



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

**(Auf) Jeremia hören**

Eine gedächtnisgeleitete Untersuchung der 1. Symphonie „Jeremiah“

von Leonard Bernstein

Verfasser

**Peter Diesenberger**

angestrebter akademischer Grad

**Magister der Theologie (Mag. theol.)**

Wien, November 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 190 020 313

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Lehramtstudium UF Katholische Religion UF Geschichte,  
Sozialkunde, Polit.Bildg.

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Treitler



## Danksagung

Ich möchte an dieser Stelle die Gelegenheit nutzen, um mich bei denjenigen Personen zu bedanken, die mir im Laufe des Verfassens dieser Diplomarbeit zur Seite standen. Jeder dieser Menschen hat in einer bestimmten Weise die vorliegende Arbeit mitgeprägt.

Ich danke

ao. Univ.- Prof. Dr. *Wolfgang Treitler*  
für die hilfreiche Betreuung meiner Diplomarbeit,

*Claudia*  
für alles,

meiner *Familie*,  
die mich auf all meinen Wegen begleitet hat,

*Dani, Christof, Jürgen und Tom*  
für ihre gründlichen Korrekturen,

und *all jenen*, die während meines Studiums eine bedeutende Rolle eingenommen haben.

Vergelt's Gott!



# Inhaltsverzeichnis

<b>0. Einleitung</b> .....	9
<b>1. ERINNERUNG ALS BASISKATEGORIE DES JÜDISCHEN UND CHRISTLICHEN GLAUBENS</b> .....	13
<b>1.1. Der jüdisch-biblische Glaube als Grundlage einer heilsgeschichtlichen Anamnese</b> .....	13
1.1.1. „Zachar“ und die zeitliche Dreidimensionalität der Erinnerung .....	13
1.1.2. Die Entwicklung eines spezifisch jüdischen Geschichtsbewusstsein .....	15
1.1.3. Die Bedeutung der kultischen Anamnese für das Volk Israel.....	18
<b>1.2. Erinnerungskultur im Christentum</b> .....	19
1.2.1. Die Anerkennung der jüdischen Wurzeln .....	19
1.2.2. Das Spezifische an einer christlichen Erinnerung.....	22
1.2.3. Das Selbstverständnis der christlichen Liturgie als „Gedächtnisfeier“ .....	24
<b>1.3. Exkurs: Vergessen als höchstes Gut? Erinnern und Vergessen in Friedrich Nietzsches „Zweite Unzeitgemäße Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“</b> .....	26
<b>1.4. Die Verpflichtung zur Erinnerung nach Auschwitz: Elie Wiesel und Johann Baptist Metz</b> .....	30
1.4.1. Elie Wiesel .....	31
1.4.2. Johann Baptist Metz.....	34
<b>2. ZUR MANIFESTATION VON ERINNERUNG</b> .....	37
<b>2.1. Die Theorie der Gedächtnisgeschichte nach Jan Assmann</b> .....	37
2.1.1. Maurice Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses als Ausgangspunkt. 37	
2.1.2. Das kulturelle Gedächtnis nach Jan Assmann.....	39
2.1.3. Das Konzept der Gedächtnisgeschichte .....	41

<b>2.2. Tradition im jüdisch-christlichen Kontext</b> .....	43
2.2.1. Tradition im Judentum .....	44
2.2.2. Tradition im katholischen Christentum.....	46
2.2.2.1. <i>Historische Entwicklung der Traditionsvorstellung innerhalb der katholischen Kirche</i> .....	46
2.2.2.2. <i>Die lebendige Tradition der katholischen Kirche</i> .....	49
<b>3. DER PROPHET JEREMIA ALS GEDÄCHTNISGESCHICHTLICHE FIGUR</b> .....	53
<b>3.1. Die prophetische Gestalt des biblischen Jeremia</b> .....	53
<b>3.2. Exkurs: Die Klagelieder</b> .....	58
<b>3.3. Die Darstellung Jesu als Jeremia im Matthäusevangelium</b> .....	59
3.3.1. Die Erwähnung des Propheten Jeremia.....	59
3.3.2. Parallelen zwischen Jesus von Nazareth und dem Propheten Jeremia.....	61
<b>3.4. Die Jeremiahomilien des Origenes</b> .....	63
3.4.1. Leben und Wirken des Origenes .....	63
3.4.2. Die Jeremiahomilien .....	65
<b>3.5. Michelangelos Jeremiadarstellung in der Sixtinischen Kapelle</b> .....	69
3.5.1. Die Sixtinische Kapelle .....	69
3.5.2. Michelangelos Deckenfresko .....	71
3.5.3. Die Jeremiadarstellung in der Sixtinischen Kapelle .....	73
<b>3.6. Stefan Zweigs Drama „Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern“</b> ..	76
3.6.1. Der Erste Weltkrieg als Schlüsselereignis.....	76
3.6.2. Stefan Zweigs Jeremiafigur.....	78
<b>4. LEONARD BERNSTEINS 1. SYMPHONIE „JEREMIAH“</b> .....	82
<b>4.1. Religiöse Wurzeln und Haltung von Leonard Bernstein</b> .....	82
4.1.1. Die religiöse Verwurzelung der Familie Bernstein.....	82
4.1.2. Leonard Bernsteins religiöse Prägung in seiner Kindheit und Jugend.....	84
4.1.3. Die religiöse Grundhaltung Leonard Bernsteins .....	86

<b>4.2. Gedächtnisgeschichtliche Untersuchung des Werkes</b> .....	90
4.2.1. „Prophecy“ und Erneuerung des Glaubens .....	92
4.2.2. „Profanation“ und Zeitkritik.....	94
4.2.3. „Lamentation“ und die Perspektive der Hoffnung.....	98
4.2.4. Abschließende gedächtnisgeschichtliche und theologische Deutung .....	101
<b>5. Conclusio</b> .....	103
<b>Literaturverzeichnis</b> .....	105
<b>Abkürzungen</b> .....	114
<b>Abstract</b> .....	115
<b>Abstract (english)</b> .....	116
<b>Lebenslauf</b> .....	117





„Problematisch ist Erinnerung immer, oft trügt sie, manchmal betrügt sie uns.“<sup>1</sup>

## 0. Einleitung

In den letzten Jahrzehnten konnte die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Erinnerung und des Gedächtnisses eine Hochkonjunktur verzeichnen. Vor allem die Aufarbeitung und Konfrontation mit der Schoah riefen immer wieder Diskussionen um eine adäquate Erinnerungskultur hervor.

Dennoch lässt sich feststellen, dass das gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnis zur Erinnerung eher zwiespältig ist: Einerseits spielt in der heutigen Zeit die rasante Medialisierung und Technisierung, und damit verbunden die Schaffung von künstlichen Gedächtnissen, eine elementare Rolle. Rein technisch gesehen, kann man alles speichern, was für den Menschen von Bedeutung sein könnte. Andererseits ist eine zunehmende Vergesslichkeit in unserem westlichen Kulturkreis zu beobachten. Nach Jacques *Le Rider* ist dieser Zustand ganz stark im Bezug auf die Schoah und den Zweiten Weltkrieg zu erkennen:

„In der Wochenzeitung *Die Zeit* las ich vor kurzem, daß im Jahre 1998 59% der 14- bis 18-Jährigen nicht wußten, was in der Reichskristallnacht geschah. Eine neuere Studie belegt, daß rund zwei Drittel der 14- bis 18-jährigen Deutschen mit dem Begriff Holocaust nichts anfangen können. Ähnliche Ignoranz zeigte sich bei den Jugendlichen in Frankreich.

In Europa breitet sich seit einigen Jahren eine alt-neue Form von Gewalt aus, die von einer absoluten historischen Amnesie zeugt und zugleich von einer perversen ‚monumentalen Art‘, die Geschichte der NS-Zeit zu betrachten. In Österreich macht ein Politiker Karriere, der im August 1995 noch behauptete: ‚Ich habe gesagt, daß die Wehrmachtsoldaten die Demokratie in Europa, wie wir sie heute vorfinden, ermöglicht haben.‘<sup>2</sup>

Diese gegenwärtige Entwicklung, die durch eine spannungsgeladene Dialektik zwischen Erinnerung und Vergesslichkeit gekennzeichnet ist, enthüllt außerdem sehr deutlich die Illusion, dass Speicherung und Erinnerung ein- und dasselbe wären. Nur weil etwas gespeichert wird, heißt das noch lange nicht, dass es sich auch in das Gedächtnis einschreibt und dadurch dem Vergessen entzogen wird.

---

<sup>1</sup> Yosef Hayim *Yerushalmi*, *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis* (1988 Berlin) 17.

<sup>2</sup> Jacques *Le Rider*, *Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*; in: Renate *Reschke* (Hg.), *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg* (Berlin 2001) 105.

Diese Ansicht kann der katholische Theologe Johann Baptist Metz nur teilen, wenn er von einem „Triumph der kulturellen Amnesie“<sup>3</sup> spricht, „in der allenfalls die Zeit alle Wunden heilt“<sup>4</sup>. Hier können nun vor allem das Judentum und das Christentum, die sich als Gedächtnisreligionen konstituieren, entgegensteuern und eine entscheidende Rolle einnehmen, um den Prozess des kulturellen Vergessens zu stoppen.

An diesem Verständnis anschließend, versuche ich nun in der vorliegenden Arbeit die besondere Bedeutungskraft der Erinnerung für die Gegenwart im christlichen und jüdischen Glauben herauszufiltern. Manifestieren wird sich dieser Versuch an der biblischen Figur des Propheten *Jeremia*. Das Hauptziel der Diplomarbeit liegt deshalb darin, die Gedächtnisspur, welche der Prophet Jeremia in der Zeit hinterlassen hat, an einigen markanten Stellen hervorzuheben. Was motivierte die Menschen durch die Jahrhunderte hindurch, sich immer wieder an diese bestimmte biblische Figur zu klammern bzw. sie zu erinnern und in einen gegenwärtigen Kontext zu stellen? Dieser Frage werde ich im Besonderen mit der „*Jeremiah*“-Symphonie von Leonard Bernstein begegnen.

Um dieses Vorhaben angemessen zu realisieren, wird folgendermaßen vorgegangen:

Die Diplomarbeit gliedert sich in vier größere Abschnitte. Im *ersten Kapitel* werde ich mich mit dem Stellenwert der Erinnerung für das Judentum und das Christentum beschäftigen. Es wird sich zeigen, dass gerade der jüdische Glaube in seiner Geschichte eine neue Dimension und Energie des Erinnerns entwickelt hat. Durch die Anamnese der gemeinsamen Geschichte mit Gott schöpft das Judentum, wie keine andere Religion, Kraft für den gemeinsamen Glauben und die kollektive Identität. Die Erinnerung ist die prägende Konstante, die hilft, als Jüdin und Jude durch Welt und Zeit zu gehen. Ausgehend von diesem jüdischen Anamneseverständnis wird dann die Verbindung zum Christentum und dessen Erinnerungskultur gesucht. Hier gilt es vor allem Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, die zahlreich vorhanden sind. Es werden jedoch auch zentrale Unterschiede auftauchen, die das je Spezifische der jüdischen bzw. christlichen Erinnerung ausmachen. Daraufhin wird in einem Exkurs dem Vergessen Raum gegeben. Auf der Grundlage von Friedrich Nietzsches „*Zweite Unzeitgemäße Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*“ soll veranschaulicht werden, dass dem Vergessen durchaus eine positive Wirkung im Prozess des Erinnerns zukommen kann. Den Abschluss dieses Kapitels bildet die Thematisierung des Gedächtnisses nach Auschwitz. Denn gerade die Schoah hat der Bedeutung der Erinnerung eine neue Dimension verliehen. Durch die Bezugnahme auf Elie Wiesel und Johann Baptist

---

<sup>3</sup> Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie*; in: Karl Rahner Akademie (Hg.), *Geschichte denken* (Münster 1999) 107.

<sup>4</sup> Ebd. 112.

*Metz* versuche ich sowohl einen jüdischen als auch einen christlichen Beitrag zu diesem Thema einzubringen. Mögen sich beide zwar durch ihre konfessionelle Zugehörigkeit unterscheiden, so sind sie sich hinsichtlich ihres Verständnisses, was die Erinnerung nach Auschwitz betrifft, nicht unähnlich.

Das *zweite Kapitel* ist der Manifestation dieses jüdisch-christlichen Erinnerungsvermögens gewidmet. Den ersten Teil dieses Kapitels wird die von Jan *Assmann*, in Anlehnung an Maurice *Halbwachs*, entwickelte Theorie des kulturellen Gedächtnisses beanspruchen. Es wird hier besonders Assmanns Konzept der *Gedächtnisgeschichte* hervorgehoben. Dieser geht es primär nicht um die Geschichte, wie sie durch die moderne Geschichtswissenschaft erforscht wird, sondern um *erinnerte* Geschichte, die nicht zwischen Fakten und Fiktionen unterscheidet. Im Anschluss daran wird das jüdische und christliche Traditionsverständnis erläutert und versucht, dieses mit der Gedächtnisgeschichte in Verbindung zu bringen.

Diese beiden ersten Kapitel bilden demnach die Theorie und das Fundament für die Untersuchungen der nächsten zwei. Im *dritten Kapitel* wird über die gedächtnisgeschichtliche Figur des Propheten *Jeremia* reflektiert. Ausgehend vom biblischen Jeremia soll aufgezeigt werden, wie dieser über die Jahrhunderte hinweg erinnert bzw. ins Gedächtnis gerufen wurde. Schon *Jesus von Nazareth* wurde mit dem Propheten, der den Untergang und die Zerstörung Israel durch die Babylonier prophezeite und zur Umkehr aufrief, in Verbindung gebracht. Vor allem der Evangelist *Matthäus* war darum bemüht, ein Band zwischen Jesus Christus und Jeremia zu knüpfen. Anschließend werden die Jeremia-Predigten des *Origenes* dahingehend untersucht, welche Bedeutung dem Propheten in der frühen Kirche beigemessen wurde. Der zweite Abschnitt dieses Kapitels widmet sich dann einem Hauptaugenmerk der Diplomarbeit: der künstlerischen Darstellung und Interpretation der Jeremia-Figur und dessen gedächtnisgeschichtlicher Kraft. Ich entschied mich hierbei zum einen für die Jeremia-Darstellung des *Michelangelo* in der Sixtinischen Kapelle und zum anderen für das Drama „*Jeremias*“ des jüdischen Schriftstellers *Stefan Zweig*. Hinter der Auswahl genau dieser beiden Kunstwerke verbirgt sich eine doppelte Intention: Einerseits ist es dadurch möglich in Verbindung mit dem ersten Teil dieses Abschnittes und dem nächsten Kapitel eine chronologische Gedächtnisspur aufzuzeigen, die belegt, dass der Prophet Jeremia einen zeitübergreifenden Anspruch besitzt. Andererseits werden gemeinsam mit *Bernsteins Jeremiah-Symphonie* drei große Disziplinen künstlerischer Darstellungsformen - Bildnerische Kunst, Literatur und Musik - abgedeckt.

Das *vierte und letzte Kapitel* widmet sich ganz der *Jeremiah*-Symphonie von Leonard *Bernstein*. Dieses musikalische Werk ist in zweifacher Hinsicht gedächtnisgeschichtlich so interessant:

- 1) Bernstein komponierte seine 1. Symphonie im Jahre 1942. Er wählte für seine Komposition die Figur des Propheten Jeremia aus, welcher schon seit über 2000 Jahren als Kündiger von Gericht und Untergang gedächtnisgeschichtlich in Religion und Kunst herangezogen wird, und setzte diesen dadurch in den historischen Kontext der damaligen Gegenwart.
- 2) Leonard Bernstein erkannte in diesem Propheten eine Figur, deren Leben und Erleben auch für den Menschen des 20. Jahrhunderts nachvollziehbar ist: „*Jeremiah* ist das Drama eines Menschen, dem die Dekadenz und Verkommenheit der Gesellschaft, in der er lebt, bewusst werden, und der versucht sein Volk vor dem moralischen Desaster zu retten, in dem er es versinken sieht. Doch dieser Mensch ist allein, verzweifelt.“<sup>5</sup>

Zusammenfassend möchte diese Arbeit zeigen, was auch die Gegenwart durch die Erinnerung an den Propheten Jeremia gewinnen kann. Denn gerade unsere heutige Zeit kann auf die Botschaften dieser biblischen Persönlichkeit nicht verzichten.

---

<sup>5</sup> Vgl. Leonard *Bernstein*, Enrico *Castiglione*, Ein Leben für die Musik. Gespräche mit Leonard Bernstein (Berlin 1993) 95.

# 1. Erinnerung als Basiskategorie des jüdischen und christlichen Glaubens

## 1.1. Der jüdisch-biblische Glaube als Grundlage einer heilsgeschichtlichen Anamnese

### 1.1.1. „Zachar“ und die zeitliche Dreidimensionalität der Erinnerung

Es ist nicht zu leugnen, dass die Erinnerung in der hebräischen Bibel stets eine Schlüsselrolle eingenommen hat. Dies bestätigt sich alleine schon dadurch, dass das Verb „sich erinnern“, im ganzen semitischen Sprachkreis durch die geläufige Wurzel זָכַר (*zachar*) zum Ausdruck gebracht, in all seinen Formen fast 300-mal im jüdischen Kanon vorkommt. Es lässt sich jedoch trotz dieser Häufigkeit kein einheitlicher Verwendungsgebrauch feststellen, da sich der Verwendungsbereich von זָכַר über die verschiedensten Literaturgattungen erstreckt. Man findet Formen von *zachar* sowohl in den erzählenden, als auch in den gesetzlichen, kultgesetzlichen, prophetischen, kultlyrischen und weisheitlichen Passagen biblischer Literatur.<sup>6</sup> Weiters ist interessant, dass es im Grunde kein gleichbedeutendes Synonym für dieses Wort gibt und dass sich bei einer etymologischen Rekonstruktion der Wurzel keine geeignete Grundbedeutung herauskristallisiert. *Zachar* ist auch nicht immer deckungsgleich mit „gedenken, sich erinnern“ zu übersetzen. Dies wird gerade dort deutlich, wo das Wort auf etwas hinzielt, das vorher nicht bekannt war oder das Zukünftige zum Inhalt hat. Daraus lässt sich schließen, dass der hebräische Terminus über diese allgemein angenommene Grundbedeutung hinausgeht.<sup>7</sup> Diese Tatsache ist auch auf den hebräischen Sprachgebrauch zurückzuführen. Hebräische Wörter sind nämlich viel stärker kontextgebunden bzw. kontextabhängig, als es zum Beispiel in anderen Sprachen der Fall ist.

Am häufigsten findet man die Wurzel זָכַר jedoch im Zusammenhang mit der menschlichen Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit. Diese Erinnerung speist sich aus einem gegenwärtigen Geschehen, das auf irgendeine Weise des in der Vergangenheit Erlebten gedenkt. Der Gegenstand der Anamnese ist daher ein Moment, der, obwohl schon vergangen, dennoch Aktualität besitzt und sowohl für die Gegenwart, als auch für die Zukunft bedeutsam ist. *Zachar* versucht daher eine Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herzustellen und will dadurch gleichzeitig den Zeitraum, die Distanz zwischen diesen drei

---

<sup>6</sup> Vgl. Willy Schottroff, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel Zākar im semitischen Sprachkreis (Neukirchen-Vluyn 1964) 109f.

<sup>7</sup> Vgl. Heinz-Josef Fabry, „Gedenken“ im Alten Testament; in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 180f.

Dimensionen überbrücken. Durch die Erinnerung wird die geschichtliche Vergangenheit sowie die Zukunft in die Gegenwart transportiert.<sup>8</sup>

In der hebräischen Sprachtradition ist das Herz, לב (*lev*), der Sitz der Erinnerung. Weiters handelt es sich hierbei um den Ort des Verstehens, des Fühlens, des Willens, des Gewissens und des Verstandes. Erinnerung ist also sowohl ein kognitiver als auch ein emotionaler Vorgang.<sup>9</sup>

Im Mittelpunkt der Verwendung von זכר steht jedoch die praktische Dimension. Das zentrale Wesensmerkmal stellt die Tatkomponente dar. Die Formel „*zachor*“ („Erinnere dich!“) bildet den ethischen Imperativ des alten wie des modernen Israel. Überall wo es auftaucht, fordert es zum Handeln und zur Umkehr auf.<sup>10</sup> Die Erinnerung aktualisiert die Vergangenheit für die Gegenwart, um zu einem angemessenen Handeln oder Verhalten zu kommen, das sich Maß und Motiv aus der Erinnerung holt.<sup>11</sup> Eine Schlüsselrolle nimmt dieser Imperativ bei der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten ein. Der Exodus ist zum Inbegriff für das Rettungshandeln Gottes an seinem Volk geworden. All den Textstellen in der hebräischen Bibel, die zum Gedenken an den Exodus aufrufen<sup>12</sup>, ist die Überzeugung gemeinsam, dass das israelische Volk immer wieder an die Befreiungstat JHWHs erinnert werden soll, damit es zu einer aktiven tätigen Lebenshaltung aufgerufen wird. Jeder wird deshalb so sehr in die Pflicht genommen, weil nach biblischem Verständnis jeder gläubige Jude „einst Sklave war und jetzt frei“ ist.<sup>13</sup> „Befreiung wird zum Signum seiner [Anm.: Israels] Existenz. [...] Die gewährte Befreiung wird als Aufgabe verstanden, auch seinerseits befreiend zu wirken.“<sup>14</sup> Mehrmals werden die Menschen in der Tora aufgefordert, dankbar des Exodus zu gedenken und dessen Bedeutung für das Leben der Menschen, als Mittel gegen Selbstüberhebung und zur Wahrnehmung fremden Leids, an die nächsten Generationen weiterzugeben.<sup>15</sup> Es geht hier also nicht bloß um ein gedankliches „Sich-Zurückversetzen“ in die Vergangenheit. Die praktische Umsetzung der Erinnerung steht im Vordergrund. *Zachar* umfasst zwar immer alle

---

<sup>8</sup> Vgl. Schottroff, Gedenken, 114f.; Fabry, Gedenken, 179-181.

<sup>9</sup> Vgl. Verena Lenzen, „Die Zukunft hat ein altes Herz.“ (Walter Benjamin). Festvortrag zum Symposium „Erinnerung als Herkunft der Zukunft“; in: Ders. (Hg.), Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern (17.-19. September 2006) (Bern 2008)18; vgl. dazu Astrid Greve, Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns (Neukirchen-Vluyn 1999) 28-32.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 15.

<sup>11</sup> Vgl. Schottroff, „Gedenken“ im Alten Orient 115.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Ex 13,3; 16,6; 20,2; Lev 11,45; 19,36; 25,38; 26,13; 42,55; Dtn 5,15; 6,12; 7,18; 15,15; 24,9; 24,18.

<sup>13</sup> Vgl. Stephan Wahle, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbruck 2006) 80f.

<sup>14</sup> Heinz-Josef Fabry, Gedenken und Gedächtnis im Alten Testament; in: Philippe Gignoux (Hg.), La Commémoration (Paris 1988) 146.

