in irdischer Pein,
Wird der selige Mittler und Fürbitter sein.
Seine Arme, die brechend am Kreuzholz hangen,
Werden liebend die Seele der Welt einst umfassen.
[...]
Seine Qual die ewige Liebe auf Erden.
Oh, sein Tod ist Leben, sein Leiden Vergeben,
Nur sein Fleisch kann sinken, sein Leib kann zerfallen,
Doch seine Seele wird flügelnd mit allen
Sünden der Menschen zu Gott aufschweben
Und dort der Bitter und Bote sein!“⁷²

Dies liest sich wie ein lupenreines christliches Bekenntnis und tatsächlich könnte man die Stelle als eine Art Probe auf die Frage verstehen, inwiefern der christliche Erlösungsgedanke in der Situation des Krieges und des übersteigerten Nationalismus am Beginn des 20. Jahrhunderts eine Perspektive verspricht. Werden Pazifismus und Weltbürgertum, als deren Fürsprecher Stefan Zweig, nachdem er sich von seiner anfänglichen Kriegsbegeisterung abgekehrt hatte, in dieser Zeit aufgetreten war – eine Haltung, die auch dem Drama „Jeremias“ von nahezu allen Interpreten abgelesen wird⁷³ –, hier aber wirklich mit dem christlichen Passions- und Märtyrergedanken verknüpft? Offensichtlich ist das

⁷¹ Zweig: Jeremias, S. 269.

⁷² Ebd., S. 270.

⁷³ Vgl. etwa Bodmer: „Jeremias“. Ein Bekenntnis zu Pazifismus, Humanismus und Weltbürgertum.

nicht der Fall, denn die Kreuzigung findet nicht statt, Jeremias lebt weiter bis zum Ende des Dramas, es gibt keinen Einzelnen, der sich für das Volk opfert. In ihrer Zitathaftigkeit jedoch führt die Szene, die christliche Symbolik und jüdische Überlieferung noch einmal überdeutlich verschränkt, die Logik der Kreuzigung vor Augen. Jeremias ist hier nicht (nur) die historische Prophetenfigur, vielmehr kennt und aktualisiert er die Passionsgeschichte, indem er sich selbst regelrecht als (Re-)Figuration Christi inszeniert. In diesem Sinne schreibt das Stück die Jeremias-Geschichte im Horizont der vom Christentum geprägten neueren Kulturgeschichte fort, indem es dieser die Erinnerung an den jüdischen Jesus und die mit ihm verdrängte jüdische Tradition wieder einschreibt. Der universalisierende Bezug auf die „Welt“, der in dem genannten Zitat anklingt, wird als einer reflektiert, der ein stellvertretendes Opfer voraussetzt, und schließlich durch einen anderen Bezug zur Welt, einen anderen Kosmopolitismus,⁷⁴ abgelöst.

Dass Jeremias nicht am Kreuz stirbt, hat im Stück damit zu tun, dass der Einbruch der Katastrophe, die Zerstörung Jerusalems und die Vertreibung ins Exil, die Jeremias vorausgesehen hatte, nicht abgewendet werden können. Die Kreuzigungsphantasie erscheint damit regelrecht als Verleugnung der prophetisch geschauten und nun hereinbrechenden Ereignisse und als Verdrängung des Einbruchs ins Eigene, der durch ein einzelnes Opfer nicht aufgehoben oder verschoben werden kann. Die Perspektive auf die Welt, die dann am Schluss, vor allem im letzten Bild, erkennbar ist, konstituiert folgerichtig auch nicht eine ungebrochene übergreifende Gemeinschaft, sondern sie bleibt explizit an die Brüchigkeit des Selbst bzw. der Gemeinschaft und an die Zerstreung geknüpft: Statt des liebenden ‚Umfangens‘ der Welt, das in der Christusfiguration anklingt, steht hier die „Weltwanderschaft“⁷⁵ im Mittelpunkt, mithin das exilische Dasein jenseits der Heimat und tradierter Gewissheiten. Der Bezug auf die (ganze) Welt bleibt hier, in der Rede Jeremias’, an eine partikulare Erfahrung der Heimsuchung und Vertreibung geknüpft:

⁷⁴ Vgl. hierzu auch neuere Entwürfe des Kosmopolitischen, die das Spannungsverhältnis von Eigenem und Fremdem, von Partikularität und Universalität nicht in einer differenzlosen Einheits- oder Heimatvorstellung aufheben: Appiah, Kwame Anthony: *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*. New York, London 2006. [dt.: *Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*. München 2007.].

⁷⁵ Ebd., S. 311.