<sup>15</sup> Vgl. Lenzen, Die Zukunft hat ein altes Herz, 13.

drei Zeitstufen, aufgrund der intendierten Tatsphäre steht jedoch das Gegenwartsinteresse im Zentrum der Betrachtung.<sup>16</sup>

Nicht nur Israel, sondern auch Gott kann Subjekt des Gedenkens sein. Hier geht es meistens um ein Verhalten, das sich auf den Menschen oder auf Ereignisse, die für den Menschen bedeutsam sind, bezieht. Der Erinnerung JHWHs verdankt der Mensch seine Existenz. „Der Mensch lebt, weil Gott seiner gedenkt.“ Göttliches *zachar* „hat damit eine lebenserhaltende, d.h. schöpferische Wirkung. [...] Durch dieses Gedenken schafft Gott einen Lebensbezug zum Menschen“<sup>17</sup>. Von diesem Blickpunkt aus lässt sich nun auch die Bedeutung des Gedenkens für die Zukunft herleiten. Denn durch die Erinnerung „halten beide Seiten an dem geschlossenen Bund fest, durch das Erinnern der Geschichte wird die Beziehung lebendig und gegenwärtig und läßt auf Fortsetzung hoffen“<sup>18</sup>. Und gerade in diesem personalen Bundesverhältnis liegt für Gott auch die Pflicht der Erinnerung, wie zum Beispiel Psalm 44 verdeutlicht. Denn das Martyrium, das in diesem Psalm beklagt wird, wird weniger der Gottvergessenheit Israels als jenem Gott zugeschrieben, der sein Angesicht verbirgt und die Not und Bedrängnis seines Volkes vergisst.<sup>19</sup> In diesem Fall kann Israel JHWH auf die durch den Bund zugesprochene göttliche Zuwendung für die Gegenwart hinweisen, sie geltend machen und notfalls auch einfordern.

### **1.1.2. Die Entwicklung eines spezifisch jüdischen Geschichtsbewusstsein**

Israels Geschichtsbewusstsein stellte im Alten Orient ein Spezifikum dar, da das jüdische Volk das einzige war, das der Geschichte einen letzten und transzendenten Sinn beimaß. Eine theologische Geschichtsschreibung ist zu jener Zeit außerhalb Israels konkret nicht vorhanden.<sup>20</sup>

Obwohl die göttliche Schöpfung in Israel stets mittels Mythos dargestellt und interpretiert wurde, verlagerte sich allmählich der entscheidende Berührungspunkt zwischen Mensch und Göttlichem vom Reich des Mystischen, der Natur und des Kosmos auf die Ebene der Geschichte. Gerade die Entwicklung hin zum Monotheismus kann als besonders „mythosfeindlich“<sup>21</sup> bezeichnet werden. Diese Akzentverschiebung zeigt sich vor allem auch in der Gründungserzählung Israels. Denn im Unterschied zu anderen Kulturen, wird für das

---

<sup>16</sup> Vgl. *Fabry*, Gedenken, 181f.

<sup>17</sup> Ebd. 185.

<sup>18</sup> *Greve*, Erinnern lernen, 26.

<sup>19</sup> *Lenzen*, Die Zukunft hat ein altes Herz, 15.

<sup>20</sup> Vgl. *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 145; vgl. Yosef Hayim *Yerushalmi*, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis* (1988 Berlin) 19f.

<sup>21</sup> *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 145.

biblische Gottesvolk das Gründungsgeschehen nicht in einer außerhalb der Geschichte stehenden Urzeit angesiedelt, sondern ist mit dem Exodus ein historisches Ereignis.<sup>22</sup>

Nach hebräischer Vorstellung „lernt der gegen seinen Willen in die Geschichte geworfene Mensch seine historische Existenz trotz des Leids“ allmählich zu bejahen und „entdeckt auf diesem mühsamen Wege auch, dass Gott sich im Lauf der Geschichte offenbart.“<sup>23</sup> Nach biblischer Tradition lässt sich JHWH deshalb auch nur erkennen, insofern er sich historisch offenbart. Der Exodus sowie die Selbstoffenbarung Gottes am Sinai bezeugen, dass der biblische Gott kein ferner, von der Welt unabhängiger Gott ist, sondern dass seine göttliche Transzendenz in die Immanenz der Welt einbricht.<sup>24</sup>

Geschichte ist somit die Zeit eines existentiellen Dialogs zwischen dem jüdischen Volk und seinem Gott. In diesem Dialog erfährt Israel JHWH als Grund seiner Existenz. Darum rückt der Existenzgrund Israels durch das Gedenken des Handelns Gottes in der Geschichte in das gegenwärtige Bewusstsein. Somit ist nicht nur, wie schon zuvor erwähnt, die Erinnerung Gottes, sondern auch die Erinnerung der Menschen an Gott und dessen Wirken existenzgründend.<sup>25</sup>

Die Ausarbeitung einer systematisch jüdischen Gedenkkultur entwickelte sich bei der Entstehung des Deuteronomiums und verstärkt im babylonischen Exil 587 v. Chr. Denn gerade zu dieser Zeit verbreitete sich unter der jüdischen Bevölkerung die Vorstellung einer lähmenden Gottesabwesenheit. In dieser Situation wirkte nun vor allem die Erinnerung, speziell das Gedenken an JHWHs Heilshandeln, als Motivationsmotor für das Durchhalten und die anschließende Restauration.<sup>26</sup> Geschichte wurde somit „erinnert und verinnerlicht als identitätsstiftendes und traditionsbildendes Element.“<sup>27</sup>

Da nun jedoch nicht alle Ereignisse der Geschichte für das jüdische Volk bedeutsam sind und auch nicht alle in das kollektive Gedächtnis aufgenommen werden können, muss Israel diesbezüglich eine Auswahl treffen:

„Vor allem gilt es, der göttlichen Eingriffe in die Geschichte samt der positiven bzw. negativen Reaktionen der Menschen zu gedenken. Ausgelöst wird das Erinnern auch nicht wie üblich durch das lobenswerte Bedürfnis, die Heldentaten eines Volkes vor dem Vergessen zu

---

<sup>22</sup> Vgl. *Wahle*, Gottes-Gedenken, 76f.

<sup>23</sup> *Yerushalmi*, *Zachor*, 21; „Gegen den Willen in die Geschichte geworfen“ bedeutet in diesem Zusammenhang: Als Adam und Eva den Garten Eden verlassen mussten, begann die Geschichte und die historische Zeit wurde real.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 78.

<sup>25</sup> Vgl. *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 146.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 148.

<sup>27</sup> *Verena Lenzen*, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes* (München 1995) 177.



bewahren; eine Reihe von biblischen Erzählungen scheinen vielmehr geradezu darauf angelegt, dem Nationalstolz eines auszuwischen.“<sup>28</sup>

Die hebräische Bibel weist durchaus ein hohes Maß an Historizität auf und ist über weite Strecken sehr konkret. Man findet hier einen Text vor, der in der geschichtlichen Realität verankert ist. Die Chronologie wird im Großen und Ganzen eingehalten. Es ist ein echter Sinn für das Verfließen historischer Zeit und des historischen Wandels zu erkennen.

Die biblische Historiographie legt ihren Schwerpunkt jedoch nicht auf die historischen Tatsachen, wie es im modernen Geschichtsverständnis angestrebt wird. Sie gleichzeitig aber aufgrund ihrer poetischen und legendären Elemente als „Fiktionen“ im heutigen Sinne zu reduzieren bzw. abzuschreiben, würde wiederum zu kurz greifen. Vielmehr handelte es sich hierbei für ein Volk des Altertums um „legitime und manchmal unumgängliche Arten der historischen Wahrnehmung und Deutung“<sup>29</sup>. Die hebräische Bibel wurde im Judentum auch nicht als eine Anhäufung verschiedenster historischer Quellen und Dokumente verstanden, sondern stets als ein „organisches und heiliges Ganzes“<sup>30</sup> gesehen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu verstehen, dass der Sinn von Geschichte und die Erinnerung an die Vergangenheit nicht mit Geschichtsschreibung gleichzusetzen sind. Gewiss sind diese drei Elemente in der Bibel miteinander verknüpft, überschneiden sich an entscheidenden Stellen und beziehen sich wechselseitig aufeinander. Dennoch ist die Geschichtsschreibung nur *ein* Ausdruck vom Bewusstsein vom Sinn der Geschichte und von der Notwendigkeit der Erinnerung. Weder das Eine, noch das Andere sind letzten Endes von einer Geschichtsschreibung abhängig.<sup>31</sup> Man kann nämlich nicht davon ausgehen, dass das Erinnernte immer aufgezeichnet und das Aufgezeichnete immer erinnert wird.

Obwohl die jüdische Geschichtsschreibung mehr oder weniger bis ins 16. Jahrhundert zum Stillstand kam<sup>32</sup>, wurde trotzdem eine „lebendige Vergangenheit von Generation zu Generation weitergegeben“<sup>33</sup>. Denn die biblische Religion versucht keinesfalls der Geschichte aus dem Weg zu gehen, sondern ist in ihrer ganzen Realität von Geschichte durchdrungen und ohne sie nicht zu denken.<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup> *Yerushalmi, Zachor*, 24.

<sup>29</sup> Ebd. 26.

<sup>30</sup> Ebd. 27.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 27f.

<sup>32</sup> Vgl. ausführlicher dazu ebd. 43-84.

<sup>33</sup> Ebd. 39.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 21.

### 1.1.3. Die Bedeutung der kultischen Anamnese für das Volk Israel

Die wechselseitige Beziehung zwischen Erinnerung und Kult ist zweifach determiniert. Auf der einen Seite ist das religiöse Gedächtnis „kultgründend“<sup>35</sup> und auf der anderen Seite waren Ritual und Rezitation stets „Hauptbahnen der Erinnerung“<sup>36</sup>. Das Eine wäre also ohne das Andere nicht denkbar.

Der besondere Stellenwert der kultischen Anamnese kommt vor allem daher, dass man in ihr durch die zeitliche Dreidimensionalität der Erinnerung die Heilskraft JHWHs wirksam glaubte. Weiters war das jüdische Volk der Überzeugung, dass die Erinnerung diese Heilskraft wieder in Gang setzen könne. Die kultische Anamnese hat daher eine besonders motivierende Wirkung. Kult ist also nicht bloßes Beschäftigen mit der Vergangenheit, sondern hat mit der Gegenwart zu tun. In ihm wird durch die Erinnerung Kraft, Bedeutung und Aktualität des befreienden Anfangsgeschehens vergegenwärtigt.<sup>37</sup>

Rituelles Erinnern vollzieht sich in der verdichteten Erzählung bzw. rituellen Inszenierung von herausragenden Wendepunkten. Aufbrüche und Rückschläge, welche die gemeinsame Geschichte bestimmen, sind weiterhin von fundamentaler Bedeutung und dürfen darum nicht in Vergessenheit geraten. Im Judentum lässt sich dieses Erinnern liturgisch insbesondere an den großen Festen beobachten: am Pessach-, Wochen- und Laubhüttenfest, am Purim- und Chanukkafest sowie an den Festtagen.<sup>38</sup> Natürlich darf man an dieser Stelle nicht den Stellenwert und die Bedeutung des Sabbats vergessen. Denn auch dieser soll die beständige Erinnerung an das Heilswirken Gottes von Woche zu Woche lebendig erhalten.<sup>39</sup> Dabei muss im Vorhinein betont werden, dass das jüdische Volk seine Geschichte derart in das eigene Bewusstsein und in die eigene Identität aufgenommen hat, dass Erinnerung täglich erfolgt und ein besonderer Gedenktag diese in herausragender Weise ästhetisch und feierlich manifestiert. Erinnerung und Gedenken sind zu einer Lebenshaltung geworden.<sup>40</sup>

Auch für das nachbiblische Judentum gehört die Anamnese zu den zentralen Vollzügen der jüdischen Religion; so wird z.B. das jüdische Jahr mit dem „Tag des Gedächtnisses“ begonnen.

---

<sup>35</sup> *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 147.

<sup>36</sup> *Yerushalmi*, *Zachor*, 24.

<sup>37</sup> Vgl. *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 153.

<sup>38</sup> Vgl. Edmund *Arens*, *Gemeinschaften der Erinnerung und Hoffnung. Jüdische und christliche Zugänge*; in: *Lenzen* (Hg.), *Erinnerung*, 36f.

<sup>39</sup> Vgl. *Fabry*, Gedenken und Gedächtnis, 153; eine ausführlichere Behandlung des Stellenwertes der Erinnerung in den jüdischen Festtagen findet man bei *Greve*, *Erinnern lernen*, 64-74; 100-129.

<sup>40</sup> Vgl. *Wahle*, *Gottes-Gedenken*, 77f.

Israel ist ein Volk „des Gedenkens, der steten Erinnerung“<sup>41</sup> und seine Heilige Schrift kann als ein „Buch des Gedächtnisses“<sup>42</sup> bezeichnet werden.

Die in der hebräischen Bibel ständig wiederkehrende Mahnung, sich zu erinnern, ist zwar absolut, doch die Sorge um diese Erinnerung ist präsent und wirkt schon „fast verzweifelt“<sup>43</sup>. Diese Verzweiflung ist aber durchaus nachvollziehbar, denn auch die Bibel „weiß nur zu gut, wie wenig Verlaß ist auf das Gedächtnis der Menschen.“<sup>44</sup> Diese starke Besorgtheit macht auf der anderen Seite aufmerksam, dass es um etwas Lebenswichtiges geht.

Hier wird auch die in *zachar* innewohnende Dialektik, die unüberwindbare Spannung zwischen Erinnern und Vergessen, angesprochen. Israel wird bedingungslos aufgefordert zu gedenken, und gleichzeitig wird dem Volk dadurch eingeschärft, nicht zu vergessen. Nach Yosef H. *Yerushalmi* stellen diese beiden Gebote die Beantwortung der Frage dar, „wie ein Volk überleben konnte, welches während des größten Teils seiner Existenz über die ganze Welt verstreut war“.<sup>45</sup> Auch für Heinz-Josef *Fabry* liegt der Grund für das Weiterbestehen des jüdischen Volkes, trotz jahrtausendlanger Vertreibungen und Verfolgungen, in der eigenen Erinnerungskultur: „Denn der gläubige Jude schöpft seine Lebenskraft aus der beständigen Anamnese an den ihn ein für allemal befreit habenden Gott. Und in der Anamnese begegnet ihm Gott aufs Neue mit seiner befreienden Kraft!“<sup>46</sup>

## **1.2. Erinnerungskultur im Christentum**

### **1.2.1. Die Anerkennung der jüdischen Wurzeln**

Als „ältere Brüder im Glauben“ bezeichnete Papst *Johannes Paul II.* die Juden, um auf den Beziehungsstatus bzw. –stellenwert des Christentums zum jüdischen Volk hinzuweisen. Dass diese Ansicht jedoch eine relativ junge ist, d.h. erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts vertreten wird und erstmals durch das Zweite Vatikanische Konzil lehramtlich proklamiert und fundiert wurde, lässt sich nicht leugnen. Das fast 2000 Jahre andauernde angespannte Verhältnis zwischen Judentum und Christentum belastet die interreligiösen Beziehungen bis in die heutige Zeit.

---

<sup>41</sup> Schalom *Ben-Chorin*, *Die Antwort des Jona* (Hamburg 1956) 22.

<sup>42</sup> *Fabry*, *Gedenken und Gedächtnis*, 141; vgl. dazu Martin *Buber*, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden* (Köln 1963) 747: „Die jüdische Bibel ist die reichste Erinnerungswahrerin, die freigiebigste Erinnerungsspenderin der Menschheit, wenn irgendwer, wird sie uns lehren, uns wieder zu erinnern.“

<sup>43</sup> *Yerushalmi*, *Zachor*, 22; vgl. dazu Dtn 4,32; Dtn 5,15; Dtn 8,19 etc.

<sup>44</sup> Ebd. 22.

<sup>45</sup> Ebd. 17.

<sup>46</sup> *Fabry*, *Gedenken und Gedächtnis*, 154.

Schon zu Beginn seiner Entwicklung setzte im Christentum eine „bedenkliche und folgenreiche Enterbungsstrategie gegenüber seiner Herkunft aus Jerusalem“<sup>47</sup> ein. Die Christen verstanden sich als Mitglieder des „Neuen Bundes“, als das „Neue Israel“, als „neues Volk Gottes“. Israel wurde als überholte heilsgeschichtliche Voraussetzung der eigenen Entwicklung verstanden bzw. herabgedeutet. Die wurzelhafte Bedeutung Israels für die Christen, wie sie *Paulus* im 11. Kapitel des Römerbriefes entfaltet, wurde verdrängt.<sup>48</sup> Eine solche ab- bzw. ausgrenzende Entwicklung zeichnete sich auch durch das Verdrängen und das damit verbundene Verschwinden des Judentums durch die Heidenchristen ab. Johann Baptist Metz spricht in diesem Zusammenhang von der „Halbierung des Geistes des Christentums“. Man stand zwar inmitten jüdischer Glaubensstraditionen, den Geist holte man sich aber aus dem Hellenismus, „also aus einem subjektlosen und geschichtsfernen Seins- und Identifikationsdenken, für das Ideen allemal fundierender sind als Erinnerungen“<sup>49</sup>.

Über Jahrhunderte hinweg wurde dieser Graben immer tiefer. Gerade von Seiten des Christentums entwickelte sich ein regelrechter Antijudaismus, der zu einer von Vorurteilen geprägten Legendenbildungs- und Unterdrückungskultur führte. So wurden z.B. Juden im Mittelalter häufig mit dem Vorwurf des „Ritualmordes“ an Christenkindern konfrontiert und belastet. Untermauert wurden diese pseudotheologischen Auswüchse vor allem durch die Bibelstellen Mt 27, 25 und Mt 21, 43:

„Da rief das ganze [jüdische] Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27, 25).

„Darum sage ich [Jesus] euch: Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das die erwarteten Früchte bringt.“ (Mt 21, 43).

Die Anklage des „Gottesmordes“ wurde somit zum zentralen Argumentationsmotiv des religiös geprägten Antijudaismus: Aufgrund der Behauptung, dass Israel *Jesus Christus*, den Sohn Gottes, ermordete, hat es alle seine göttlichen Ansprüche, d.h. seine Erwählung und seine Rolle als Volk Gottes, eingebüßt. Gott hat ein neues Volk erwählt, das an die Stelle des alten getreten ist.<sup>50</sup> Das Judentum verlor durch die Ermordung Jesu und die damit einhergehende Auflösung des Bundes mit JHWH seine Existenzgrundlage.

Man kann davon ausgehen, dass die Unterdrückung, Verfolgung und Ermordung der Juden, wie sie in Europa durch die Geschichte hindurch erfolgt ist, ohne ein solch christlich geprägtes Gedankengut und dessen Verankerung in der Volksfrömmigkeit nicht möglich

---

<sup>47</sup> Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie; in: Karl Rahner Akademie (Hg.), *Geschichte denken* (Münster 1999) 109.

<sup>48</sup> Vgl. Gerhard Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?* Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg 1998) 297-302.

<sup>49</sup> Metz, *Memoria passionis*, 109.

<sup>50</sup> Vgl. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche*, 303f.

gewesen wäre. Weder die Pogrome in Spanien, Russland oder Deutschland, noch die Shoah hätten letztendlich eine gesellschaftliche Stütze für deren Durchführung besessen.

An dieser Entwicklung lässt sich deutlich erkennen, dass es von größter Bedeutung ist, *was* erinnert wird. Es gibt durchaus einige neutestamentliche Bibelstellen, die auf die besondere Bedeutung Israels für das Christentum hindeuten. Für die gegenseitige Verhältnisbestimmung wurden von christlicher Seite jedoch immer jene ausgewählt bzw. erinnert, die das Judentum abwerten oder negieren.

Um es mit den Worten Gerhard *Lohfinks* auszudrücken: Das Christentum besaß von Beginn an, was das Judentum betrifft, nicht die „richtige Erinnerung“<sup>51</sup>. Das Verbrennen jüdischer Synagogen im 4./5. Jahrhundert, das Auslöschung jüdischer Gemeinden während der Kreuzzüge, usw. stellten wie jede Form von Aggression und Gewalt nicht die richtige Erinnerung der Kirche Jesu Christi dar. Denn diese Handlungen würden der Verkündigung und dem Handeln Jesu in seinen zentralen Elementen widersprechen.

Ein offizielles Umdenken erfolgte erst Mitte des 20. Jahrhunderts durch das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962-1965). Im vierten Artikel der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Kirchen („*Nostra Aetate*“) bekennt die katholische Kirche nun endlich, dass sie durch ein Band mit dem Judentum geistig verbunden ist. Israel ist die notwendige Wurzel und Basis des Christentums. Sowohl Jesus, als auch seine Aposteln und der größte Teil seiner Jünger waren Juden, d.h. die Grundfesten und Säulen der Kirche entsprangen dem Judentum. Der Ursprung des Christentums liegt im jüdischen Denken und Leben.

Diese Tatsache dürfe und könne die Kirche niemals mehr vergessen. Die christliche Überzeugung, dass Juden von Gott verworfen bzw. verflucht worden wären, sei abzulehnen, da die Gnadengabe und Berufung Israels, wie auch in Röm 11, 28f. belegt, unwiderruflich ist. Israel steht für alle Zeit unter der Bundestreue Gottes.<sup>52</sup> *Nostra Aetate* hat zwar die Verurteilung des Antisemitismus und die Verwurzelung des Christlichen im Jüdischen ausgesprochen, was natürlich ein großer Fortschritt war, aber dennoch verzichtet das Dekret nicht auf Ansätze einer theologischen Überbietung Israels durch die Kirche: „Gewiß ist die

---

<sup>51</sup> *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche, 309.

<sup>52</sup> Vgl. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Kirchen „*Nostra Aetate*“, Art. 4; in: Karl *Rahner*, Herbert *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>32</sup>2005) 357f.

Kirche das neue Volk Gottes<sup>53</sup>. Dies zeigt die Schwierigkeiten an, die man nicht nur in der Fassung dieses Textes, sondern motivlich mit dem Judentum nach wie vor hat.

Das Erste Testament bildet im christlichen Kanon mehr als nur ein altehrwürdiges Fundament, denn nur durch die hebräische Bibel lässt sich Jesus überhaupt als Christus bzw. Messias begreifen. Weiters lässt die Heilige Schrift zwischen Christentum und Judentum eine Einheit entstehen, die man als „Erinnerungsgemeinschaft“<sup>54</sup> verstehen kann. Es ist jedoch wichtig an dieser Stelle zu erwähnen, dass die jüdische Überlieferung ihren Fokus, ihr Zentrum nicht in der Deutung Christi hat und sie dadurch auch nicht zur bloßen Einleitung und Voraussetzung des Zweiten Testament reduziert werden darf. Denn das Erste Testament bewahrt auch ohne das Christentum und dessen Bibel seine Bedeutung.

Wenn sich die Kirche nun an diesen Punkten orientiert, so kann sie „zu ihrer eigenen Identität finden, weil die ‚Israelvergessenheit‘, die sich aus der Ablösung der Kirche von Israel ergeben hat, ‚aufgehoben‘ wird in ‚Israelerinnerung‘. Solche Israelerinnerung unterdrückt oder verwischt gerade nicht die Unterschiede und das je eigene, sondern stellt den gemeinsamen, aber je anders gearteten Ursprung im Volk Gottes heraus“.<sup>55</sup>

### **1.2.2. Das Spezifische an einer christlichen Erinnerung**

Der Begriff „Erinnerung“ (griech. ἀνάμνησις, lat. *memoria*) kommt im gesamten Zweiten Testament bloß viermal vor. Auf den ersten Blick könnte man daher meinen, dass das christliche Gedenken im Gegensatz zur hebräischen Bibel und zur jüdischen Tradition eher schwach ausgebildet sei. Doch dieser Schein trügt: Die Kirche ist, wie bereits oben erwähnt, im Jüdischen entstanden und ist deshalb untrennbar und für immer mit dem ganzen Israel verbunden. So wie das Christentum nun aus dem Judentum entspringt, so bildet die Erinnerungskultur Israels auch die Basis für die christliche Anamnese: „Der Exodus des Gottesvolkes aus Ägypten ist auch unser Exodus [Anm.: der Kirche], die Väter Israels sind auch unsere Väter, das Gedächtnis Israels ist auch unser Gedächtnis.“<sup>56</sup> Erinnerung im Christentum, welche ohne die jüdische Tradition des Ersten Testaments nicht denkbar wäre, kann daher auch im Zweiten Testament bzw. in der christlichen Glaubensüberlieferung als Grundpfeiler und Fundament des Glaubens bezeichnet werden.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Ebd. 358.

<sup>54</sup> Christoph *Dohmen*, Erinnerungsgemeinschaft als hermeneutischer Schlüssel zur Bibel Israels; in: *Lenzen* (Hg.), Erinnerung, 62.

<sup>55</sup> Ebd. 60.

<sup>56</sup> Vgl. *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche, 297.

<sup>57</sup> Vgl. Bernhard *Fresacher*, Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche (Innsbruck, Wien 1996) 87; 260.

Die zeitliche Dreidimensionalität ist auch im christlichen Gedächtnis das wesentliche Merkmal. Kirchliche Erinnerung ist somit weder ein Hängen am Alten noch eine Flucht in die Vergangenheit, sondern dient der Bewährung in der Gegenwart und stiftet Hoffnung für die Zukunft.<sup>58</sup>

Bei aller Verwurzelung in der Tradition des Judentums gibt es dennoch einen gravierenden Unterschied: Die anamnetische Kultur des Christentums hat mit Jesus von Nazareth einen anderen Bezugspunkt. Die geschichtliche Christusoffenbarung bildet das Zentrum der christlichen Erinnerung und ist der Identitätsgrund der Kirche.<sup>59</sup> Jesus Christus ist zugleich das trennende, jedoch auch das verbindende Element zwischen Christentum und Judentum. „Er ist der Verbindende, weil er [...] selbst Jude war und sich der jüdischen Tradition verpflichtet wußte; er ist der Trennende, weil sein Tod zum Angelpunkt des christlichen Absolutheitsanspruchs sowie des antijüdischen Denkens und Handelns wurde.“<sup>60</sup>

Ein weiterer Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Erinnerungskultur liegt in der Interpretation der Zukunft: Eschatologie und Parusie spielen im Zweiten Testament eine viel stärkere Rolle. Diese Tatsache liegt wohl in der christlichen Vorstellung eines Zeitenwechsels in Jesus Christus und in der zentralen Botschaft vom Nahegekommenen der Gottesherrschaft begründet.<sup>61</sup>

Jesus Christus wird, als die zentrale Erinnerungsfigur im christlichen Glauben, im Leben der Menschen gegenwärtig geglaubt, dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20). Diese Vergegenwärtigung Jesu im Leben der Gläubigen vollzieht sich auf dreifache Weise:

- 1) Im *Wort der Verkündigung* kommt Christus selbst auf den Menschen zu (martyria).
- 2) In *Gottesdienst und Sakrament* wird die Heilstat Christi in symbolischer Weise gegenwärtig gemacht (leiturgia).
- 3) Im *zeugnishaften christlichen Leben* gewinnt das Leben, Leiden und Sterben Jesu abermals überzeugende Gestalt und verwandelnde Kraft (diakonia).

Im Laufe der Zeit verlor vor allem der Aspekt des Wortes immer mehr an Bedeutung zugunsten einer Überbetonung der sakramentalen Erinnerung und der Konzentration auf die Eucharistie. Durch die Reformation kam es jedoch zu einem Wandel: Die Bedeutung des biblisch bezeugten und in der Kirche verkündeten Wortes wurde zunehmend wichtiger. Das

---

<sup>58</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis; vgl. *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche, 309.

<sup>59</sup> Vgl. Heinz-Josef *Fabry*, Anamnese. III. Biblisch; in: LThK, Band 1 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1993) 591; vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 260; vgl. *Wahle*, Gottes-Gedenken, 109.

<sup>60</sup> *Fresacher*, Gedächtnis, 263.

<sup>61</sup> Vgl. *Wahle*, Gottes-Gedenken, 90.

Zweite Vatikanische Konzil betonte seinerseits wiederum die Wichtigkeit aller drei anamnetischen Vollzugsweisen in Wort, liturgischer Feier und gelebter Christusbefolgung.<sup>62</sup>

Dennoch möchte ich an dieser Stelle noch kurz auf die anamnetische Struktur der christlichen Liturgie etwas näher eingehen.

### **1.2.3. Das Selbstverständnis der christlichen Liturgie als „Gedächtnisfeier“**

Die Erinnerung ist eine zentrale liturgietheologische Kategorie und steht somit auch im Mittelpunkt der christlichen Liturgie.<sup>63</sup> Jesus Christus ist primäres Subjekt aller liturgischen Gedächtnisfeiern und somit auch zentraler Unterscheidungspunkt zur jüdischen Liturgie. In den christlichen liturgischen Gedächtnisfeiern glaubt man Jesus Christus und sein Heilswerk personal und real gegenwärtig.<sup>64</sup> Bei der Realpräsenz Jesu handelt es sich um ein traditionelles Konzept, das vor allem aus jüdischer Perspektive nicht frei von Problemen ist. Ein Kritikpunkt vonseiten des Judentums wäre die entstehende Gefahr, dass es durch die Realpräsenz zu einer Verdrängung, vielleicht sogar zu einer Beseitigung Gottes durch Christus kommen kann.

In der Liturgiekonstitution „*Sacrosanctum Concilium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Liturgie ausdrücklich als Gedächtnisfeier (lat. *memoriale*) des Todes und der Auferstehung Jesu Christi bezeichnet.<sup>65</sup> In diesem Prinzip der Memoriale ist wiederum sehr deutlich die zeitliche Dreidimensionalität zu beobachten. Durch die symbolische Wiederholung des historisch Einmaligen wird eine verheißungsvolle Zukunft eröffnet. Auf diese Weise wird das Handeln Gottes in der Welt im Gottesdienst gefeiert.<sup>66</sup> In der Liturgie entsteht also eine Gleichzeitigkeit der Feiernden zum geschichtlich Vergangenen, aber auch zu den für die Zukunft verheißenen Heilstaten.<sup>67</sup>

Die Feier der Eucharistie als Gedenkfeier ist „der Höhepunkt und das Zentrum der ganzen Liturgie und des ganzen Lebens der Kirche“<sup>68</sup>. In ihr erfüllt sich der Wiederholungsauftrag und Imperativ Jesu Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,24.25; Lk 22, 19). Man sollte sich jedoch nicht ausschließlich auf die Eucharistie fokussieren, denn wie Otto

---

<sup>62</sup> Vgl. Arno Schilson, Anamnese. IV. Theologisch; in: LThK, 591f.

<sup>63</sup> Vgl. Hans Bernhard Meyer, Anamnese. V. Liturgisch; in: LThK, 592; vgl. Edmund Arens, Gemeinschaften der Erinnerung, 37.

<sup>64</sup> Vgl. Otto Nußbaum, Die Liturgie als Gedächtnisfeier; in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983) 210f.

<sup>65</sup> Vgl. Die Konstitution über die heilige Liturgie „*Sacrosanctum Concilium*“, Art. 47; in: Rahner, *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 67f.

<sup>66</sup> Vgl. Fresacher, Gedächtnis, 265.

<sup>67</sup> Vgl. Meyer, Anamnese, 592.

<sup>68</sup> Nußbaum, Gedächtnisfeier, 203.



Nußbaum darlegt, ist die ganze Liturgie der Kirche „Gedächtnisfeier des einen umfassenden Heilsplanes Gottes, der in der Person des Gottmenschen Jesus Christus und in dem von ihm gewirkten, im Pascha-Mysterium gipfelnden Heilswerk seinen Höhepunkt gefunden hat und über alle Zeit hinweg seiner eschatologischen Vollendung zustrebt“<sup>69</sup>.

In den Vollzugsweisen der Anamnese in der christlichen Liturgie lässt sich wiederum ein Dreier-Schema beobachten:

- In der *Verkündigung* ereignet sich das Wort Gottes durch den Heiligen Geist<sup>70</sup> wieder neu in der versammelten Gemeinde und ihrer Welt. Da sich in der Verkündigung die Menschen einer Vergangenheit aussetzen, die nicht mehr unmittelbar erfahrbar ist, kann man die Verkündigung als einen kreativen und kommunikativen Akt der Erinnerung bezeichnen.<sup>71</sup>
- Auf das Wort Gottes wird nun liturgisch im *Gebet* geantwortet. Dieses ist wiederum von drei unterschiedlichen Dimensionen geprägt, die ein einheitliches Schema bilden: lobpreisendes Ausrufen des Namens Gottes (Anaklese), Gedenken seiner Heilstaten (Anamnese) und nachfolgende Bitte (Epiklese bzw. Interzessionen).<sup>72</sup> Im Mittelpunkt dieser Struktur steht hier also das Gedenken. Gebet ist Erinnerung im Geist des Evangeliums, d.h. im Geist Gottes. Es ist sowohl die Erinnerung an Gott, als auch das Erinnern Gottes, und es ist Erinnerung vor Gott.<sup>73</sup> Das Beten erfolgt also aus der Erinnerung.
- In der christlichen Liturgie ist das *Mahl* eine sinnliche und leibliche Erinnerung an Jesus Christus. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, den Unterschied zwischen Wiederholung und Erinnerung zu verstehen: wie schon im Judentum ist auch im Christentum Anamnese eine Handlung. Da sich Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wandeln, verwandeln sich die Menschen, die sich daran erinnern, und die Welt, in der sie leben.<sup>74</sup> Das biblisch bezeugte „Herrenmahl“ (vgl. 1 Kor 11,23-26) wird somit zum „Erinnerungszeichen, in dem der ‚Herr‘ gegenwärtig ist und erkannt wird, und in dem sich Menschen als zur Gemeinde des ‚Herrn‘ Gehörende (an-)erkennen. Als solches ist es Erkennungszeichen und Zeichen der Einheit, Zeichen des neuen Lebens ‚in Christus‘ und Zeichen der Hoffnung“<sup>75</sup>.

---

<sup>69</sup> Nußbaum, Gedächtnisfeier 209.

<sup>70</sup> Als Urheber und Vermittler der Anamnese gilt im Christentum der Heilige Geist (vgl. Joh 14, 26).

<sup>71</sup> Vgl. Fresacher, Gedächtnis, 270f.

<sup>72</sup> Vgl. Meyer, Anamnese, 592.

<sup>73</sup> Vgl. Fresacher, Gedächtnis, 274f.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 281.

<sup>75</sup> Ebd. 280.

Das liturgische Gedächtnis ist also nicht reine kultische Wiederholung oder Erneuerung des historischen Heilsgeschehens, sondern im Vordergrund steht das Tun der Kirche, das Handeln der Gedächtnis feiernden Menschen. Denn in diesem gedenkenden Tun lässt sich die Gemeinde von dem Zuspruch und der Wirklichkeit Gottes verwandeln. Es ist Feier des Zukommens Gottes und hoffender Glaubensakt seitens der Menschen.<sup>76</sup>

### **1.3. Exkurs: Vergessen als höchstes Gut? Erinnern und Vergessen in Friedrich Nietzsches „Zweite Unzeitgemäße Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“**

Nach dieser einführenden Darlegung über den Stellenwert der Erinnerung in den biblischen Religionen stellt sich nun zwangsläufig auch die Frage nach dem Vergessen. Wie schon in den vorherigen Abschnitten erwähnt, bildet die Anamnese sowohl im Judentum, als auch im Christentum die Grundlage der jeweils eigenen Existenz. In radikaler Konsequenz würde dies bedeuten, dass auf der anderen Seite das Vergessen diese Existenzgrundlage auch wieder entzieht. Vergessen würde daher nach biblischem Glaube zum Verlust der Existenz und somit zum Tod führen. In Dtn 8,19 wird dies auch klar so ausgedrückt: „Wenn du aber den Herrn, deinen Gott, vergisst und anderen Göttern nachfolgst, ihnen dienst und dich vor ihnen niederwirfst – heute rufe ich Zeugen gegen euch an: dann werdet ihr völlig ausgelöscht werden.“

Diese Bibelstelle zeigt auch, dass das JHWH-Vergessen Ungehorsam gegenüber dem ersten Gebot bedeutet. Israel läuft dadurch Gefahr das Schicksal seiner Vorbewohner zu erleiden.<sup>77</sup> „Dies ist nicht als ‚Strafe Gottes‘ zu verstehen, sondern als logische Konsequenz des Vergessens.“<sup>78</sup> Es handelt sich bei diesem Thema also im wahrsten Sinne des Wortes um eine (tod-)ernste Angelegenheit.

Wie kommt nun der 28-jährige Professor für Klassische Philologie in Basel Friedrich *Nietzsche* dazu, in seiner zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ mit dem Titel „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ davon zu sprechen, dass das „Vergessenkönnen“ dasjenige ist, „wodurch Glück zum Glücke wird“<sup>79</sup>? Nietzsches Position zwischen Erinnern

---

<sup>76</sup> *Nußbaum*, Gedächtnisfeier, 209f.

<sup>77</sup> Vgl. Frank-Lothar *Hossfeld*, Das Buch Deuteronomium; in: Erich *Zenger* (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon (Stuttgart<sup>3</sup>2005) 322.

<sup>78</sup> *Greve*, Erinnern lernen, 18.

<sup>79</sup> Friedrich *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Stuttgart 2003) 9.

und Vergessen ist, auch aufgrund seiner späteren Schriften, nicht leicht zu bestimmen. Ich werde mich in diesem Abschnitt jedoch nur mit seiner *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung* beschäftigen, da diese allein schon einen durchaus fruchtbaren Ertrag ermöglicht.

Die Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, die im Jahr 1873 verfasst und ein Jahr später veröffentlicht wurde, „ist in ihrer Substanz eine Apologie des Vergessens“<sup>80</sup>. Friedrich Nietzsche schafft es mit seinem Werk buchstäblich eine Kunst des Vergessens, eine *ars oblivionalis*, zu kreieren. Dies ist deshalb so interessant, da das Vergessen *an sich* doch eher als schlecht angesehen wird. Denn wie auch die biblischen Zeugnisse belegen, ist viel öfter von dem Verbot und der Gefahr des Vergessens die Rede als von einer Forcierung und Bestätigung des Vergessens. „Nietzsche ist zweifellos einer der Philosophen, der in der Aufwertung des Vergessens am weitesten gegangen ist.“<sup>81</sup>

Zu Beginn seiner Historienschrift stellt Nietzsche einen Vergleich zwischen Mensch und Tier an. Der Mensch solle das Tier beneiden, da dieses die Fähigkeit besitzt sofort zu vergessen. Das Tier lebt im Gegensatz zum Menschen „unhistorisch“, d.h. „es geht auf in der Gegenwart“<sup>82</sup>. Es lebt in einer ewigen Gegenwart ohne Geschichte. Der Mensch hingegen wundert sich, dass er das Vergessen nicht lernen kann und dass er ständig am Vergangenen hängt.<sup>83</sup> Doch dieses Hängen an der Vergangenheit entwickelt sich zu einer immer größer werdenden Last. Diese „drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde [...]. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder, in vertrauter Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verleugnen hat“<sup>84</sup>. Der Mensch hat sein ursprüngliches Vergessenkönnen verloren und muss daher erst wieder lernen zu vergessen.<sup>85</sup> Diese Fähigkeit vergessen zu können ist für Nietzsche untrennbar mit der Erfahrung von Glück verbunden. „Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann [...] wird nie wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andre glücklich macht.“<sup>86</sup> Die Voraussetzung des Glückes ist also die Fähigkeit *unhistorisch* zu empfinden, „die Kunst und Kraft *vergessen* zu können“<sup>87</sup>. Diese Begabung

---

<sup>80</sup> Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (München<sup>3</sup>2000) 163.

<sup>81</sup> Jacques Le Rider, *Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*; in: Renate Reschke (Hg.), *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg* (Berlin 2001) 101.

<sup>82</sup> Nietzsche, *Nutzen und Nachteil*, 8.

<sup>83</sup> Vgl. ebd. 7.

<sup>84</sup> Ebd. 8.

<sup>85</sup> Vgl. Katrin Meyer, *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“* (Würzburg 1998) 95.

<sup>86</sup> Nietzsche, *Nutzen und Nachteil*, 9.

<sup>87</sup> Ebd. 107.

bildet das Fundament, „auf dem überhaupt erst etwas Rechtes, Gesundes und Großes, etwas wahrhaft Menschliches wachsen kann“.<sup>88</sup>

Was ist es aber nun, was Nietzsche kunstvoll vergessen will? Friedrich Nietzsche wendet sich gegen den in seiner Zeit aufblühenden Historismus, den er als „historische Krankheit“<sup>89</sup> bezeichnet. Der Historismus, d.h. die in Kunst und Wissenschaft verwandelte Geschichte, legt sich aufgrund ihrer immer größer werdenden Komplexität als „lastende Masse auf das Gedächtnis des historisch gebildeten Menschen [...], bis dieser vor lauter Erinnerungsballast die elementare Tauglichkeit zu leben und zu handeln verliert“<sup>90</sup>. Das „Übermaß von Historie“ hat laut Nietzsche „die plastische Kraft des Lebens angegriffen, es versteht nicht mehr, sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen“<sup>91</sup>. Der moderne Mensch ist ein historischer, der wieder die gesunde Kraft des Vergessens erlangen muss.

Nietzsche wendet sich jedoch nicht völlig von der Geschichte und der Geschichtsschreibung ab, denn er ist trotz alledem davon überzeugt, dass jeder Mensch und jedes Volk je nach seinen Zielen, Kräften und Nöten eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit braucht.<sup>92</sup> Nietzsche wehrt sich gegen die Bewahrung und Vermehrung statischer Gedächtnisinhalte. Es geht ihm vielmehr um ein Gedächtnis, das auf ein Handeln, auf das Leben und auf die Zukunft hin ausgerichtet ist.<sup>93</sup> Denn erst durch „die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen“<sup>94</sup>. Er fordert die Rückkehr zu einem archaischen Hellenismus, in dem Geschichte noch wirkliche Präsenz der Erinnerung in der Gegenwart – lebendige Tradition – war. Nietzsche betont hier also sehr stark die Differenz zwischen Historie und Erinnerung, zwischen abstrakter Faktenkonstruktion und motivlichen Momenten der Vergangenheit für die Gegenwart. Eine historische Faktensammlung trägt dem Menschen nichts ein als eine tote Relation zum ewig Gestrigen.

An dieser Stelle braucht der Mensch das Vergessen, um tätig sein zu können und nicht zu einem „unbeweglichen Koloß der historischen Wissenschaft“<sup>95</sup> auszuarten. Dort, wo Erinnern zu bloßem Wiederholen wird und es keine performative Kraft besitzt, stellt es keinen Glücksgewinn, sondern im Gegenteil eine Bedrohung dar. Nietzsche geht es um ein Wissen der Vergangenheit, ohne aber unter der Last und Schwere des „es war“ zusammenzubrechen.

---

<sup>88</sup> Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 12.

<sup>89</sup> Ebd. 106; gemeint ist hier die Krankheit der historischen Hypertrophie: die Unfähigkeit Aufgenommenes wieder zu vergessen.

<sup>90</sup> Weinrich, Lethe, 163.

<sup>91</sup> Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 106.

<sup>92</sup> Vgl. ebd. 34.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 35; vgl. Weinrich, Lethe, 165; vgl. Le Rider, Erinnern, 102.

<sup>94</sup> Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 12.

<sup>95</sup> Le Rider, Erinnern, 102.

„Der Mensch muss das Gleichgewicht eines unbelasteten Gedächtnisses und eines aktiven Vergessens finden“<sup>96</sup>, das Gleichgewicht zwischen dem Vermögen, vergessen zu können, und dem Vermögen, innerhalb eines begrenzten Horizontes *nicht* vergessen zu können.<sup>97</sup> Dies ist die allgemeine Bedingung für ein gesundes Leben.

Würde man sich nur mit den ersten paar Seiten der Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* beschäftigen, könnte man Friedrich Nietzsche in radikaler Opposition zur jüdischen und christlichen Erinnerungskultur positionieren. Wenn man nun aber weiter liest, stellt man in der Tat fest, dass es durchaus grundlegende Einstimmigkeiten zwischen der nietzscheanischen und der biblischen Erinnerungskonzeption gibt. Die wesentlichste Gemeinsamkeit besteht formal im performativen Charakter der Erinnerung. Anamnese ist ein Tun; ein Tun, das das Handeln, das Leben, die Gegenwart und die Zukunft der Menschen nachhaltig prägt und verwandelt. Durch das Gedächtnis werden der Mensch und die Welt gestaltet.

Weiters muss noch erwähnt werden, dass auch im Judentum und im Christentum dem Vergessen eine wichtige Rolle zukommt. Denn wie ich schon dargestellt habe, mussten beide Religionen in einem dynamischen Prozess eine Auswahl treffen, die festlegte, was erinnert und was vergessen werden sollte. Ein Beispiel für einen solchen Prozess ist die Kanonbildung. „Jede gehaltvolle Erinnerung kann auf Vergessen – auf Auswahl und Gewichtung – nicht verzichten.“<sup>98</sup> Erinnern und Vergessen ist also nie etwas starres, sondern stets dynamisch.

Nietzsches Kampf gegen den Historismus ist nach wie vor aktuell. Seine Kritik an der „kulturellen Wirkungslosigkeit der historischen Wissenschaft“ hat „nichts an ihrer Brisanz verloren. Geschichte haben wir in Hülle und Fülle, die sich mit Fleiß und Tüchtigkeit der Vergangenheitsbewältigung widmet. Doch produziert diese Geschichtswissenschaft keine Historie und keine Bildung. [...] Zuviel Geschichtswissenschaft scheint das historische Bewusstsein einzuschläfern. Zuviel Gedächtnispolitik erstickt die authentische Erinnerung“.<sup>99</sup> Diese Aussage von Jacques *Le Rider* ist gerade im Hinblick auf den nächsten Teil dieses Kapitels, der sich mit Erinnerung nach der Schoah befasst, zu prüfen.