„Weltwanderschaft ist unser Zelt, Mühsal unser Acker und Gott unsere Heimat in der Zeit. [...] Lasset den andern ihr Glück und den Stolz, lasset ihnen Haus und die Heimstatt der Erde, du aber lasse dich prüfen, du Leidensvolk, und glaube, du Gottesvolk, denn das Leid ist dein heilig Erbe, und ihm einzig bist du erwählt [...].“⁷⁶

Erscheint die Passion hier also offensichtlich übertragen auf ein ganzes Volk, womit die Vorgeschichte der christlichen Narration im Motiv des Leides Israels in Erinnerung gerufen wird,⁷⁷ so treten die strukturellen Äquivalenzen, vor allem aber auch die Differenzen zwischen Opfer- und Exilnarrativ deutlich hervor. Letzteres manifestiert sich nicht in einer repräsentativen Logik, in der einer für alle leidet – das Leiden des Volkes Israel ist kein stellvertretendes, sondern bleibt auf sich selbst bezogen.⁷⁸ Die Welt wird nicht in einem stellvertretenden, auf einen Akt der Opferung zurückweisenden Zeichen (des Gekreuzigten) gegeben, sondern in ihrer Vielfalt durchquert. Der Modus des übernationalen In-der-Welt-Seins ist nicht der der Beheimatung als Weltbürger, vielmehr manifestiert er sich in einem Ausgesetztsein, das auf Differenz, Brüchigkeit bzw. das eigene Gebrochensein bezogen bleibt: „Nur die Geprüften hat er erwählt, und nur den Leidenden gilt seine Liebe. [...] Er hat uns brüchig gemacht, daß er tiefer sich senke in unseres Herzen Scholle.“⁷⁹ Hier, im letzten, durchaus mit Pathos aufgeladenen Bild „Der ewige Weg“ werden Aufbruch (ins Exil) und Heimkehr enggeführt: der Weg zu sich impliziert nicht die Abgrenzung und den Ausschluss des Fremden, er ist vielmehr

⁷⁶ Ebd. Vgl. auch ebd., S. 321: „Die verweilen, / Haben die Heimat, / Doch die wandern, Haben die Welt!“

⁷⁷ Vgl. zu diesem Komplex: Stegemann, Wolfgang: Jesus als Messias in der Theologie des Lukas. In: Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen. Hg. von Ekkehard Stegemann. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 21–40.

⁷⁸ Dieser Gedanke lässt sich ganz ähnlich bei Franz Rosenzweig finden, dessen ebenfalls im Eindruck des Ersten Weltkriegs geschriebener „Stern der Erlösung“ den charakteristischen jüdischen Selbstbezug paradoxal als Verwurzelung nicht in einem Äußeren, einer Erde, einem Heimatland, sondern in sich selbst fasst: „in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum“. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M. 4. Aufl. 1993, S. 339. Bezeichnenderweise beschreibt Rosenzweig hier das jüdische Volk auch als eines, dass grundsätzlich den Krieg nicht kenne. Ebd., S. 366.

⁷⁹ Zweig: Jeremias, S. 311. Vgl. auch ebd., S. 326: „Wir wandern den heiligen Weg unserer Leiden, [...] Wir ewig Zerstückte und ewig Erneute, Wir aller Völker Spielball und Spott, Wir einzig Heimatlosen der Erde“. Vgl. zu diesem Motiv auch Bodenheimer, Alfred: Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung, Göttingen 2012, bes. S. 15–40 („Zellsässigkeit. Über Exil und Tradition“).

an die Erfahrung der Fremde geknüpft. So verdichten sich im hymnischen Schlusskapitel noch einmal die Signifikanten der Fremdheit: „Auf fremden Straßen werden wir fahren, / Durch Land und Länder stößt uns der Wind / Heimat um Heimat reißen die Völker / Uns von den brennenden Sohlen fort, / Nirgends ist Wurzel dem stürzenden Stamme, / Wanderschaft stets unsere wandelnde Welt“.⁸⁰ Die Posaune, die hier ebenfalls wiederholt auftaucht, steht nun ganz im Zeichen des Aufbruchs ins Exil; ihr Schall verbindet den Schrecken von Zusammenbruch und Entwurzelung mit der Funktion des Rituals, Gemeinschaft zu stiften: eine Gemeinschaft, die sich des Einbruchs des Anderen stets aufs Neue innewird. In der Engführung von Passion und Gemeinschaft treibt das Stück die Analogien jüdischer und christlicher Symbolbildung hervor, verweist aber auch auf die fatalen Implikationen einer Opfererzählung, welche die Gründungsgewalt (den Christumord) den Anderen anlastet und (nationale) Identität wie auch Universalität allein um den Preis der Verleugnung eigener Brüchigkeit und nicht-assimilierbarer Fremdheit im Eigenen zu statuieren vermag. In der Überblendung von Jeremias und Jesus werden dagegen gerade diese Aspekte besonders akzentuiert, der jüdische Christus erinnert somit an die verdrängte Kehrseite christlicher Passionserzählungen und öffnet diese auf einen anderen Selbst- und Weltbezug jenseits ausgrenzender Vorstellungen von stellvertretendem Opfer und Blutsgemeinschaft.

⁸⁰ Zweig: Jeremias, S. 324.