---

<sup>96</sup> Sybe *Schaap*, Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage (Würzburg 2002) 229.

<sup>97</sup> Vgl. dazu *Nietzsche*, *Nutzen und Nachteil*, 11: „das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.“

<sup>98</sup> *Meyer*, *Ästhetik der Historie*, 191.

<sup>99</sup> *Le Rider*, *Erinnern*, 107.

#### **1.4. Die Verpflichtung zur Erinnerung nach Auschwitz: Elie Wiesel und Johann Baptist Metz**

Die *Schoah*<sup>100</sup> hat, insofern die Menschen an Gott glauben, eine fast erdrückende theologische Dimension. Man muss sich nämlich unausweichlich Fragen stellen: Wo war Gott? Warum hat er geschwiegen und nicht eingegriffen? Wie konnte er dies alles zulassen?

Wo war der *Gott der Juden*, als sechs Millionen Menschen seines auserwählten Volkes ermordet wurden?

Wo war der *Gott der Christen*, als Menschen, die aus einem vermeintlich christlichen Horizont kamen, solche Grausamkeiten begangen?

Weder kann man diese Fragen beantworten, noch kann man sie aufgeben. Man muss in und mit diesen Fragen „wie mit einer offenen Wunde seines Lebens“<sup>101</sup> existieren.

Gerade jüdische Gelehrte beschäftigten sich ausführlich mit dieser Thematik. Wie ich nun schon berichtet habe, bildet die Anamnese für das Judentum seit jeher den Kern der eigenen Existenz und Identität. Aber wie sollte man nun etwas erinnern und erzählen, das die jüdische Existenz bis ins Mark erschüttert oder gar unmöglich gemacht hat? Die Vernichtung der europäischen Juden lässt sich durchaus als ein *Mnemozid*, ein Gedächtnismord bezeichnen. Es handelte sich hierbei um einen regelrechten „Krieg gegen das Erinnern“<sup>102</sup>. Das Nazi-Regime war darauf bedacht, neben den Juden gleichzeitig auch ihren Gott und seine ewige Gerechtigkeit zu vernichten, um den nationalsozialistischen, atheistischen Machtmenschen zu etablieren. Der Judenmord war demnach, wie Jürgen *Moltmann* schreibt, ein „versuchter Gottesmord“<sup>103</sup>.

Wie kann man nun aus diesen katastrophalen Ereignissen selbst wiederum Identität schaffen? Das Nachdenken über alle diese bedrängenden Fragen ist ein Ringen mit der „völligen Sinnlosigkeit von Auschwitz“<sup>104</sup>, das zugleich ein Ringen um eine Sinnhaftigkeit dieses Sinnlosen ist.<sup>105</sup> Dieses Problem der Unverstehbarkeit der Schoah ist es auch, das sowohl dem atheistischen bzw. agnostischen Historiker als auch dem gläubigen Theologen gemein ist. Denn bei der Auseinandersetzung mit diesem Thema stoßen beide an die Grenzen des menschlichen Verstehens. Wir können heutzutage auf eine wissenschaftlich beachtliche

---

<sup>100</sup> Ich habe mich in diesem Kapitel bewusst für die Bezeichnung *Schoah* (hebräisch für „Unheil“, „Katastrophe“) und gegen die Verwendung von *Holocaust* (hebr. „Brandopfer“) entschieden.

<sup>101</sup> Jürgen *Moltmann*, Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz; in: Tobias Daniel *Wabel* (Hg.), Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust (Düsseldorf 2007) 152.

<sup>102</sup> Primo *Levi*, Die Untergegangenen und die Geretteten (München, Wien 1990) 28.

<sup>103</sup> *Moltmann*, Wo war Gott? 151.

<sup>104</sup> Christoph *Münz*, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz (Gütersloh 1995) 25.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. 388.

Holocaust-Forschung blicken. Der Mensch kann auf ein enormes Wissen über Umstände, Entwicklungen und Tatsachen zurückgreifen. Ob sich dieses Wissen jedoch verstehen lässt, wage ich zu verneinen.

Christoph *Münz* vergleicht in diesem Zusammenhang jene Problematik der Unverstehbarkeit der Schoah mit der „Schwierigkeit, Gott zu verstehen, zu denken, zu erkennen und die Vergeblichkeit, dieses immer unvollkommene Verstehen, Denken und Erkennen in Worte zu fassen“<sup>106</sup>. Diese Schwierigkeiten von Gott als auch von der Schoah zu sprechen „scheinen sich in einer geradezu gespenstischen und bisweilen blasphemisch anmutenden Weise an ihren äußersten Rändern zu berühren und in der Dimension ihrer erkenntnistheoretischen, hermeneutischen und linguistischen Problematik in spiegelbildlicher Weise nahezu identisch zu sein“<sup>107</sup>.

Trotz dieser allgemein gültigen und anerkannten Unverstehbarkeit bzw. Sprachlosigkeit haben es dennoch einige Menschen gewagt, sich dem Thema „Schoah“ theologisch zu nähern und sich damit zu beschäftigen. Ich habe mich in diesem Kapitel für eine Auseinandersetzung mit Elie *Wiesel* und Johann Baptist *Metz* entschieden, da sich beide trotz unterschiedlicher religiöser Beheimatung in den wesentlichen Punkten ihrer Erinnerungstheorie gleichen und ergänzen.

#### **1.4.1. Elie Wiesel**

Als 15-jähriger Junge wurde Elie *Wiesel* gemeinsam mit seinen Eltern und einer seiner drei Schwestern<sup>108</sup> aus seinem Heimatort *Sighet* in Siebenbürgen ins Konzentrationslager *Auschwitz* deportiert. Dort angekommen wurden die weiblichen Familienmitglieder von den männlichen getrennt. Seine Mutter und seine Schwester sah Elie nie wieder. Gemeinsam kämpften Vater und Sohn Eliezer (so nannte ihn sein Vater) fortan täglich ums Überleben. Sein Vater erkrankte jedoch an Ruhr und verstarb. Elie Wiesel wurde am 10. April 1945 von amerikanischen Truppen aus dem Konzentrationslager Buchenwald befreit.

Zehn Jahre lang dauerte es, bis Wiesel mit seinen Erlebnissen und Erfahrungen an die Öffentlichkeit ging:

„Mir war bewusst, daß die Aufgabe der Überlebenden darin besteht, Zeugnis abzulegen, doch ich wußte nicht, wie ich es anfangen sollte. Mir fehlten Erfahrungen, Anhaltspunkte. Ich mißtraute dem Rüstzeug, der Vorgehensweise. Mußte man alles oder nichts sagen? Schreien

---

<sup>106</sup> *Münz*, Der Welt ein Gedächtnis geben, 92.

<sup>107</sup> Ebd. 93.

<sup>108</sup> Die beiden älteren Schwestern wurden nicht deportiert, weil sie zu dieser Zeit bei einer Verwandten in den wenig zugänglichen Bergen waren.

oder flüstern? Meine Angst wog so schwer, daß ich ein Gelübde ablegte, mindestens zehn Jahre nichts zu sagen, nicht an das Wesentliche zu rühren, bis ich klar sehe, bis ich gelernt habe, den Stimmen zu lauschen, die aus der meinen schreien, bis ich von meinen Erinnerungen wieder Besitz ergriffen habe, um die Sprache der Menschen mit dem Schweigen der Toten zu vereinen.“<sup>109</sup>

Elie Wiesels Lebenswerk steht unter einer Programmatik, welche er in seinem Buch „*Nacht*“ formuliert. In einer schon nahezu biblischen Sprache schreibt der Autor rückblickend:

„Nie werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine siebenmal verriegelte lange Nacht gemacht hat.

Nie werde ich diesen Rauch vergessen.

Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen.

Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten.

Nie werde ich das nächtliche Schweigen vergessen, das mich in alle Ewigkeit um die Lust am Leben gebracht hat.

Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen.

Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.“<sup>110</sup>

Wie soll diese Erinnerung nun vonstatten gehen? Wiesel vertritt hier eine *Theologie des Schweigens*. Denn niemand hat, seiner Ansicht nach, das Recht im Namen der Toten zu sprechen und sich deren Erinnerung zu bemächtigen. „Nach Auschwitz haben die Worte ihre Unschuld verloren, nach Treblinka ist die Stille gefüllt mit neuer Bedeutung“<sup>111</sup>. Man soll schweigen, jedoch nicht *verschweigen*. Die Mitteilung durch das Schweigen wird durch Wiesel, ganz im Licht der jüdisch-biblischen Tradition, als ein kostbares Mittel der Kommunikation verstanden. Dies lässt sich erkennen, wenn Wiesel vorsichtige Metaphern bildet, wodurch sich das Schreckliche zwar erahnen lässt, jedoch gleichzeitig auch verdeutlicht wird, dass es sich nie ganz begreifen und wiedergeben lässt.<sup>112</sup> Diese Sprachlosigkeit erwähnt auch Primo Levi in seinem Erfahrungsbericht „Ist das ein Mensch?“, den er kurz nach seiner Befreiung verfasst hatte: „Da merken wir zum erstenmal, daß unsere

---

<sup>109</sup> Elie Wiesel; zitiert nach Christian Feldmann, *Elie Wiesel – ein Leben gegen die Gleichgültigkeit* (Freiburg im Breisgau 1998) 59.

<sup>110</sup> Ders., *Die Nacht zu begraben*, Elischa (München 1985) 56.

<sup>111</sup> Ders., *Die Massenvernichtung als literarische Inspiration*; in: Eugen Kogon, Johann Baptist Metz (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk* (Freiburg im Breisgau 1979) 23.

<sup>112</sup> Vgl. Feldmann, *Elie Wiesel*, 62f.



Sprache keine Worte hat, diese Schmach zu äußern, dieses Vernichten eines Menschen.“<sup>113</sup>

Nach Wiesel haben demnach die Nazis insofern einen Sieg davongetragen, als sie ihren Opfern Dinge zugefügt haben, für die es keine Worte gibt, um darüber zu reden.<sup>114</sup>

Elie Wiesel's Kampf gilt vor allem der Gleichgültigkeit als Hauptfeind alles Menschlichen. Die Abwehr der Gleichgültigkeit wird zu einem Leitmotiv seines Engagements. „The opposite of love is not hate, but indifference. [...] The opposite of life is not death really, but the death of life, of the living while living, which is indifference.“<sup>115</sup> Dieser Gleichgültigkeit wird nur durch Zeugenschaft und Erinnerung die Grundlage entzogen. Die Erinnerung verhindert, dass der Mörder zweimal tötet, wie es Wiesel des öfteren ausdrückt, d.h. dass er die Spuren des Verbrechens und die Erinnerung daran verwischt. Nur die Erinnerung allein kann die Verbindung zwischen den Verschwundenen, Namenlosen und den Überlebenden bilden. Es geht in diesem Zusammenhang um ein „Gedächtnis des Fremden“<sup>116</sup>. Deshalb fordert Wiesel von den Menschen: „Leugnen Sie es nicht, ich verbiete es Ihnen, und nehmen Sie es hin, daß die Welt, die zuließ, daß der Schlächter eineinhalb Millionen Kinder vernichtete, ihren Teil der Schuld trägt.“<sup>117</sup> Wir sind die Erinnerung an die Shoah den Millionen Ermordeten schuldig. Ein Vergessen darf es hier nicht geben.

In der Erinnerung verknüpft Wiesel die Erfahrungen der Opfer mit den Hoffnungen der neuen Generationen: „I would like a young person of tomorrow to remember, to remember with fear, but also with hope, and to turn one's memory, my memory, into his or her hope.“<sup>118</sup> Die Erinnerung bildet das Bindeglied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dennoch ist nach Auschwitz „selbst die Hoffnung voller Qual. Aber nach Auschwitz ist Hoffnung notwendig. Wo ist sie zu finden? Ich glaube, man kann sie, man muß sie allein im Erinnern finden“<sup>119</sup>. Wiesel steht in diesem Sinne ganz in der Tradition des Chassidismus, wonach die Erinnerung zur Erlösung führt. „Indem Wiesel uns hilft, uns bittet und uns dazu drängt, der

---

<sup>113</sup> Primo Levi, *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht* (München<sup>3</sup>1994) 28.

<sup>114</sup> Vgl. Elie Wiesel, zitiert in Benjamin Taubald, *Auschwitz und die Politik der Erinnerung. Geschichtlich-gesellschaftliche Konstellationen aus der Sicht theologischer Ethik*; in: Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer, Norbert Reck (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah* (Darmstadt 2001) 206.

<sup>115</sup> Elie Wiesel; in: Wolfgang Treitler (Hg.), *Carry Forward One Page Of Memory. Interview with Elie Wiesel* (Kirchstetten 2006) 28.

<sup>116</sup> Alan Rosen, *Der Anfang der Zeugenschaft und das Zeugnis des Anfangs*; in: Reinhold Boschki, Dagmar Mensink (Hg.), *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft* (Münster 1998) 132.

<sup>117</sup> Elie Wiesel, *Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie* (Hamburg 1995) 109.

<sup>118</sup> Ders.; in: Treitler (Hg.), *Memory*, 17.

<sup>119</sup> Ders., *Den Frieden feiern* (Freiburg im Breisgau 1991) 48.

schrecklichen und gewaltigen Erinnerung an unsere Vergangenheit ins Gesicht zu sehen, pflanzt er vielleicht die Saat unserer Erlösung.“<sup>120</sup>

Elie Wiesel hat trotz seiner schrecklichen Erfahrungen in den Konzentrationslagern den Glauben an Gott nie aufgegeben:

„In Wirklichkeit habe ich nie aufgehört, an Gott zu glauben. [...] Selbst im Reich der Finsternis habe ich weiter gebetet. Sicher, mein Glaube war angegriffen, niedergeschmettert, und er ist es heute noch. Es gab Zerreißproben, doch keinen Bruch. [...] Hätte ich den Glauben verloren, hätte ich mich nicht gegen den Himmel aufgelehnt. Nur weil ich noch an Gott glaube, verlange ich Rechenschaft von ihm.“<sup>121</sup>

Wiesel verabschiedet sich von der Vorstellung eines gerechten oder barmherzigen Gottes. Er ist davon überzeugt, dass der Bund zwischen dem jüdischen Volk und JHWH in Auschwitz gebrochen wurde. Der Gott des Bundes ist seitdem nicht mehr Antwort, sondern nur mehr Frage.<sup>122</sup>

#### 1.4.2. Johann Baptist Metz

Christliche Theologen haben sich erst sehr spät mit einer „Theologie nach Auschwitz“ befasst. Gerard S. *Sloyan* bemerkt im Jahre 1985 hierzu: „Die erste Bedeutung des Holocaust für die Christen lag darin, daß er kam und ging und sie nichts über ihn wußten. Der Holocaust war für die Christen ein Nicht-Ereignis und wäre es bis heute noch, wäre da nicht die jüdische Maßgabe, den unaussprechlichen Schrecken im Gedächtnis lebendig zu halten.“<sup>123</sup> Nach Jürgen *Moltmann* stellen sich bis heute nur sehr wenige in der evangelischen und katholischen Tradition dieser Problematik. „Viele wollen lieber nach diesem ‚Unfall‘ so weitermachen wie vorher und meinen, dass die Theologie mit Gott jenseits dieser geschichtlichen Tragödie stehe.“<sup>124</sup> Die enorme Wichtigkeit der Schoah für die christliche Theologie hat, meiner Meinung nach, Elie *Wiesel* treffend formuliert, wenn er sagt: „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.“<sup>125</sup>

Johann Baptist *Metz* hat nun als einer der ersten christlichen Theologen die Bedeutung der Schoah für das Christentum erkannt. In seinen Augen ist jede christliche Theodizee und jede

---

<sup>120</sup> Joseph A. *Kanofsky*, Elie Wiesel als Rebbe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums; in: *Boschki, Mensink* (Hg.), Kultur, 345.

<sup>121</sup> Elie *Wiesel*, ... und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969-1996 (Hamburg 1997) 108.

<sup>122</sup> Vgl. Alan L. *Berger*, Elie Wiesel und der Zeuge der Zweiten Generation: Die Fackel der Erinnerung weitergeben; in: *Boschki, Mensink* (Hg.), Kultur, 152.

<sup>123</sup> Gerard S. *Sloyan*; zitiert in *Münz*, Gedächtnis, 464.

<sup>124</sup> *Moltmann*, Wo war Gott? 159.

<sup>125</sup> Elie *Wiesel*, zitiert in Robert *McAfee Brown*, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit (Freiburg 1990) 184.

Rede vom „Sinn“, die Auschwitz nicht berücksichtigt, Blasphemie.<sup>126</sup> Wir Christen, legt er dar, können niemals wieder hinter Auschwitz zurückkommen. Über Auschwitz hinaus „aber kommen wir, genau gesehen, nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit den Opfern“<sup>127</sup>. Diese Zukunft „mit den Opfern“ bedeutet hier in erster Linie ein Hören auf die Opfer, wenn diese zu sprechen beginnen. Wir müssen der Erinnerung an die Opfer einen entsprechenden Raum geben. „Die Zukunft ihrer Vergangenheit ist unsere Gegenwart.“<sup>128</sup> Die Hermeneutik der Opfer übernahm Metz von der Kritischen Theorie, insbesondere von Walter *Benjamin*, und hat sie für die christliche Theologie angewendet. Diese Hermeneutik wurde aber nie im Sinne einer Identifikation mit den Opfern verstanden, sondern konsequent als Solidarität mit ihnen.<sup>129</sup> Gefordert wird eine „Erinnerungssolidarität mit den Toten und Besiegten, die den Bann einer [...] Geschichte als Siegeregeschichte bricht“<sup>130</sup>. Dieses „Gedächtnis des Leidens zwingt dazu, nicht nur vom Standpunkt der Durchgekommenen und Arrivierten, sondern auch vom Gesichtspunkt der Besiegten und der Opfer“<sup>131</sup> zu schauen. Daher kann es in einer christlichen Theologie auch „nicht primär um die Frage nach der Schuld und um Vergebung für die Täter [gehen], sondern um die Frage nach der Rettung der Opfer, nach der Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden“<sup>132</sup>.

Die theologische Basis für das Denken des Johannes Baptist Metz bildet seine Theorie von der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Glaube wird bei ihm als *memoria*, als Erinnerung gedeutet. „Christlicher Glaube ist hier also als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet.“<sup>133</sup> Demnach müssen sich Christen glaubend an das Testament der Liebe Jesu Christi erinnern, „in der die Herrschaft Gottes unter den Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den Unscheinbaren, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende

<sup>126</sup> Vgl. Birte *Petersen*, *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort* (Berlin 1996) 104; Wobei bei Metz „Theodizee“ nicht als Rechtfertigung Gottes zu verstehen ist, sondern als „unablässige Rückfrage an Gott“. vgl. ebd. 104.

<sup>127</sup> Johann Baptist *Metz*, *Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland*; in: *Kogon*, ders. (Hg.), *Gott nach Auschwitz*, 144.

<sup>128</sup> *Taubald*, *Auschwitz*, 208.

<sup>129</sup> Vgl. Reinhold *Boschki*, *Erinnerung und Identität. Die Botschaft eines Überlebenden als Initial für religiöses und ethische Lernen nach Auschwitz*; in: *von Kellenbach, Krondorfer, Reck* (Hg.), *Von Gott reden*, 213.

<sup>130</sup> Johann Baptist *Metz*, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie* (Mainz<sup>5</sup>1992) 177.

<sup>131</sup> Ebd. 108.

<sup>132</sup> Ders., *Auschwitz: Unverzichtbarer Ortstermin einer christlichen Gottesrede*; in: Benedikt XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz* (Freiburg im Breisgau 2006) 52f.

<sup>133</sup> Ders., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997* (Mainz 1997) 48.

Herrschaft Gottes als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundtat<sup>134</sup>. Für Metz ist diese Erinnerung eine „*gefährliche und befreiende Erinnerung*“<sup>135</sup>. Es sind „Erinnerungen, die herausfordern. Erinnerungen, in denen frühere Erfahrungen aufblitzen und die neue, gefährliche Einsichten für die Gegenwart aufkommen lassen.“<sup>136</sup> Es geht hier um „jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an *unausgestandene Zukunft* erinnern“<sup>137</sup>. Die Kirche muss daher auch als eine „Tradentin eines gefährlichen Gedächtnisses in den Systemen des gesellschaftlichen Lebens“<sup>138</sup> zur Geltung kommen. Das Christentum braucht eine solche „anamnetische Kultur, die als ‚gefährliche Erinnerung‘ das fortgeschrittenste Wissen begleitet und heimsucht“ und „die sich der Erfahrung des Unbeherrschbaren, des Nicht-Identischen aussetzt und die deshalb zu Umkehr und Veränderung führt“<sup>139</sup>. Metz steht somit ganz in der jüdischen Tradition, wonach die Erinnerung als „Kategorie der geschichtlichen Identitätsfindung, als Kategorie der Befreiung“<sup>140</sup> bezeichnet werden kann.

Was kann man nun nach Auschwitz noch von Gott sagen? Metz vertritt die Position, dass es nicht mehr möglich ist eine Theologie der Geschichte zu betreiben, da es keine Rechtfertigung Gottes und keinen Sinn der Geschichte in der Schoah geben kann. Darum möchte er die christliche Theologie von einer triumphalistischen Siegesgeschichte des christlichen Abendlandes wegbringen und sie wieder öffnen für das *Gedächtnis der Leiden*.<sup>141</sup>

---

<sup>134</sup> Metz, Glaube, 95.

<sup>135</sup> Ebd. 95.

<sup>136</sup> Metz, Glaube, 112.

<sup>137</sup> Ders., Politischen Theologie, 49.

<sup>138</sup> Metz, Glaube, 177.

<sup>139</sup> Ders., Der jüdische Geist und die Zukunft Europas; in: *Boschki, Mensink* (Hg.), Kultur, 297.

<sup>140</sup> Ders., Glaube, 79.

<sup>141</sup> Vgl. *Moltmann*, Wo war Gott? 159f.

## 2. Zur Manifestation von Erinnerung

### 2.1. Die Theorie der Gedächtnisgeschichte nach Jan Assmann

#### 2.1.1. Maurice Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses als Ausgangspunkt

Die Grundthese, welche Maurice *Halbwachs* in Zusammenhang mit seiner Gedächtnistheorie aufstellt, geht von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses aus. Das menschliche Gedächtnis kommt erst so richtig im Prozess der Sozialisation zu seiner Ausprägung. Halbwachs hat in diesem Zusammenhang den Begriff des *kollektiven Gedächtnisses* eingeführt. Es sind zwar immer ausschließlich Individuen mit einem Gedächtnis ausgestattet, dieses Gedächtnis ist allerdings kollektiv geprägt. Kollektive „besitzen“ kein eigenes Gedächtnis, jedoch prägen sie das Gedächtnis jedes Einzelnen.<sup>142</sup> „Erinnerungen auch persönlicher Art entstehen nur durch Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen.“<sup>143</sup> Der Mensch ist abhängig von den *sozialen Rahmen (cadres sociaux)*, welche das Gedächtnis und die Erinnerung organisieren. Was das Gedächtnis aufnimmt und wie es diese Inhalte organisiert, hängt somit von den gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen ab.<sup>144</sup> Die vier wichtigsten sozialen Rahmen bilden die Sprache, die Zeit, der Raum und die Erfahrung, wobei die Sprache der elementarste und stabilste Rahmen im Bezug auf das Gedächtnis von Gruppen ist.<sup>145</sup> Die Erinnerung ist demnach ein Akt sozialen Denkens, der nur Zustände kommt, weil unsere Umgebung uns dazu anregt und dabei unterstützt.<sup>146</sup> Die wichtigsten Produzenten von kollektiven Gedächtnissen stellen die Familie, religiöse Gemeinschaften und soziale Klassen dar.<sup>147</sup>

Von diesem Ansatz her betrachtet, fällt es Halbwachs, laut *Assmann*, auch leichter das Vergessen zu erklären: Das Gedächtnis ist abhängig von der Kommunikation; fällt diese weg bzw. wird sie gestört oder ändern sich die Bezugsrahmen der kommunizierten Wirklichkeit, dann kommt es zum Vergessen. Denn es wird nur das erinnert, was kommuniziert und was im Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses lokalisiert wird.<sup>148</sup>

---

<sup>142</sup> Vgl. Jan *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992) 35f.

<sup>143</sup> Ebd. 36.

<sup>144</sup> Vgl. ebd. 36.

<sup>145</sup> Vgl. Dietmar J. *Wetzel*, Maurice Halbwachs (Konstanz 2009) 65.

<sup>146</sup> Vgl. Jean-Christophe *Marcel*, Laurent *Mucchielli*, Eine Grundlage des *lien social*: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs; in: Stephan *Egger* (Hg.), Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks (Konstanz 2003) 198f.

<sup>147</sup> Vgl. ebd. 206.

<sup>148</sup> Vgl. *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis, 36f.

Für Halbwachs ist es dennoch wichtig, zwischen einem individuellen und kollektiven Gedächtnis zu differenzieren, obwohl sich beide gegenseitig aufeinander beziehen:

„Wenn überdies das kollektive Gedächtnis seine Kraft und seine Beständigkeit daraus herleitet, daß es auf einer Gesamtheit von Menschen beruht, sind es indessen die Individuen, die sich als Mitglieder der Gruppe erinnern. [...] Wir würden sagen, jedes individuelle Gedächtnis ist ein ‚Ausblickspunkt‘ auf das kollektive Gedächtnis; dieser Ausblickspunkt wechselt je nach der Stelle, die wir darin einnehmen, und diese Stelle selbst wechselt den Beziehungen zufolge, die ich mit anderen Milieus unterhalte.“<sup>149</sup>

Die Vergangenheit bleibt jedoch nicht als solche im individuellen Gedächtnis verhaftet, lediglich „Eindrücke“, „Bruchstücke“ und „Bilder“. Eine vollständige Erinnerung wird erst durch die kollektive Repräsentation erlangt.<sup>150</sup>

Wie kommt es nun dazu, dass sich Ereignisse in das Gedächtnis eines Kollektivs einschreiben? Zum einen muss ein Ereignis, um im Gruppengedächtnis verankert zu werden, mit der Sinnfülle einer bedeutsamen Wahrheit angereichert sein und zum anderen braucht es Raum- und Zeitbezug, Gruppenbezug und das Merkmal der Rekonstruktivität.

Das Kollektivgedächtnis ist immer raum- und zeitkonkret. Dies ist nicht immer in einem geographischen bzw. historischen Sinne zu verstehen, vielmehr geht es um eine kollektiv erlebte Zeit und einen kollektiv belebten Raum. Dadurch werden Kristallisationspunkte geschaffen.<sup>151</sup> „Zeithaltig sind Erinnerungsgehalte sowohl durch das Anklammern an urzeitliche oder hervorragende Ereignisse als auch durch den periodischen Rhythmus des Erinnerungsbezugs.“<sup>152</sup> Kollektive Gedächtnisse garantieren ihren Trägern außerdem den Zusammenhalt in der Gegenwart und eine Kontinuität, die auf die Zukunft hindeutet.<sup>153</sup> Die Tendenz zur Lokalisierung bildet einen weiteren Grundpfeiler: „Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung.“<sup>154</sup>

---

<sup>149</sup> Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis* (Frankfurt am Main 1985) 31.

<sup>150</sup> Vgl. Marcel, Mucchielli, *Gedächtnis*, 200.

<sup>151</sup> Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 38.

<sup>152</sup> Ebd. 38.

<sup>153</sup> Vgl. Wetzel, Halbwachs, 61.

<sup>154</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 39.

Weiters ist das Kollektivgedächtnis identitätskonkret, d.h. ausschließlich auf den Standpunkt einer wirklichen und lebendigen Gruppe bezogen.<sup>155</sup> Das kollektive Gedächtnis besteht nur aus jenen Bildern, die am besten die Substanz der Gruppe ausdrücken.<sup>156</sup>

Das letzte Merkmal des Kollektivgedächtnisses bildet seine Rekonstruktivität. Die Vergangenheit als solche bewahrt sich in keinem Gedächtnis, es bleibt nur dasjenige von ihr, „was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihrem jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“<sup>157</sup>. Diese Rekonstruktion der Vergangenheit erfolgt „mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten und wird im übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet.“<sup>158</sup>

Maurice Halbwachs betont im Zuge seiner Gedächtnistheorie, dass sich unser Gedächtnis nur auf „gelebte Geschichte“<sup>159</sup> stützt. Das kollektive Gedächtnis behält nur das von der Vergangenheit, „was von ihr noch lebendig und fähig ist, im Bewußtsein der Gruppe, die es unterhält, fortzuleben“<sup>160</sup>.

### **2.1.2. Das kulturelle Gedächtnis nach Jan Assmann**

Ausgehend von Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses unterscheidet Jan Assmann nun zwischen *kommunikativem Gedächtnis* und *kulturellem Gedächtnis*.

Das kommunikative Gedächtnis umfasst Erinnerungen kürzlich vergangener Ereignisse, die der Mensch mit seiner Umwelt teilt. Ein typisches Beispiel dafür bildet nach Assmann das so genannte Generationen-Gedächtnis. Dieses Gedächtnis entsteht in der Zeit der Gruppe und verschwindet auch wieder mit seinen Trägern, die es verkörpern.<sup>161</sup>

Das kulturelle Gedächtnis ist auf Fixpunkte in der Vergangenheit fokussiert. Die Vergangenheit wird hier zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung bindet. Das kulturelle Gedächtnis differenziert auch nicht zwischen Mythos und historischer Geschichte, denn es zählt nicht die faktische, sondern nur die erinnerte Geschichte.<sup>162</sup> „In der Erinnerung an ihre Geschichte und in der Vergegenwärtigung der fundierenden Erinnerungsfiguren vergewissert sich eine Gruppe ihrer Identität.“<sup>163</sup> Das kulturelle Gedächtnis verbreitet und reproduziert unter Gruppenmitgliedern ein Bewusstsein von Einheit, Eigenart und

---

<sup>155</sup> Vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 39.

<sup>156</sup> Vgl. Marcel, Mucchielli, Gedächtnis, 221.

<sup>157</sup> Maurice Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (Frankfurt am Main 1985) 390.

<sup>158</sup> Ders., Das kollektive Gedächtnis, 55.

<sup>159</sup> Ebd. 42.

<sup>160</sup> Ebd. 68.

<sup>161</sup> Vgl. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 50.

<sup>162</sup> Vgl. ebd. 52.

<sup>163</sup> Ebd. 53.

Zusammengehörigkeit.<sup>164</sup> Inhaltlich orientiert es sich an der Vergangenheit, „die uns begleitet, weil sie zu uns gehört, weil ein lebendiges kommunikatives Bedürfnis besteht, sie gegenwärtig zu halten; sie trägt uns und wird von uns getragen. Wir erinnern sie, weil wir sie brauchen“<sup>165</sup>.

Folgende drei Funktionen müssen erfüllt sein, damit das identitätssichernde Wissen der Gruppe zu Geltung gelangen kann: Speicherung, Abrufung, Mitteilung bzw. poetische Form, rituelle Inszenierung und kollektive Partizipation.<sup>166</sup> Die Partizipation der Gruppe am kulturellen Gedächtnis ist immer differenziert, denn das kulturelle Gedächtnis erfordert stets spezielle Träger, wie etwa Schamanen, Priester, Lehrer, Künstler, etc. Deshalb bedarf es sorgfältiger Einweisungen, was wiederum eine Kontrolle der Verbreitung zur Folge hat, welche die Teilhabe am gemeinsamen Gedächtnis regelt.<sup>167</sup> Auf der anderen Seite ermöglicht aber erst das kulturelle Gedächtnis eine freie Verfügung des Einzelnen über die Erinnerungsbestände und die Chance sich eigenständig zu orientieren.<sup>168</sup>

Die Polarität zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis entspricht, laut Assmann, der Polarität zwischen Alltag und Fest.<sup>169</sup> „Das kulturelle Gedächtnis ist ein Organ außeralltäglicher Erinnerung. Der Hauptunterschied gegenüber dem kommunikativen Gedächtnis ist seine Geformtheit und die Zeremonialität seiner Anlässe.“<sup>170</sup> Feste und Riten spielen demnach für das kulturelle Gedächtnis eine äußerst wichtige Rolle: Sie „sorgen im Regellaß ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und die Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit“<sup>171</sup>. Eine besondere Bedeutung für alle Riten, und daher auch für das kulturelle Gedächtnis als Ganzes, spielt das Element der *Kontrapräsenz*: „Hier wird etwas Fernes und Fremdes in die Gegenwart hereingeholt, das im Alltag keinen Platz findet und daher in regelmäßigen Abständen rituell vergegenwärtigt werden muß, um einen Zusammenhang aufrechtzuhalten, der von Zerfall und Vergessen bedroht ist.“<sup>172</sup> So geht es zum Beispiel auch in der hebräischen Bibel oft darum, Bindungen nicht zu vergessen, die man unter vollkommen anderen Bedingungen eingegangen ist, als jene es sind, unter denen man versucht, sie aufrecht zu erhalten. Damit die Erinnerung des Volkes Israel, welche sich vor allem auf die Tora und den Exodus konzentriert, nicht mit ihm

---

<sup>164</sup> Vgl. Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (München 2000) 53.

<sup>165</sup> Ebd. 37.

<sup>166</sup> Vgl. ders., Das kulturelle Gedächtnis, 56.

<sup>167</sup> Vgl. ebd. 54f.

<sup>168</sup> Vgl. ders., Religion, 34.

<sup>169</sup> Vgl. ders., Das kulturelle Gedächtnis, 55.

<sup>170</sup> Ebd. 58.

<sup>171</sup> Ebd. 57.

<sup>172</sup> Ders., Religion, 28.



untergeht, muss sie in die symbolischen Formen des kulturellen Gedächtnisses übermittelt werden.<sup>173</sup> Jan Assmann zeigt im Folgenden auf, dass das Deuteronomium sieben verschiedene Verfahren kulturell geformter Erinnerung kennt:

1. Auswendiglernen als Bewusstmachung und Beherzigung (vgl. Dtn 6,6; 11,18).
2. Erziehung und „Conversational Remembering“ (vgl. Dtn 6,7; 11,20).
3. Sichtbar Machen durch Körpermarkierung (vgl. Dtn 6,8; 11,18) und Inschriften auf den Türpfosten (vgl. Dtn 6,9; 11,21).
4. Speicherung und Veröffentlichung: Das Gesetz soll auf Steine geschrieben werden, um verewigt und allgemein zugänglich gemacht zu werden (vgl. Dtn 27,2-8).
5. Feste der kollektiven Erinnerung (z. B.: Pessach, Schawuot, Sukkot).
6. Mündliche Überlieferung, in Form von Poesie (vgl. Dtn 31, 19-21).
7. Kanonisierung des Gesetzes als Grundlage „buchstäblicher“ Einhaltung.<sup>174</sup>

Das hebräische Volk hat demnach schon sehr früh die bedeutende Kraft des kulturellen Gedächtnisses verstanden und sich dessen Techniken verinnerlicht.

Sowohl die Erinnerung einer Schriftkultur als auch die mündliche Überlieferung in schriftlosen Kulturen gliedern sich laut Assmann nach kommunikativer und kultureller, alltäglicher und feierlicher Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Dennoch besitzt das kulturelle Gedächtnis eine Neigung zur Schriftlichkeit.<sup>175</sup> „Die Schrift [...] ist von Haus und auf weite Strecken ein Medium der Erinnerung [...]. Sie ist ein Notationssystem im Dienst des Gedächtnisses, ein Datenspeicher und funktioniert nur im Zusammenspiel mit einer zugehörigen Erinnerungskultur, die für andauernde Lesbarkeit [...] der Texte sorgt.“<sup>176</sup>

### 2.1.3. Das Konzept der Gedächtnisgeschichte

Die Gedächtnisgeschichte erforscht nun die Geschichte dieses kulturellen Gedächtnisses.<sup>177</sup>

Jan Assmann beschreibt die Entstehung der Inhalte der Gedächtnisgeschichte wie folgt:

„Erinnerungen, die über eine Gesellschaft Aufschluß geben, [...] äußern sich öffentlich und gehen in symbolische Formen der Kultur ein. Aus dem *Innen* und der Einsamkeit der Köpfe und Herzen drängen sie ins *Zwischen* der Kommunikation und, wenn sie nur bedeutsam genug sind, in das sichtbare *Außen* der Symbole, Texte, Bilder, Riten, Denkmäler und stiften ein kulturelles

---

<sup>173</sup> Vgl. Assmann, Religion, 29f.

<sup>174</sup> Vgl. ebd. 30-32.

<sup>175</sup> Vgl. ders., Das kulturelle Gedächtnis, 59.

<sup>176</sup> Ders., Religion, 107.

<sup>177</sup> Vgl. ders., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Frankfurt am Main<sup>6</sup>2007) 35.

Gedächtnis, das Jahrhunderte, Jahrtausende überdauern kann. So entsteht der Stoff der Gedächtnisgeschichte.“<sup>178</sup>

Das Ziel einer gedächtnisgeschichtlichen Untersuchung besteht nicht darin, die historisch faktische Wahrheit von Überlieferungen herauszufinden, sondern diese Zeugnisse selbst als Produkt des kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses zu untersuchen. Assmann verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der „Heimsuchung“ der Gegenwart von der Vergangenheit. Die Vergangenheit dringt in die Gegenwart ein und wird dann von dieser geformt, modelliert und gelegentlich sogar erfunden.

Die Aufgabe der Gedächtnisgeschichte besteht nun in der Analyse der Bedeutung, welche eine Gegenwart der Vergangenheit beimisst.<sup>179</sup> Dementsprechend ist die Wahrheit einer Erinnerung gedächtnisgeschichtlich weniger von ihrer Faktizität als von ihrer Aktualität abhängig. Eine wichtige Rolle in Assmanns Konzept der Gedächtnisgeschichte spielt hier der Begriff des „Mythos“: „Geschichte verwandelt sich in Mythos, sobald sie erinnert, erzählt und ‚bewohnt‘, d.h. eingewoben wird in das Gewebe der Gegenwart. Die mythischen Qualitäten der Geschichte haben nicht das geringste mit ihrer Faktizität zu tun.“<sup>180</sup> Daher hat die Unterscheidung zwischen Fakten und Fiktionen für die Gedächtnisgeschichte keine Bedeutung. „Sie [die Gedächtnisgeschichte] darf Erinnerungen nicht als Fiktionen belächeln, indem sie sie kritisch mit den Fakten der erforschten Vergangenheit konfrontiert. Denn diese Fiktionen sind in gedächtnisgeschichtlicher Hinsicht ihrerseits Fakten, sofern sie nur den Erinnerungshorizont der damaligen Gesellschaft bestimmt und damit deren Wesen und Eigenart geprägt hat.“<sup>181</sup>

Die Vergangenheit als solche lässt sich nicht speichern, sondern muss ständig angeeignet und vermittelt werden:

„Ereignisse leben im kollektiven Gedächtnis fort, oder sie werden vergessen. [...] Der Grund für dieses ‚Fortleben‘ in der Erinnerung liegt in der fortdauernden Relevanz dieser Ereignisse [...]. Diese Relevanz kommt ihnen jedoch nicht von ihrer historischen Vergangenheit zu, sondern von einer fortschreitenden und sich stetig wandelnden Gegenwart, die an der Erinnerung dieser Ereignisse [...] als wichtigen Fakten festhält.“<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Assmann, Religion, 210.

<sup>179</sup> Vgl. ders., Moses, 27f.

<sup>180</sup> Ebd. 33.

<sup>181</sup> Ders., Religion, 211.

<sup>182</sup> Ders., Moses, 28.

Im Unterschied zur historischen Geschichte geht es der Gedächtnisgeschichte also „nicht um die Vergangenheit als solche, sondern nur um die Vergangenheit, wie sie erinnert wird“<sup>183</sup>. Im Zentrum steht eine Vergangenheit, die für die Gegenwart bedeutsam und in ihr gegenwärtig ist.<sup>184</sup> Die erinnerte Vergangenheit besitzt im Gegensatz zur erforschten Vergangenheit „einen Appellcharakter, eine ‚mytho-motorische‘ Qualität. Sie ist eine Quelle von Anspruch und Orientierung, ein Fundament, aber auch eine Herausforderung für die Gegenwart und eine Schubkraft in die Zukunft“<sup>185</sup>. Dabei steht die Gedächtnisgeschichte, laut Assmann, jedoch nicht im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft, vielmehr bildet sie eine Subdisziplin von ihr.<sup>186</sup> Dennoch ist es von hoher Bedeutung, zwischen Gedächtnisgeschichte und geschichtswissenschaftlicher Erforschung der Ereignisse zu unterscheiden. Denn ohne diesen Begriff zur Unterscheidung besteht die Gefahr, dass die Gedächtnisgeschichte allzu leicht zu einer historischen Kritik der Erinnerung gemacht wird.<sup>187</sup>

Der gedächtnisgeschichtliche Zugang ist außerdem höchst selektiv. Assmann erläutert dies genauer an der Figur des Moses: So lässt sich Moses als Figur der Erinnerung grundsätzlich unterscheiden zwischen Moses dem Ägypter, Moses dem Hebräer oder dem Moses der Bibel.<sup>188</sup>

Weiters ist erinnerte Vergangenheit immer auch stark affektiv besetzt. Denn ohne diese Affektivität könnte sie keine mytho-motorische Kraft auf die Gegenwart ausüben.<sup>189</sup>

Wie verhält sich nun dieses Konzept der Gedächtnisgeschichte gegenüber dem Begriff der *Tradition*?

## **2.2. Tradition im jüdisch-christlichen Kontext**

Der Begriff *Tradition* leitet sich vom lateinischen *tradere* („übergeben“) und dessen Substantiv *traditio* ab und bezeichnet sowohl den Vorgang der Überlieferung als auch das Überlieferte selbst. Schon sehr früh gewinnt die Tradition ein normatives Bedeutungsmoment: Sie bezeichnet und bestimmt den wahren bzw. den zu bewahrenden Kerngehalt geschichtlich

---

<sup>183</sup> Assmann, Moses, 26.

<sup>184</sup> Vgl. ders., Religion, 212.

<sup>185</sup> Ebd. 212.

<sup>186</sup> Vgl. ders., Moses, 27.

<sup>187</sup> Vgl. ebd. 31.

<sup>188</sup> Vgl. ebd. 28f.

<sup>189</sup> Vgl. ders., Religion, 213.

überlieferter Denk- und Lebensformen. Somit erhält der Inhalt der Tradition einen verpflichtenden Charakter.<sup>190</sup>

Der Traditionen bildende Überlieferungsprozess stellt ein Grundphänomen in allen Religionen dar. Durch ihn wird der einzelne und seine Gemeinschaft mit einer Ordnung verknüpft, die raum- und zeitübergreifend ihre Einheit und Identität begründet.<sup>191</sup> Dieses Phänomen lässt sich jedoch nicht nur auf die Religionen beschränken, da alle bedeutsamen Phänomene der menschlichen Kultur auf spezifischen Überlieferungsprozessen aufbauen.<sup>192</sup>

Gerade in der Moderne ist das Verhältnis zur Tradition allerdings ein zwiespältiges: Einerseits wird die Tradition spätestens seit der Aufklärung als eine fremde, irrationale Macht betrachtet, welche der Emanzipation des selbstbewussten Subjekts im Wege steht. Die Kritik richtet sich entweder gegen bestimmte Inhalte der Tradition oder pauschal gegen die Tradition an sich, die als Hindernis des Fortschritts verstanden wird. Andererseits leben die Menschen aus der Tradition. Sogar die Moderne hat ihre Tradition, denn eine traditionsfreie Vernünftigkeit oder Humanität gibt es nicht.<sup>193</sup> Diese Widersprüchlichkeit hat auch Theodor W. Adorno aufgezeigt: „Darum stellt Tradition heute vor einen unauflösbaren Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit.“<sup>194</sup>

Im Folgenden werde ich nun exemplarisch den Traditionsbegriff im Judentum und im katholischen Christentum etwas genauer darlegen.

### 2.2.1. Tradition im Judentum

Der Begriff Tradition wird im rabbinischen Judentum üblicherweise durch den Terminus *masoret* ausgedrückt, welcher alle Formen von Überlieferungen umfasst. Dieser Begriff beinhaltet sowohl die biblischen Gebote und ihre Auslegungen als auch alle Bereiche und Ausdrucksformen jüdischen Lebens und Glaubens. Zur Tradition im Judentum gehört alles, was die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ausdrückt und was das jüdische Leben und die jüdische Identität prägt. Dazu zählen auch Bräuche, Erzählungen und Legenden.

Die Basis und den Mittelpunkt der gesamten Tradition des Judentums bildet die Offenbarung der Tora am Sinai. Um die Gültigkeit und Aktualität der Tora für alle folgenden Generationen zu bewahren, bedarf es nach rabbinischem Verständnis der schriftlichen *und* der mündlichen

---

<sup>190</sup> Vgl. Tilman Borsche, Tradition. I. Philosophisch-anthropologisch; in: LThK, Band 10 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2001) 148.

<sup>191</sup> Vgl. Horst Bürkle, Tradition. II. Religionswissenschaftlich; in: LThK, 149.

<sup>192</sup> Vgl. Michael Beintker, Tradition. VI. Dogmatisch; in: TRE, Band 33 (Berlin 2002) 719f.

<sup>193</sup> Vgl. Fresacher, Gedächtnis, 288f.

<sup>194</sup> Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Band 10/1 (Kulturkritik und Gesellschaft I) (Frankfurt am Main<sup>2</sup>1996) 315.

Lehre, d.h. des Pentateuchs als der *schriftlichen Tora* und der gesamten Tradition als der *mündlichen Tora*.<sup>195</sup>

Demnach wurde Moses von Gott nicht nur die schriftliche Tora, sondern darüber hinaus noch die viel umfangreichere mündliche Tora übermittelt, die ab diesem Zeitpunkt im Lehrer-Schüler-Verhältnis weitergegeben wurde.<sup>196</sup> Einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Yves Congar, beschreibt die Entstehung der mündlichen Tora mit folgenden Worten: „Das Volk der Bibel hat niemals aufgehört, die Schrift zu lesen; ja, mehr noch, es verstand sie zu lesen und zu erklären; es lernte sie auswendig und sammelte die Kommentare. So entstanden im Judentum Schulen, in denen das Gesetz erklärt und nach bestimmten Prinzipien weitergegeben, überliefert wurde“<sup>197</sup>. Der Ausgangspunkt der mündlichen Tora lässt sich daher wahrscheinlich im mündlichen Lehrbetrieb der rabbinischen Lehrhäuser finden. Da sich dieses Prinzip der ausschließlichen Mündlichkeit jedoch nicht durchsetzen ließ, existiert die mündliche Tora auch in schriftlicher Form, angefangen bei der Mischna über den Talmud bis hinzu modernen Auslegungen und Rechtsentscheidungen. Auch nach der schriftlichen Fixierung und Redaktion behielt die mündliche Tora zur eindeutigen Unterscheidung von der schriftlichen Tora ihre Bezeichnung. Die Tradition ist in diesem Zusammenhang jedoch nicht bloß Anhang der Tora, sondern es handelt sich hierbei um zwei unterschiedliche Vermittlungsweisen ein und derselben Quelle: JHWH.<sup>198</sup> Da die mündliche Tora schon Teil der Sinaioffenbarung gewesen und zugleich an die Gebote und Gesetze der schriftlichen Tora rückgebunden ist, bilden beide Elemente eine untrennbare Einheit und es sind beide verpflichtend. Jede Tradition im Judentum, auch wenn es sich um eine später entstandene Regelung handelt, ist im Sinaiereignis zu verorten und erhält als Tradition nur durch diesen Bezug Legitimation und Autorität.<sup>199</sup>

Die Intention und das Ziel der jüdischen Tradition liegt vor allem darin, „in allen Jahrhunderten jüdischer Geistesgeschichte die Aktualität der schriftlichen Tora zu wahren und [die] Praktikabilität [des] gesetzestreuen und toragebundenen jüdischen Lebens zu ermöglichen.“<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> Vgl. Theodore Kwasman, Tradition. III. Judentum, in: TRE, 701.

<sup>196</sup> Vgl. Johann Maier, Tradition. III. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament; in: LThK, 151.

<sup>197</sup> Yves M.J. Congar, Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965) 16.

<sup>198</sup> Vgl. Greve, Erinnern lernen, 86f.; vgl. Fresacher, Gedächtnis, 255f.; vgl. Kwasman, Tradition, 703.

<sup>199</sup> Vgl. Kwasman, Tradition, 703.

<sup>200</sup> Ebd. 704.

Die Kritik an der mündlichen Tora und ihrer Verbindlichkeit tauchte dennoch in den Jahrhunderten immer wieder auf und wurde mit unterschiedlichen Konsequenzen ausgefochten.<sup>201</sup>

Ich möchte diesen kurzen Abriss zur jüdischen Tradition mit einem weiteren Zitat von Yves Congar zur Bedeutung der jüdischen Tradition für das Christentum schließen. Dieser Ausspruch soll überdies als Anknüpfungspunkt für den nächsten Abschnitt über die Tradition im katholischen Christentum dienen:

„Die schriftlichen Dokumente der Talmudtradition [...] werden von den Christen oft unterschätzt und zu wenig beachtet. [...] Man betrachtet sie manchmal lediglich als wirre spitzfindige Erwägungen, die mit Legenden durchwoben sind. Für die Juden dagegen hat diese Tradition bleibenden Wert, sie leben aus ihr. Selbst die Kirchenväter hielten sie für so wichtig, daß sie manches aus den Überlieferungen der Juden übernahmen.“<sup>202</sup>

## **2.2.2. Tradition im katholischen Christentum**

### 2.2.2.1. Historische Entwicklung der Traditionsvorstellung innerhalb der katholischen Kirche

Tradition wurde im Christentum von Beginn an als Kontinuität der Überlieferung des Evangeliums verstanden und umfasste den Kanon der Schrift und dessen lehramtliche Auslegung. Nachbiblische Traditionen wurden im Sinne dieser Kontinuität als Bewahrung des Ursprungs gedeutet.<sup>203</sup> Man war der Überzeugung, dass das, was die Kirche überlieferte, apostolischen Ursprungs sei; dieser Ursprung geht über die Apostel auf Jesus Christus und Gott selbst zurück, denn die Apostel kommen von Christus und Jesus wiederum wurde von Gott gesandt.<sup>204</sup> Der Überlieferung wurde demnach dieselbe Autorität zugesprochen wie dem, von dem sie ausging. Diese Autorität kann in Schriften, Lehren oder mündlichen Anweisungen enthalten sein.<sup>205</sup> Die Kirche selbst ist als Trägerin der Überlieferung mit ihrem Ursprung verbunden.<sup>206</sup> Daher waren die Begriffe Offenbarung, Kirche und Tradition in jener Zeit weitgehend deckungsgleich.<sup>207</sup>

„Bestimmte Traditionen wurden also mit lehramtlicher Autorität gerechtfertigt und vor Kritik und Veränderung geschützt, indem sie mit der Annahme und Verbreitung des Evangeliums bzw.

---

<sup>201</sup> Vgl. *Kwasman*, Tradition, 702.

<sup>202</sup> *Congar*, Tradition, 18.

<sup>203</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 293.

<sup>204</sup> Vgl. *Congar*, Tradition, 41f.

<sup>205</sup> Vgl. ebd. 43.

<sup>206</sup> Vgl. ebd. 55; 65.

<sup>207</sup> Vgl. *Joachim Drumm*, Tradition. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich; in: LThK, 153; vgl. *Congar*, Tradition, 42.

mit dem Evangelium selbst identifiziert wurden. Solche lehramtlich beglaubigten Traditionen wurden als notwendig erachtet zum Schutz des Evangeliums vor Mißverständnissen und Fehlinterpretationen.<sup>208</sup>

Der frühen Kirche ging es laut Congar jedoch vor allem um die „Weitergabe eines Gehalts an Wahrheiten und Lebensregeln, die zugleich normativ und heilswirksam sind“<sup>209</sup>. Nach Joachim Drumm kommt das altkirchliche Traditionsverständnis am treffendsten im *Zweiten Konzil von Nizäa* (787 n. Chr.) zum Ausdruck, auf dem die Tradition mit der christlichen Botschaft selbst identifiziert wurde.<sup>210</sup>

Im Mittelalter ging man allgemein davon aus, dass die Heilige Schrift alle Heilswahrheiten beinhalte. Den großen Theologen des Mittelalters war durchaus bewusst, dass es christliche Überlieferungen gab, die nicht durch die Schrift bezeugt wurden. Diese spielten bei ihnen jedoch eher eine untergeordnete Rolle. Nichtsdestotrotz versuchte man für die meisten mündlichen Überlieferungen, welche nicht wörtlich in der Bibel nachweisbar waren, einen gleichwertigen oder indirekten Schriftbezug zu finden. Hier handelte es sich vor allem um kultische Angelegenheiten, Bräuche und Gepflogenheiten, die seit langer Zeit in der Kirche üblich waren. Man beteuerte dann einfach, dass diese bestimmten Lehrsätze in der Heiligen Schrift etwas anders formuliert seien.<sup>211</sup> Im Mittelalter war ein kritisches Hinterfragen der Tradition nicht vorgesehen, „da man ganz naiv aus der Tradition *lebte*“<sup>212</sup>.

Ausgehend vom Mittelalter verstand man Tradition am Übergang zur Neuzeit nicht mehr nur als Wirkung des göttlichen Geistes, sondern auch als (durch Gott bewirktes) menschliches Werk. Dadurch wurde auch die Bedeutung des kirchlichen Lehramtes, welches durch Päpste und Konzilien geprägt wurde, immer stärker.<sup>213</sup> Ein Satz von *Augustinus* wurde zum Prinzip: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegte.“<sup>214</sup> Im Zuge der Reformation entwickelte sich das reformatorische Grundprinzip *sola scriptura* (lat. „allein [durch] die Schrift“), welches die fundamentale Bedeutung der Heiligen Schrift hervorhob. Schrift und Tradition verhalten sich demnach wie Evangelium und Kirche bzw. Gottes- und Menschenwort.<sup>215</sup> „Luther und die anderen Reformatoren [...] bestritten, daß kirchlichen Traditionsbildungen – mochten sie auch noch so konziliar [...] autorisiert sein – eine dem Zeugnis der Schrift ebenbürtige und ihre Aussagen

---

<sup>208</sup> *Fresacher*, Gedächtnis, 293.

<sup>209</sup> *Congar*, Tradition, 43.

<sup>210</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 154.

<sup>211</sup> Vgl. *Congar*, Tradition, 116-118.

<sup>212</sup> Ebd. 118.

<sup>213</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 294.

<sup>214</sup> *Augustinus*, zitiert nach *Fresacher*, Gedächtnis, 295.

<sup>215</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 154.

möglicherweise ergänzende und fortschreibende Rolle zuerkannt werden kann.<sup>216</sup> Die reformatorische Theologie lehnte zwar das Traditionsprinzip ab, aber nicht die Tradition an sich. Diese könne weiterhin der Orientierung und Entscheidungsfindung der Menschen dienen.<sup>217</sup>

Das *Konzil von Trient* (1545-1563) betonte als Antwort auf die Reformation, dass das *eine* Evangelium in Schrift *und* Tradition, denen beide mit der gleicher Ehrfurcht zu begegnen ist, gegenwärtig sei.<sup>218</sup> Im Zuge des Konzils ist Tradition ausdrücklich zur Autoritäts- und Machtfrage geworden. Die Tradition wurde immer stärker an die Autorität des kirchlichen Lehramtes, der eine aktive Rolle als Schriftauslegungsinstanz zukam, gebunden.<sup>219</sup> „Den Höhepunkt dieser Tendenz bildete das *Erste Vatikanische Konzil* [1869-1870; kursiv durch PD] mit seiner Definition der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehren“<sup>220</sup>. Das Lehramt wurde immer mehr zum Subjekt und Organ der Tradition. Im Kontext des Konzils kam es sogar zur Identifizierung von Lehramt und Tradition durch Papst *Pius IX.*: „La tradizione sono io“ (Die Tradition bin ich).<sup>221</sup> Auf der anderen Seite vertraten Theologen wie John Henry *Newman* und Johann Adam *Möller* den Standpunkt, dass alle Christen, und nicht nur der Papst und die Bischöfe, am Vorgang der Tradition beteiligt sind.<sup>222</sup>

„Im Zuge der historischen Kritik wurde erkannt, daß einerseits die Schrift selbst Tradition hat, daß sie nicht nur Maßstab der Auslegung[,] sondern selbst eine Folge von Auslegung ist, und daß andererseits die lehramtliche Auslegung bzw. die Tradition der Kirche in der Vielfalt unterschiedlicher Lebensbereiche und –vollzüge dem Wandel unterliegt, daß zwischen Gegenwart und Vergangenheit der Kirche Differenzen bestehen.“<sup>223</sup>

Der Wandel von Tradition wurde somit als Fortschritt interpretiert. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde diese Ansicht jedoch im Licht des „Antimodernismus“ energisch kritisiert und bekämpft, da ein solches Traditionsverständnis als Bedrohung der Einmaligkeit und Abgeschlossenheit der Offenbarung galt.<sup>224</sup>

Seit dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* wird Tradition als kommunikativer Prozess begriffen, welcher auf die Resonanz des Evangeliums in der Welt hinziele. Tradition wird nunmehr als dynamisches und kreatives Geschehen verstanden, da man durch dialogische Kommunikation

---

<sup>216</sup> *Beintker*, Tradition, 720.

<sup>217</sup> Vgl. ebd. 721.

<sup>218</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 154.

<sup>219</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 295

<sup>220</sup> Ebd. 295.

<sup>221</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 154; vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 295f.

<sup>222</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 297.

<sup>223</sup> Ebd. 298.

<sup>224</sup> Vgl. ebd. 297.



neue Einsichten gewinnen und neue Ordnungen bilden kann. Die geistgewirkte Annahme und Auslegung des Evangeliums in der Kirche spielt bei diesem umfassenden Kommunikationsprozess eine bedeutende Rolle.<sup>225</sup> So wird die heilige Schrift in der Konstitution *Dei Verbum* zur höchsten Richtschnur des Glaubens der Kirche erklärt, was einen Neuansatz in der Bewertung der Schriftautorität gegenüber der Tradition darstellt.<sup>226</sup> Weiters unterscheidet das Konzil auch zwischen Zeichen und Bezeichnetem, was ein geschichtliches Traditionsverständnis, das auch ein traditionskritisches Moment impliziert, ermöglicht. Durch die Zuordnung des Lehramts zum Dienst am Wort Gottes werden außerdem der Lehramtspositivismus und das enggeführte Autoritätsprinzip entschärft. Dennoch bleiben einige Kritikpunkte im katholischen Traditionsverständnis offen. Gerade im Blick auf die Ökumene, vor allem was die Unfehlbarkeit bestimmter Traditionen bzw. die grundsätzliche Revidierbarkeit aller Traditionen betrifft, gibt es noch einiges an Konfliktpotenzial.<sup>227</sup>

#### 2.2.2.2. Die lebendige Tradition der katholischen Kirche

Nach Siegfried *Wiedenhofer* ist jeder religiöse Glaube von der folgenden dialektischen Erfahrung geprägt: „Einerseits begegnet das Göttliche, das Heilige, das Rettende inmitten der Welt und Geschichte und vermittelt der Welt und Geschichte; andererseits ist das Göttliche, das Heilige, das Rettende nicht die Welt.“<sup>228</sup> Das religiöse Bewusstsein sollte sich demnach ständig die Differenz zwischen dem Göttlichen und der irdischen Welt vor Augen halten.<sup>229</sup> „Insofern verhält sich das authentische religiöse Bewusstsein kritisch zu allem Weltlichen, optiert und revoltiert gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen.“<sup>230</sup> In jeder lebendigen Überlieferung schlummert deshalb ein kritisch-innovatives Potenzial. Infolgedessen ist es besonders wichtig, Traditionen in ihrem jeweiligen Kontext zu deuten und sie der Gegenwart entsprechend im Horizont des christlichen Glaubens auszulegen.<sup>231</sup>

Es stellt sich nun die Frage, wie sich Wandel und Brüche innerhalb der langen und auf Kontinuität angelegten christlichen Traditionsgeschichte erklären lassen. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte in *Gaudium et spes* das Unwandelbare, das allen Wandlungen

---

<sup>225</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 299.

<sup>226</sup> Vgl. *Beintker*, Tradition, 722.

<sup>227</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 155.

<sup>228</sup> Siegfried *Wiedenhofer*, Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens; in: Michael von *Brück*, Jürgen *Werbick* (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? (Würzburg 1994) 59.

<sup>229</sup> Vgl. ebd. 59f.

<sup>230</sup> Ebd. 60.

<sup>231</sup> Vgl. *Drumm*, Tradition, 156f.

zugrunde liegt und letztendlich in Jesus Christus gründet: „Die Kirche bekennt überdies, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit.“<sup>232</sup> Bernhard *Fresacher* weist darauf hin, dass Diskontinuitäten und Widersprüche in der Tradition der katholischen Kirche immer schon ein offenes und unterschwelliges Problem waren. Das Unwandelbare, von dem das Konzil spricht, würde dieses Problem nicht beheben, sondern nur verschärfen.<sup>233</sup> Neuerungen und Reformen wurden innerhalb der Kirche immer erst verdächtigt, „das Überlieferte zu verfälschen, den sicheren ‚Faden‘ zwischen Vergangenheit und Gegenwart abreißen zu lassen und dadurch die Zukunft des Glaubens zu gefährden. [...] Nichts (Wesentliches) durfte an der Tradition weggenommen, nichts (Wesentliches) durfte aber auch hinzugefügt werden“<sup>234</sup>. Es ist jedoch gerade heute an der Zeit, „den theologischen Traditionsbegriff endgültig aus den gefährlichen neuzeitlichen Engführungen herauszuführen“<sup>235</sup>. Man sollte nicht vergessen, dass Traditionskontinuität aufgrund der Pluralität von Zeit und Ort notwendigerweise Veränderung und Abweichung voraussetzt.<sup>236</sup> Es bedarf einer ständigen „Neuinterpretation der Überlieferung, weil deren Kontinuität ständig neu gewonnen werden muß“<sup>237</sup>. Traditionsbrüche bzw. -wandel begleiten das Christentum schon seit seinen Anfängen. Man fand sie schon zu Lebzeiten Jesu vor und sie prägten das Christentum nach Ostern weiter. Diese Brüche bedeuten immer eine Transformation der Tradition (im Zusammenhang mit ihrer Funktion, ihrer Semantik, ihres Kontexts).<sup>238</sup> „Zäsuren und Widersprüche gehören substantiell zu ihr [zur christlichen Tradition]. [...] Traditionswechsel hält die Kirche in Bewegung, so daß sie zu jeder Zeit neu ihre Identität - inhaltlich, sprachlich und institutionell - finden und definieren muß.“<sup>239</sup> Aber auch das II. Vatikanum erkennt die kirchliche Notwendigkeit der Umkehr und der Erneuerung aus ihrem Ursprung: „Sie [die Kirche] ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung.“<sup>240</sup> Die christlichen Traditionen sind an ihren Ursprung, die zentrale Botschaft des Evangeliums und somit an Jesus Christus selbst gebunden. Demnach ist es auch „eine entscheidende Aufgabe der Theologie, das Überwuchern und Überlagern von

---

<sup>232</sup> Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, Art. 10; in: *Rahner, Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 458.

<sup>233</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 17.

<sup>234</sup> Ebd. 21.

<sup>235</sup> *Wiedenhofer*, Traditionsbrüche, 73.

<sup>236</sup> Vgl. ebd. 61.

<sup>237</sup> Ebd. 63.

<sup>238</sup> Vgl. *Fresacher*, Gedächtnis, 18.

<sup>239</sup> Ebd. 18f.

<sup>240</sup> Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Art. 8; in: *Rahner, Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 131.

Traditionselementen gegenüber dem Evangelium aufzudecken und nach Möglichkeit zu verhindern<sup>241</sup>.

„Die unverkrampfte, lernwillige Hinwendung zur kirchlichen Überlieferung verliert nichts an ihrer Bedeutung, wenn sie sich immer wieder neu im Spiegel des Schriftzeugnisses prüft. Nur so nämlich kann sie den spirituellen, liturgischen und theologischen Reichtum der Überlieferung für die Kirche fruchtbar werden lassen, ohne Gefahr laufen zu müssen, sich vom Ursprungsgeschehen der Christusoffenbarung zu entfernen oder das Evangelium unter traditionalisierten Auslegungsgewohnheiten zu verdecken.“<sup>242</sup>

Die Tradition der katholischen Kirche lässt sich demzufolge als jener Vorgang bestimmen, „durch den eine Verbindung zum Ursprung, Jesus, dem Christus, der Offenbarung Gottes, hergestellt wird. Dieser Vorgang bleibt nicht auf eine Kette von (lehramtlichen, theologischen, liturgischen) Texten beschränkt, sondern umfaßt die breite Vielfalt des kirchlichen Lebens. Er ist dem Geist des Evangeliums verpflichtet, der in ihm rettend gegenwärtig wird. Sein Prinzip ist Bewahrung des Ursprungs durch Erneuerung“<sup>243</sup>.

An dieser Stelle möchte ich noch die Traditionen der übrigen christlichen Kirchen in Erinnerung rufen, die, wie Kardinal Karl *Lehmann* betonte, ebenso für die katholische Kirche von Wert sein können:

„Zum Reichtum der Traditionen gehören aber auch die großen ökumenischen Glaubensüberlieferungen, d.h. die großen Zeugnisse der Tradition der orthodoxen und reformatorischen Kirchen in Ost und West. Auch wenn sie nicht in derselben Weise verbindlich sind wie die eigenen Quellen, so können sie nicht nur erhellend wirken für ein tieferes Verständnis, sondern sie erweitern beträchtlich den Horizont auf der Suche nach einer verbindlichen Einheit der Kirche.“<sup>244</sup>

Es lässt sich nun abschließend festhalten, dass die Theorie der Gedächtnisgeschichte in den Traditionen des Judentums und Christentums ihre Konkretisierung findet. Das, was Jan *Assmann* (vermeintlich) versucht, auf die ganze Gesellschaft anzuwenden, ist im jüdisch-christlichen Traditionsbegriff bereits verwirklicht. Nichtsdestoweniger unterscheiden sich die

---

<sup>241</sup> Karl *Lehmann*, Tradition und Innovation aus der Sicht der systematischen Theologen; in: Wilhelm *Geerlings*, Josef *Meyer zu Schlochtern*, Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie (Paderborn 2003) 126.

<sup>242</sup> *Beintker*, Tradition, 723.

<sup>243</sup> *Fresacher*, Gedächtnis, 292.

<sup>244</sup> *Lehmann*, Tradition, 128.

jüdische und die christliche Tradition in ihrem wesentlichsten Punkt: ihrem Ursprung. Während sich jüdische Tradition in all ihren Dimensionen auf die Sinaioffenbarung bezieht, beruft sich hingegen der christlich orientierte Traditionsbegriff auf die Offenbarung Jesu Christi.

Aus diesem Grunde werde ich mich in den nächsten Kapiteln auf den Begriff der Gedächtnisgeschichte stützen, da die Figur des Jeremia nicht auf religiöse Fixierungen jüdischer oder christlicher Überlieferung bezogen wird, sondern auf das in aller Differenz zumindest formal Gemeinsame biblischer Gedächtnisgeschichte.

In den folgenden Abschnitten geht es demnach nicht um die Erforschungsgeschichte oder die Rekonstruktion des historischen Jeremia, sondern um den Platz, welchen der Prophet in der Gedächtnisgeschichte einnimmt.

### 3. Der Prophet Jeremia als gedächtnisgeschichtliche Figur

#### 3.1. Die prophetische Gestalt des biblischen Jeremia

Das Buch *Jeremia* (יְרֵמְיָהוּ [jirm<sup>e</sup>jähū], „JHWH erhöhe [ihn]“) offenbart einen etwas unklaren Aufbau, was auf eine komplizierte Entstehungsgeschichte hindeutet. Neben authentischem Gut wurde hier eine Fülle an sekundären Materialien, die Jeremias Botschaft fortschreiben und aktualisieren, eingearbeitet.<sup>245</sup> Mit 52 Kapiteln ist das Jeremiabuch das zweitlängste Werk im Kanon der Prophetenbücher in der hebräischen Bibel. Durch die Vielzahl an erzählenden Abschnitten in diesem Buch lässt sich über den Propheten Jeremia im Vergleich zu allen anderen Schriftpropheten eine Menge an Informationen einholen.

Bereits in der Überschrift im 1. Kapitel findet man grundlegende biographische Eckdaten des Propheten. Die Historizität der Daten sei an dieser Stelle jedoch außer Acht gelassen:

„Die Worte Jeremias, des Sohnes Hilkijas aus der Priesterschaft zu Anatot im Land Benjamin. An ihn erging das Wort des Herrn zur Zeit des Königs Joschija von Juda, des Sohnes Amons, im dreizehnten Jahr seiner Regierung, ebenso zur Zeit des Königs Jojakim von Juda, des Sohnes Joschijas, bis das elfte Jahr des Königs Zidkija von Juda, des Sohnes Joschijas, zu Ende ging, als im fünften Monat Jerusalem in die Verbannung ziehen mußte.“ (Jer 1,1-3).

Jeremia entstammte demnach einer priesterlichen Familie aus *Anatot*. Traditionell wird Anatot ca. fünf Kilometer nordöstlich von Jerusalem situiert. Dennoch ist bis heute die antike Ortslage nicht sicher ermittelt.<sup>246</sup> Die prophetische Wirksamkeit erstreckte sich in der Zeit der judäischen Könige *Joschija* bis *Zidkija*. Der Bibelstelle zufolge erging das Wort Gottes an Jeremia im 13. Jahr des Königs Joschija. Dementsprechend wurde stets das Jahr 627/626 v. Chr. als Berufungsjahr des Propheten angesehen. Trotz allem gab es unterschiedliche historisch-exegetische Vermutungen über den Beginn des prophetischen Wirkens Jeremias. Diese Tatsache lässt sich dadurch erklären, „daß kein Spruch Jeremias wirklich exakt datierbar ist [...]. Die wenigen chronologischen Angaben, die die Texte liefern, sind zu vage und unterliegen dem Verdacht redaktioneller Nacharbeit“<sup>247</sup>. Einzelheiten seiner Biographie bleiben daher stark umstritten. Nichtsdestoweniger lässt sich aus seinen Reden, Prophezeiungen und Lehren ein bemerkenswert klares Bild von den politischen, religiösen

---

<sup>245</sup> Vgl. Hermann-Josef *Stipp*, *Jeremia, Jeremiabuch. I. Biblisch*; in: LThK, Band 5 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1996) 772.

<sup>246</sup> Vgl. Siegfried *Herrmann*, *Jeremia/Jeremiabuch*; in: TRE, Band 16 (Berlin 1987) 568.

<sup>247</sup> Ebd. 569.

und sozialen Bedingungen des damaligen Juda erkennen: „Es gibt wenige Propheten, deren moralische Aussagen eine solche Fülle dokumentarischen Materials in bezug auf ihre Zeit enthalten.“<sup>248</sup> Den lebensgeschichtlichen Hintergrund Jeremias sowie des Jeremiabuches bilden der Niedergang des assyrischen Reiches, die Kulturreformen Joschijas, der Aufstieg der Neubabylonier, die Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezzar (587 v. Chr.) und das Exil. Am Ende wurde Jeremia wahrscheinlich von Aufständischen nach Ägypten entführt, und zwar von jenen, die den von den Babyloniern eingesetzten Statthalter *Gedaljah*, bei dem Jeremia ein hohes Ansehen genoss, ermordeten. Der Hintergrund dieser Entführung, ihr Motiv und ihr Zweck lassen sich nicht entschlüsseln. Die Aufständischen jedenfalls mussten nach Ägypten fliehen, weil sie von den babylonischen Oppressoren sicher getötet worden wären und Ägypten das einzige politisch einigermaßen mächtige Widerlager Babylons war.

Unumstritten ist, dass es sich bei der Gestalt des Jeremia wohl um eine der tragischsten und zugleich faszinierendsten Figuren der hebräischen Bibel handelt:

„Jeremias’ Widersprüchlichkeiten, seine ständige Suche nach sich selbst in einer Gesellschaft, die sich nicht nur von ihm abwandte, sondern auch von sich selbst, sein entschiedenes Verlangen nach Wahrheit in Zeiten der Unaufrichtigkeit (dieses Wort ‚Unaufrichtigkeit‘ erscheint 72mal in der biblischen Literatur, und die Hälfte davon im Buch des Jeremias), seine Zweifel, seine Tränen, seine Sehnsucht nach Sinn und Bedeutung und gleichzeitig Stille: wenige Persönlichkeiten erweisen sich als so reich, und noch weniger haben eine solche tragische Tiefe.“<sup>249</sup>

Freude war ein Gefühl, das im Leben Jeremias keinen Platz einnahm: „Keine angenehmen Überraschungen, keine Wärme, kein Lächeln: nur Kummer, Angst und Tränen. Worte der Klage und des Zornes – Worte, die er gegen seinen Willen aussprechen mußte.“<sup>250</sup> Schon bei seiner Berufung versuchte Jeremia, wie schon andere Propheten zuvor, gegen den Willen Gottes zu protestieren: „Ach, mein Gott und Herr, ich [Jeremia] kann doch nicht reden, ich bin ja noch so jung.“ (Jer 1,6). Doch JHWH lässt diese Ausrede nicht gelten, denn Jeremia wurde schon vor seiner Geburt für diese Aufgabe erwählt (vgl. Jer 1,5). Dennoch muss Gott bei der Berufung des Propheten eine gewisse Härte an den Tag legen: „Dann streckte der Herr seine Hand aus, berührte meinen Mund und sagte zu mir: Hiermit lege ich meine Worte in deinen Mund.“ (Jer 1,9). Jeremia wurde „überfallen, beschlagnahmt und bewohnt von diesem

---

<sup>248</sup> Elie *Wiesel*, *Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten* (Freiburg im Breisgau<sup>2</sup>1983) 100.

<sup>249</sup> Ebd. 94.

<sup>250</sup> Ebd. 96.

Unfaßlichen, Fremden, der ihn als Ganzen bis ins Mark seiner Existenz anfordert<sup>251</sup>. Dieses Ereignis markierte den Beginn der prophetischen Mission des Jeremias, aber zugleich auch das Ende seines persönlichen Lebens.<sup>252</sup> JHWH beschlagnahmte sein ganzes Dasein; seine ganze Existenz musste er Gott zur Verfügung stellen. Neben Gott gibt es keinen Platz für weltliche und profane Angelegenheiten: „Du [Jeremia] sollst dir keine Frau nehmen und weder Söhne noch Töchter haben an diesem Ort.“ (Jer 16,2). Dies führte zwangsläufig zu Isolation und menschlicher Einsamkeit: „Ich sitze nicht heiter im Kreis der Fröhlichen; / von deiner Hand gepackt, sitz ich einsam; / denn du hast mich mit Groll angefüllt.“ (Jer 15,17). Jeremia war „wesenhaft *traurig*, was keiner der Propheten sonst ist“<sup>253</sup>. Im Gegensatz zu Amos, Hosea und Jesaja, bei denen ein lautloser Gehorsam des Menschen die Prophetie auszeichnete, trat bei Jeremia ein Ringen zwischen Gott und dem Propheten in den Vordergrund, welches sich sehr klar in seinen „Konfessionen“<sup>254</sup> ablesen lässt.<sup>255</sup> Jeremia war jedoch nicht ganz allein. Er erhielt einen Helfer, eine „Hand“, die sein Wort niederschrieb und es somit für die Nachwelt bewahrte. Jeremias „Hand“ war *Baruch*.<sup>256</sup>

„Von daher bedeutet ‚Jeremia‘ in gewissem Sinn immer auch Baruch! Nicht nur, weil viele Reflexionen über die Lage des Gottesvolkes aus ihrem Gespräch hervorgegangen sind. Nicht nur, weil viele Aktionen gemeinsam geplant und durchgeführt und viele Anfeindungen gemeinsam ertragen wurden. Sondern auch, weil das, was wir über den Propheten wissen, zuerst durch Baruchs Augen und Ohren und durch seine Hand hindurchgegangen ist.“<sup>257</sup>

Jeremia prangerte in seinen prophetischen Reden den Götzendienst, das unsoziale Verhalten, die mangelnde Hörbereitschaft und eine falsche Heilsicherheit in Juda und Jerusalem an. Es war die Aufgabe des Propheten, diesen Tendenzen entgegenzusteuern, indem er Israel zwang, sich zu erinnern: an den Bund und die Tora. Das hebräische Volk durfte nicht vergessen, denn vergessen heißt, „die Bedeutung der Vergangenheit zu leugnen. Den Anfang vergessen heißt: das Ende zu rechtfertigen – das Ende Israels“<sup>258</sup>. An dieser Stelle kommt wieder die zeitliche Dreidimensionalität der Erinnerung zum Tragen. Die Botschaft Jeremias ist zwar in der

<sup>251</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band III,2; Teil 1 (Einsiedeln 1967) 237.

<sup>252</sup> Vgl. Wiesel, Von Gott gepackt, 97.

<sup>253</sup> von Balthasar, Herrlichkeit, 238.

<sup>254</sup> Jer 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18.

<sup>255</sup> Vgl. von Balthasar, Herrlichkeit, 238.

<sup>256</sup> Vgl. Michael P. Maier, Jeremia. Die Geschichte eines Berufenen (Bad Tölz 2004) 29.

<sup>257</sup> Ebd. 32.

<sup>258</sup> Wiesel, Von Gott gepackt, 105.

Gegenwart gehalten, betrifft jedoch gleichzeitig „die ferne Vergangenheit und die unerreichbare Zukunft und unterstreicht ihre innere Zusammengehörigkeit“<sup>259</sup>.

Diese Art von Prophetie brachte Jeremia vor allem die Missgunst der jüdischen Bevölkerung entgegen:

„Wo immer er [Jeremia] auftritt, bringt er Unglück, und jede Heiterkeit erstirbt. Wie alle Propheten vor ihm ist er stets in Opposition, bekämpft das Establishment, verspottet die Macht und die, die sie ausüben, betont die Brüchigkeit der Gegenwart und die Ungewißheit der Zukunft. Wer auf ihn hört, verliert jede Lust zu essen, zu trinken, Kinder aufzuziehen ... in Jerusalem pulsiert noch das Leben, aber er ist schon unterwegs in den Trümmern; für ihn ist die Stadt schon in weite Ferne deportiert.

Ein von solchen Visionen heimgesuchter Mensch kann nicht populär sein. Man meidet ihn, wendet sich ab. Er zerstört jede Lebensfreude, er zwingt uns, das zu sehen, was wir nicht sehen wollen.“<sup>260</sup>

Weiters repräsentierte Jeremia das schuldbeladene Gewissen Judas. In ihm spiegelte sich die Verantwortung des hebräischen Volkes für deren Schicksal wider. Jeremia warnte sie alle, aber keiner hörte auf ihn. Der Prophet wurde somit zum Symbol der eigenen Unterlassungen und der Blindheit des Volkes. Man machte ihn zum Sündenbock.<sup>261</sup> Zeit seines Lebens war Jeremia aufgrund seiner unwillkommenen Botschaft, mit der er sich nur Todfeindschaft, Hass, Verfolgung, Gewalt und Gefängnis zuzog, Opfer von Anfeindungen. Er wurde als falscher Prophet und als Verrückter abgestempelt. Es wurde alles unternommen, um ihn unglaubwürdig zu machen. Von daher „ergibt sich zweifellos das Bild einer menschlich kaum tragbaren Überforderung“<sup>262</sup>. Jeremia musste aber sprechen, verbunden mit der Ankündigung, dass es letztendlich doch vergeblich sei: „Auch wenn du [Jeremia] ihnen alle diese Worte sagst, werden sie nicht auf dich hören. Wenn du sie rufst, werden sie dir nicht antworten.“ (Jer 7,27). Seine Gegner können ihm letztendlich aber nichts anhaben, da Gott seinem Propheten von Anfang an seinen Beistand zusichert: „Mögen sie dich [Jeremia] bekämpfen, sie werden dich nicht bezwingen; denn ich bin mit dir, um dich zu retten“ (Jer 1,19).

Trotz alledem besteht am Schluss immer noch Hoffnung für das Volk Israel. Auf den Trümmern soll Neues gebaut und auf den verwilderten Äckern Neues gepflanzt werden.<sup>263</sup>

---

<sup>259</sup> *Wiesel*, Von Gott gepackt, 105.

<sup>260</sup> Ebd. 102.

<sup>261</sup> Vgl. ebd. 103.

<sup>262</sup> *von Balthasar*, Herrlichkeit, 238.

<sup>263</sup> Vgl. *Maier*, Jeremia, 24.



JHWH selbst schenkt seinem Volk ein neues Herz, „damit sie erkennen, daß ich [JHWH] der Herr bin. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren“ (Jer 24,7). Aufgrund der Gnade Gottes wird mit dem Haus Israel und dem Haus Juda ein „Neuer Bund“ geschlossen, da sie den alten Bund gebrochen haben: „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. [...] Keiner wird mehr den anderen belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!, sondern sie alle, klein und groß, werden mich erkennen [...]. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr.“ (Jer 31,33f.). Da Gott selbst diesen erneuerten Bund auf das Herz der Menschen schreibt, welches den Sitz der Erinnerung darstellt, kann das Volk Israel in diesem Bund gar nicht anders, als sich zu erinnern. Da jedes Vergessen ausgeschlossen ist, wird es zugleich ein „ewiger Bund“ (vgl. Jer 32,40; 50,5) sein.

Jeremia ist nach Elie *Wiesel* ein „Überlebender“, ein „Zeuge“. Denn als einziger unter den Propheten sagte er die Katastrophe der Zerstörung und des Untergangs voraus, stand sie durch und lebte weiter, um davon zu berichten und daran zu erinnern.<sup>264</sup> Somit wurde er zu einer gedächtnisgeschichtlich relevanten Person für ganz Israel. Jeremia half den Judäern, die Exilskatastrophe zu bewältigen, indem er eine theologisch schlüssige Interpretation vorlegte: Das Exil war JHWHs Antwort auf die andauernde Sündhaftigkeit Israels, vor allem gegen das 1. Gebot.<sup>265</sup> Aber auch heute noch können wir vieles von Jeremia lernen: „Immer wenn uns Unglück befällt, wenden wir uns an ihn und folgen seinen Fußstapfen, wir gebrauchen seine Worte, um unsere Kämpfe zu beschreiben.“<sup>266</sup> Denn Jeremia hat uns gelehrt, mitten in einer nationalen Katastrophe weiter zu lehren und zu lernen, Brot zu backen und zu verkaufen, Bäume zu pflanzen und auf die Zukunft zu setzen.<sup>267</sup>

„Man soll nicht das Ende der Tragödie abwarten, um mit dem Bau und Wiederaufbau des Lebens zu beginnen; man sollte es schon angesichts der Tragödie tun. [...] Allein wegen dieser dringlichen und ergreifenden Lektion lieben wir Jeremias. Mehr als die meisten anderen Propheten gibt er uns ein Beispiel, wie man sich verhalten soll, nicht vor und nach Zeiten der Not, Anspannung und Gefahr, sondern mitten drin.“<sup>268</sup>

Weiters kann er uns zeigen, dass auch wir die katastrophalen Zustände unserer Zeit und Welt nicht einfach hinnehmen, sondern aktiv um eine Verbesserung bemüht sein sollten: „Als zu

---

<sup>264</sup> Vgl. *Wiesel*, Von Gott gepackt, 94.

<sup>265</sup> Vgl. *Stipp*, Jeremia, 773.

<sup>266</sup> *Wiesel*, Von Gott gepackt, 94.

<sup>267</sup> Vgl. ebd. 113.

<sup>268</sup> Ebd. 113.

Jeremias Zeiten die Mauern Jerusalems zusammenstürzten, hatte er es vorausgesagt. Laut (für viele zu laut!) hatte er die Risse benannt und darauf hingewiesen, wie sie zu schließen seien. So kann er uns Heutigen, die eine zerbrochene Welt zusammenfügen sollen, ein Helfer sein.<sup>269</sup>

An dieser Stelle füge ich einen kurzen Exkurs über die Klagelieder des Jeremia ein, da Leonard *Bernstein* Texte der Klagelieder für seine *Jeremiah*-Symphonie verwendet hat.

### **3.2. Exkurs: Die Klagelieder**

Das Buch der Klagelieder besteht entsprechend seiner fünf Kapitel aus fünf Liedern, die in der jüdischen Tradition unter zwei Bezeichnungen bekannt sind. Zum einen werden sie als אֵיכָה („echa“ = „ach, wie...“), welches das Anfangswort des 1., 2. und 4. Klageliedes darstellt, bezeichnet. Zum anderen findet man die ältere Bezeichnung קִינּוֹת („quinoth“ = „Leichenlieder/Totenklagen“).<sup>270</sup>

Da im hebräischen Kanon das Buch ohne Verfasserangabe überliefert wird, verbreitete sich die Auffassung, Jeremia sei der Verfasser der Klagelieder. Diese Vermutung ist jedoch historisch unbewiesen und findet in der neueren Forschung kaum mehr Zustimmung.<sup>271</sup> Demgegenüber gilt als relativ gesichert, dass die Klagelieder zur Zeit Jeremias, im Kontext der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier, entstanden sind. Es bleibt jedoch offen, ob dieses Buch „von einem oder mehreren Verfassern stammen, in welchen zeitlichen Abstand von der Katastrophe sie anzusetzen und ob sie primär kultischen oder literarischen Ursprungs sind“<sup>272</sup>. Entsprechend der Herleitung vom Propheten Jeremia wurden die Klagelieder im Anschluss an das Buch Jeremia in die Prophetenbücher eingereiht. In der hebräischen Überlieferung wird das Buch hingegen zum dritten Teil des Kanons, zu den Ketubim („Schriften“) gezählt.<sup>273</sup>

Inhaltlich behandeln die Klagelieder die Verlassenheit Zions und das Bekenntnis zum Strafgericht JHWHs (vgl. Klgl 1), den Gerichtszorn Gottes und die Hoffnungslosigkeit Zions (vgl. Klgl 2), das Verhalten des Frommen und seine Glaubenseinsicht in das Strafgericht

---

<sup>269</sup> *Maier*, Jeremia, 13.

<sup>270</sup> Vgl. *Ulrich Berges*, Klagelieder (Freiburg im Breisgau 2002) 30.

<sup>271</sup> Vgl. *Renate Brandscheidt*, Klagelieder, Buch der Klagelieder; in: LThK, Band 6 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1997) 110; vgl. *Gunther Wanke*, Klagelieder; in: TRE, Band 19 (Berlin 1990) 228.

<sup>272</sup> *Wanke*, Klagelieder, 228.

<sup>273</sup> Vgl. ebd. 227.

JHWHs (vgl. Klgl 3), den Gerichtszorn Gottes und die Hoffnung für Zion (vgl. Klgl 4) sowie die Fragen des verzweifelten Gottesvolkes an JHWH (vgl. Klgl 5).<sup>274</sup>

Gunther *Wanke* beschreibt das zugrunde liegende Anliegen dieser fünf Lieder wie folgt:

„Die Klagelieder sind Zeugnisse von Versuchen, das zentrale Unheilsgeschehen der Geschichte Israels zu verstehen und die aus der Katastrophe erwachsene innere Krise Israels glaubend zu bewältigen. In Aufnahme prophetischer Überlieferung und in Gestalt des Gebets wollen sie anleiten, die Ereignisse von 587 nicht als unerklärliches Fatum zu erdulden, sondern als das Gericht Jahwes über Israels Schuld anzunehmen. Sie wollen ermutigen, sich bußfertig dem Gott Israels zuzuwenden und von ihm Wiederherstellung zu erhoffen.“<sup>275</sup>

Kultische Verwendung fand das Buch der Klagelieder im Judentum am Gedenktag der Tempelzerstörungen durch die Babylonier und die Römer (9. Ab) und für die katholische Kirche im Stundengebet der Karwoche mit Bezug auf das Leiden und Sterben Jesu.<sup>276</sup>

Der Prophet Jeremia wurde schon sehr früh mit Jesus Christi in Verbindung gebracht. Vor allem das Matthäusevangelium erkennt eine starke Verbindung zwischen Jesus und Jeremia.

### **3.3. Die Darstellung Jesu als Jeremia im Matthäusevangelium**

#### **3.3.1. Die Erwähnung des Propheten Jeremia**

Der Name des Propheten Jeremia wird im Zweiten Testament nur dreimal explizit erwähnt und alle drei Nennungen kommen im *Evangelium des Matthäus* vor. Im ersten Evangelium des christlichen Kanons finden sich also drei direkte Verweise auf den Propheten Jeremia. Sie befinden sich am Beginn (Mt 2,17f.), in der Mitte (Mt 16,14) und am Ende (Mt 27,9f.) des Evangeliums. Die Verweise liegen demnach an strategisch wichtigen Punkten der Erzählung und versuchen dadurch das ganze Leben Jesu, vom Anfang bis zum Schluss, mit der Erinnerung an Jeremia zu verknüpfen.<sup>277</sup> Diese Verbindung zwischen Jesus und Jeremia kommt zwar auch in den anderen Evangelien vor, aber nicht in dieser ausgeprägten Weise wie bei Matthäus.<sup>278</sup>

Den Rahmen für den Jeremiabezug bilden, wie schon erwähnt, die Jeremiazitate aus Mt 2,17f. und Mt 27,9f. Maarten J. J. *Menken* vertritt die These, dass Matthäus sich in diesen Zitaten an

---

<sup>274</sup> Vgl. *Brandscheidt*, Klagelieder, 110.

<sup>275</sup> *Wanke*, Klagelieder, 229.

<sup>276</sup> Vgl. *Brandscheidt*, Klagelieder, 110.

<sup>277</sup> Vgl. Mark F. *Whitters*, Jesus in the Footsteps of Jeremiah; in: CBQ, 68/2 (April 2006) 230.

<sup>278</sup> Vgl. David J. *Zucker*, Jesus and Jeremiah in the Matthean Tradition; in: JES, 27/2 (Spring 1990) 292.

Jeremia als einen Propheten der Ablehnung des Messias bedient. In beiden Kontexten, in denen sich diese Zitate wieder finden, wird Jesus in gewisser Weise von Teilen der jüdischen Obrigkeit als Messias abgelehnt.<sup>279</sup> Wie schon Jeremia in seiner Zeit auf Widerstand und Empörung seitens der jüdischen Bevölkerung traf, so widerfährt dieses Schicksal nun auch Jesus.<sup>280</sup>

Das erste Zitat Jeremias findet sich am Anfang des Evangeliums im Zusammenhang der Kindstötung durch *Herodes*. König Herodes ließ aus Furcht vor dem, durch die Magier prophezeiten, neugeborenen König der Juden, alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren in Bethlehem und der ganzen Umgebung ermorden. An dieser Stelle fügt Matthäus Jeremia (Jer 31,15) hinzu: „Damals erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: *Ein Geschrei war in Rama zu hören, / lautes Weinen und Klagen; / Rahel weinte um ihre Kinder / und wollte sich nicht trösten lassen, / denn sie waren dahin.*“ (Mt 2,17f.). Diese Stelle ist nach Menken ein unmissverständlicher Beweis für Feindschaft und Ablehnung Jesu.

Das zweite Zitat steht im Kontext vom Ende des Judas. Judas gab die 30 Silberstücke, die er für den Verrat an Jesus von den Hohepriestern und Ältesten erhielt, zurück, da er seine Tat bereute. Es wurde beschlossen, mit dem Geld den Töpferacker, als Begräbnisplatz für die Fremden, zu kaufen. Da Blut an diesem Geld klebte, sollte das Feld den Namen „Blutacker“ erhalten. Matthäus berichtet weiter: „So erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist: *Sie nahmen die dreißig Silberstücke – das ist der Preis den er den Israeliten wert war – und kauften für das Geld den Töpferacker, wie mir der Herr befohlen hatte.*“ (Mt 27,9f.). Dieses Zitat ist besonders interessant, da es sich hierbei nicht um ein wörtliches Zitat aus dem Buch Jeremia handelt. Die dreißig Silberstücke, zum Beispiel, sind aus dem Buch Sacharja entnommen (Sach 11,12f.). Die Einheitsübersetzung verweist bei diesem Zitat auch auf Jer 18,2f., bei dem zwar ein Töpfer erwähnt wird, aber kein Feld, und Jer 32,8f., wo die Rede von einem Feld ist, aber nicht von einem Töpfer. Menken ist der Meinung, dass Jer 19, hinsichtlich seiner These vom Propheten der Ablehnung, der bessere Bezug für dieses Zitat wäre: Auf Gottes Befehl sollte Jeremia vor den Ältesten und Priestern einen irdenen Krug zerschlagen. Diese Handlung sollte als Symbol für die Zerstörung Judas und Jerusalems dienen, verursacht durch dessen Götzendienst, und weil sie diesen Ort mit dem „Blut Unschuldiger [...] angefüllt“ haben (Jer 19,4).<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Vgl. Maarten J. J. Menken, The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew; in: EThL, 60 (1984) 9.

<sup>280</sup> Man darf an dieser Stelle jedoch nicht auf eine (kollektive) Schuld der Juden an der Verfolgung und Ermordung Jesu schließen. Dies würde lediglich, wie schon in 1.2.1. dargelegt, einem religiös fundierten Antisemitismus dienen.

<sup>281</sup> Vgl. Menken, Jeremiah, 10f.

Den zentralen Bezugspunkt zu Jeremia stellt jedoch Mt 16,13f. dar. Hintergrund hierfür bildet das Messiasbekenntnis des *Petrus*. Jesus fragte seine Jünger, für wen die Leute ihn halten. Die Jünger antworteten, dass einige ihn für Johannes den Täufer hielten, andere für Elija und wieder andere waren der Meinung, er sei einer von den Propheten. Jesus fragte nun die Jünger, was *sie* glauben würden, wer er sei. Petrus antwortete stellvertretend für die Gruppe, dass Jesus der Messias sei. Den Kern dieser Geschichte findet man in allen drei synoptischen Evangelien (Mt 16,13f.; Mk 8,27-30; Lk 9,18-21). Matthäus fügte jedoch in diese Szene eine weitere Figur hinzu: Jeremia. Im Matthäusevangelium wird dieses Ereignis wie folgt berichtet: „Als Jesus in das Gebiet von Caesarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute den Menschensohn? Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten.“ (Mt 16,13f.).

Nach Menken hat Matthäus den Namen Jeremia auch hier deshalb hinzugefügt, da er in ihm denjenigen Propheten sah, der aufgrund seiner Botschaft leiden musste und von der Obrigkeit abgelehnt wurde.<sup>282</sup>

### **3.3.2. Parallelen zwischen Jesus von Nazareth und dem Propheten Jeremia**

Im ersten nachchristlichen Jahrhundert repräsentierte Jeremia also jene Gattung von Propheten, welcher von seinem eigenen Volk abgelehnt, zurückgewiesen und verfolgt wurde. Zusätzlich stellte er den Propheten des Verhängnisses und der Zerstörung dar. Diese Charakterisierung des Jeremia entspricht dem Jesusbild des Matthäusevangeliums. Auch Jesus prophezeite das Schicksal seines Volkes und wie Jeremia wurde auch er geächtet und gejagt.<sup>283</sup>

Eine weitere Entsprechung kann man in der Bezeichnung Jeremias als „Prophet für die Völker“ (Jer 1,5) und als Prophet des „Neuen Bundes“ (Jer 31,31-34) finden. Die Forschung zweifelt jedoch daran, dass es sich hierbei um bewusst formulierte Parallelen zwischen dem Leben Jesu und dem Leben Jeremias handelt.<sup>284</sup> Dennoch entdeckt man laut Mark F. *Whitters* den Schlüssel zu dieser Analogie im Auftrag des Auferstandenen Jesu (Mt 28,16-20). Hier lässt sich das abklingende Echo des „Neuen Bundes“ aus dem Buch Jeremia hören. Dieser vom Propheten verkündete Bund findet sich in intensivierter und neu formulierter Weise in der letzten Ansprache Jesu im Matthäusevangelium wieder:

---

<sup>282</sup> Vgl. *Menken*, Jeremiah, 17.

<sup>283</sup> Vgl. *Whitters*, Jesus, 230.

<sup>284</sup> Vgl. ebd. 231; 244.

„Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,16-20).

In dieser letzten Rede Jesu wird nach Whitters durch Jesus von Nazareth die Dimension der Völker mit der Dimension des „Neuen Bundes“ vereint. Jesus schickte seine Jünger zu den Völkern, um sie in diesen Bund mit Gott aufzunehmen.<sup>285</sup> Es sollte allen Menschen verkündet werden, dass das Reich Gottes nahe ist.

Mark Whitters hat, um die Parallelen zwischen Jesus im Matthäusevangelium und dem Buch Jeremia besser aufzeigen zu können, das Leben des alttestamentlichen Propheten auf das Grundlegende reduziert:

1. Jeremia hat eine direkte und persönliche göttliche Offenbarung, welche gleichzeitig seine Berufung darstellt.
2. Jeremia prophezeit die Zerstörung Jerusalems und des Tempels.
3. Jeremia beklagt den Unglauben Israels und erleidet die Ablehnung seines Volkes.
4. Jeremia (und JHWH) verlassen Jerusalem und den Tempel.
5. Die Stadt ist zerstört.
6. Jeremia hilft sein Volk unter einem „Neuen Bund“ wiederherzustellen.<sup>286</sup>

Ausgehend von diesen sechs Punkten versucht nun Whitters das Leben des Jeremia mit dem Leben Jesu im Evangelium des Matthäus zu vergleichen:

1. Jesus widerfährt eine offenbarende Epiphanie Gottes nach seiner Taufe (Mt 3,16f.).
2. Jesus sagt die Zerstörung Jerusalems und des Tempels voraus (Mt 23,38f.; 24,1f.).
3. Jesus beklagt den Unglauben Israels und erleidet die Ablehnung seines Volkes (Mt 23,27; 23,37; etc.).
4. Jesus (und JHWH?) verlassen Jerusalem und den Tempel, auch im Zuge der Passion (Mt 24,1; 27,50).
5. Jesus formt Alle, Juden und Heiden, zu neuen Menschen; er macht sie zu seinen Jüngern (Mt 28,16-20).
6. Die Stadt ist (indirekt) zerstört.

---

<sup>285</sup> Vgl. Whitters, Jesus, 247.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. 231f.

Laut Whitters taucht lediglich eine kleine Abweichung, was die Reihenfolge des zerstörten Jerusalems betrifft, auf. Er verweist jedoch auch darauf, dass diese Handlungsfolge stereotypisch war für Biographien des 1. Jahrhunderts n. Chr. und auch im Leben anderer Figuren jener Zeit zu finden ist (z.B.: Josephus, Baruch, Jochanan ben Sakkai).<sup>287</sup>

Natürlich gab es auch signifikante Differenzen zwischen Jeremia und Jesus, aber nichtsdestotrotz lassen sich die Parallelen nicht leugnen:

„Jeremiah’s words were denied by much, though not by all, of the ‚leadership‘ of his day, as were Jesus’ words in his day. Jeremiah’s words and preachments were not sufficiently appreciated by those before him, which was also true of those of Jesus. There were serious tensions between various groups competing for temporal and spiritual power in both periods. In Jeremiah’s lifetime the geopolitical situation increasingly crumbled, and a major outside force, Babylon, impinged on life in Judah and Jerusalem; this certainly was also true of the lifetime of Jesus, with the might of Rome.“<sup>288</sup>

Whitters beschreibt die Nähe zwischen Jesus und Jeremia, meiner Meinung nach, vortrefflich durch folgendes Bild: „Jesus walks in the footsteps of Jeremiah“<sup>289</sup>. Jesus von Nazareth ist nicht identisch mit dem Propheten des 6. Jahrhunderts v. Chr. Er ist auch nicht der wiedererstandene Jeremia, sondern Jesus bewegt sich in dessen Fußspuren. Beide gingen ohne Kompromisse denselben von Gott jeweils vorgegebenen und vorgesehenen Weg.

Es dauerte dann auch nicht lange bis sich die frühen Kirchenväter mit diesem Propheten, der doch einiges mit Jesus Christus gemeinsam hatte, befassten. Origenes war derjenige, der sich am intensivsten mit der Jeremia-Figur und ihrer Bedeutung für die Erkenntnis des *Logos* beschäftigt hat.

### **3.4. Die Jeremiahomilien des Origenes**

#### **3.4.1. Leben und Wirken des Origenes**

*Origenes* lebte vom Ende des 2. Jh. n. Chr. bis zur Mitte des 3. Jh. und war ein bedeutender christlicher Theologe und Kirchenschriftsteller. Die Biographie des Origenes besitzt aufgrund

---

<sup>287</sup> Vgl. Whitters, Jesus, 232.

<sup>288</sup> Zucker, Jesus, 298.

<sup>289</sup> Whitters, Jesus, 230.

des begrenzten Quellenmaterials eher lückenhaften Charakter. Das Meiste, was uns von seinem Leben bekannt ist, wurde durch *Eusebius von Caesarea* überliefert. Dessen Chronologie bleibt jedoch auch an vielen Stellen dunkel.<sup>290</sup>

Origenes' Vater *Leonides* wurde 202 als Märtyrer hingerichtet. Es wird überliefert, dass Origenes zum Todeszeitpunkt des Vaters 17 Jahre alt gewesen sein soll. Folglich müsste er im Jahre 185/86 n. Chr. geboren sein. Origenes soll den Glauben des Vaters geteilt und selbst nach dem Martyrium gestrebt haben. Aufgrund der Hinrichtung des Vaters wurde auch der gesamte Familienbesitz beschlagnahmt. Als Ältester von sieben Kindern versuchte Origenes nun als Literaturlehrer für den Unterhalt der mittellos gewordenen Familie aufzukommen. Gefördert wurde er durch eine wohlhabende christliche Dame, die ihn zugleich in ihr Haus aufnahm. „Obwohl ursprünglich ‚weltlicher‘ Lehrer, gewann Origenes bald schon durch sein asketische Frömmigkeit Ansehen, und zunehmend wandten sich Menschen an ihn, die eine Glaubensunterweisung suchten.“<sup>291</sup> Laut Hieronymus begann er mit 18 Jahren den Katechumenenunterricht.

Es folgten Reisen nach Rom, Arabien und Palästina. Aufgrund der kriegsartigen Wirren in Alexandria um das Jahr 215 nahmen die palästinensischen Bischöfe, insbesondere *Alexander von Jerusalem* und *Theoctistus von Caesarea*, Origenes bereitwillig auf und ermunterten ihn, in der Kirche zu predigen. In Palästina verweilte er bis 218/19, bis er durch Bischof *Demetrius* nach Alexandrien zurückgerufen wurde. Hier begann dann auch der erste große Abschnitt seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Den Unterricht für die Katechumenen hatte Origenes unter dem Zwang der großen Zahl Unterweisung Suchender an seinen Schüler *Herakles* abgegeben, während Origenes nur noch mit Fortgeschrittenen arbeitete. Es wird angenommen, dass die Beziehung zu Bischof Demetrius seit seiner Rückkehr aus Palästina eher angespannt war. Demetrius beklagte sich später, dass Origenes in Palästina predigen hätte dürfen, was unter ihm als Bischof in Alexandrien nicht zu billigen gewesen wäre.<sup>292</sup>

Als Origenes während der dreißiger Jahre des 3. Jahrhunderts auf einer Reise nach Athen in Palästina von Bischof Theoctistus zum Presbyter geweiht wurde, rief dies heftigen Unmut in Alexandria bei Demetrius hervor. Dieser schrieb herabsetzende Briefe an eine Reihe östlicher Bischöfe, negierte Origenes' Weihe und zog seine Rechtgläubigkeit in Zweifel. Weiters

---

<sup>290</sup> Vgl. Rowan *Williams*, Origenes/Origenismus; in: TRE, Bd. 25 (Berlin 1995) 397.

<sup>291</sup> Vgl. ebd. 398.

<sup>292</sup> Vgl. ebd. 400.



verbreitete er auch das Gerücht seiner Selbstverstümmelung. Demnach hätte sich Origenes unter wörtlichem Verständnis von Mt 19,12 selbst entmannt.<sup>293</sup>

Ob Origenes je nach Alexandrien zurückgekehrt ist, lässt sich nicht belegen; den größten Teil seines restlichen Lebens verbrachte er in Caesarea. In dieser Stadt verfasste er die riesige Zahl von Homilien über Bücher des Ersten und Zweiten Testaments. Nach Eusebius hat Origenes erst im Alter von über 60 Jahren (um 246) erlaubt, seine öffentlichen Vorträge aufzeichnen zu lassen. Diese Aussage bezieht sich höchstwahrscheinlich auf seine Homilien. Demnach sind die meisten seiner über 200 erhaltenen Predigten in die letzten Jahre seines Lebens zu datieren. Vorwiegend wurden sie in Caesarea verkündet, einige auch in Jerusalem.<sup>294</sup>

Aufgrund der decischen Verfolgung im Jahre 250 wurde Origenes festgenommen und gefoltert. Laut Eusebius ist er letztendlich im Alter von 69 Jahren verstorben.

Origenes war einer der „bedeutendsten christlichen Denker seiner Zeit [...], der von Bischöfen rund um das Mittelmeer mit einer verständlichen Mischung von Hochachtung und Argwohn betrachtet wurde und der zeitgenössischen heidnischen Welt gleichermaßen Anlaß zur Irritation und Bewunderung bot“<sup>295</sup>. Er war ein „Schöpfer einer theologischen Fachsprache eines Stils der Schriftauslegung, die das gesamte griechische christliche Denken der Folgezeit prägen sollte“<sup>296</sup>. Origenes hatte zum Beispiel Einfluss auf Ambrosius von Mailand, über ihn auf Augustinus und auf Gregor den Großen und durch beide auf das Mittelalter. Bernhard von Clairvaux griff in seiner Jesusverehrung bewusst auf Origenes zurück.<sup>297</sup>

### 3.4.2. Die Jeremiahomilien

Von schätzungsweise 574 Homilien des Origenes sind nur 21 im griechischen Original erhalten geblieben. Diese 21 originalen Predigten beinhalten die 20 Jeremiahomilien und eine Samuelhomilie. Die Predigten über andere biblischen Bücher liegen nur in lateinischen Übersetzungen vor.<sup>298</sup> Deshalb können die Jeremiahomilien „den Anspruch erheben, innerhalb der noch erhaltenen origeneischen Schriften diejenigen zu repräsentieren, welche den ursprünglichsten Eindruck von Origenes’ Predigtstätigkeiten zu vermitteln vermögen“<sup>299</sup>. Die 20 Jeremiahomilien legen die biblischen Texte des Jeremiabuches bis zu Jer 20,12 aus.

---

<sup>293</sup> Mt 19,12: „Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht und manche haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelsreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.“

<sup>294</sup> Vgl. *Williams*, Origenes, 402.

<sup>295</sup> Ebd. 403.

<sup>296</sup> Ebd. 403.

<sup>297</sup> Hermann-Josef *Vogt*, Origenes; in: LThK, Band 7 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1998) 1135.

<sup>298</sup> Vgl. Erwin *Schadel*, Origenes: Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien (Stuttgart 1980) 17; vgl. Henning Graf *Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Bd. 1 (München 1990) 177.

<sup>299</sup> *Schadel*, Jeremiahomilien, 17f.

Die Homilien des Origenes sind durch einen „schmucklos-nüchternen, manchmal auch armseligen Vortragstils“ gekennzeichnet, da er durch seine Predigten lediglich eines zum Ziel hatte: „das Erkennen des in den vielfältigen biblischen Schriften verborgenen einheitsstiftenden Logos“<sup>300</sup>. Dieser Bemühung ordnete er alles unter.

Origenes trug die Predigten über Jeremia in Caesarea um das Jahr 242 vor. „In den Jeremiahomilien geht er, wie in den anderen Predigtreihen jener Zeit, jedes Faktum durch, wertet jedes Verb, jedes Adjektiv und jedes Substantiv des biblischen Textes“<sup>301</sup>.

Schon in seiner ersten Predigt über das Buch Jeremia betont Origenes, dass sich bereits aus den ersten Sätzen des Jeremiabuches ein Motiv herauskristallisiert, welches zeigt, worum es bei dieser prophetischen Geschichte grundsätzlich geht:

„Gott hat Jerusalem wegen seiner Verfehlungen verurteilt und entschieden, daß sie der Gefangenschaft preisgegeben würden. Dennoch schickt der menschenfreundliche Gott, da sich das Geschehen zuspitzt, unter der dritten Regierung während der Gefangenschaft diesen Propheten, damit die Willigen vermöge der prophetischen Worte im Nachdenken zum Umdenken kämen. Er entsandte den Propheten zur Verkündigung sowohl in der Zeit des dem ersten nachfolgenden Königs als auch in der Zeit des dritten bis hin zu den Zeiten der Gefangenschaft selbst. Denn Gott wollte in seiner Langmut sogar noch [...] einen Tag vor der Gefangennahme einen Aufschub gewähren. Er ließ die Zuhörer zum Umdenken ermuntern, damit die Betrübnisse der Gefangenschaft aufgehoben würden.“<sup>302</sup>

Von der Aufzählung der Könige, unter welchen Jeremia prophezeite, in Jer 1,2-3, lässt sich etwas „Nützliches“ gewinnen, „und zwar dies, daß Gott in seiner Menschenfreundlichkeit die Zuhörer auffordert, sich von der Mühsal der Gefangenschaft nicht beeindruckt zu lassen“<sup>303</sup>. Gemäß seinem Prinzip „Was bedeutet nun aber diese Geschichte für mich?“<sup>304</sup> fährt Origenes fort: „Derartige trifft auch für uns zu: Sooft wir uns verfehlen, sind auch wir im Begriff, zu Gefangenen zu werden. Denn ‚die Übergabe eines solchen Menschen an den Satan‘ (1 Kor 5,5) unterscheidet sich in nichts von der Übergabe der Bewohner Jerusalems an Nabuchodonosor.“<sup>305</sup> Wie dies zu verhindern sei, beschreibt Origenes wie folgt: „Es steht nun auch uns wegen unserer Verfehlungen die Gefangenschaft bevor. [...] Weil dies bevorsteht, belehren uns die Worte der Propheten, die Worte des Gesetzes, die Worte der

---

<sup>300</sup> Schadel, Jeremiahomilien, 20.

<sup>301</sup> Gennaro Lomiento, „Pragma“ und „lexis“ in den Jeremiahomilien des Origenes; in: ThQ, 165 (1985) 121.

<sup>302</sup> JerHom 1,3; zitiert nach Schadel, Jeremiahomilien.

<sup>303</sup> Ebd. 1,3

<sup>304</sup> Ebd. 1,2.

<sup>305</sup> Ebd. 1,3.

Apostel und die Worte unseres Heilands Jesus Christus über eine Sinnesänderung; sie ermuntern uns zur Umkehr.“<sup>306</sup>

Auffallend ist hier gleich zu Beginn der moralisch-pädagogische Charakter der Predigt durch die Parallelisierung der Hörer seiner Predigten mit den Hörern des Propheten. Es war wohl ein Anliegen des Origenes, seine Hörer im Sinne des Propheten Jeremias zur Buße, Umkehr und moralischen Besserung zu rufen.<sup>307</sup>

Origenes betont in den Jeremiahomilien sehr stark die Notwendigkeit, den Menschen von einem sinnlichen in einen geistlichen umzuwandeln, damit er „Anteil“ Gottes sein kann. „Für Origenes ist jeder biblische Text im eigentlichen Sinn an einen ganz bestimmten Moment der Umwandlung des Menschen vom irdischen zum himmlischen gebunden.“<sup>308</sup> Die Prophetie des Jeremia betrachtet er als besonders eng mit der Umkehr und Bekehrung verbunden, d.h. mit dem Anfang der Umwandlung.

Origenes predigt, dass am Anfang jeder Bekehrung die Scham steht: „Denn der Anfang des Guten besteht darin, daß sich jemand einer Sache, der er sich noch nicht geschämt hat, schämt. [...] Es wird vielmehr erbeten, daß die, welche für die Werke der Beschämung unempfindlich sind, zum Bewußtsein kommen, so daß sie ihre Kummernisse und Sünden zu tilgen vermögen.“<sup>309</sup> Die erste Kraft, die bei der Umkehr zum Einsatz kommt, entspringt also aus der Scham, die wir aufgrund unserer Taten vor denen empfinden, die wir lieben und schätzen.<sup>310</sup>

Die weiteren Schritte dieses notwendigen Werkes der Umwandlung beschreibt Origenes durch zwei Metaphern: das Feld Gottes und das Haus Gottes.

Im Zusammenhang mit Jer 1,10 („Sieh her! Am heutigen Tag setze ich dich über Völker und Reiche; du sollst ausreißen und niederreißen, vernichten und einreißen, aufbauen und einpflanzen.“) spricht Origenes von der Metapher vom Feld Gottes:

„Es ist also Gott, der den Samen hat, hervorgetreten, aber auch der Teufel. Wenn wir ‚*dem Teufel das Feld*‘ überlassen (vgl. Eph 4,27), besät ‚*der Feind*‘ die Pflanzung, ‚*welche der himmlische Vater nicht gepflanzt hat*‘ und welche gänzlich entwurzelt werden wird. Wenn wir ‚*dem Teufel*‘ das ‚*Feld*‘ nicht überlassen, sondern Gott, dann sät Gott mit Freuden seinen Samen auf unseren Geistgrund.“<sup>311</sup>

---

<sup>306</sup> JerHom 1,4.

<sup>307</sup> Vgl. Reventlow, Bibelauslegung, 178.

<sup>308</sup> Lomiento, Jeremiahomilien, 131.

<sup>309</sup> JerHom 5,5.

<sup>310</sup> Vgl. Lomiento, Jeremiahomilien, 129.

<sup>311</sup> JerHom 1,14.

Damit Gott sät, muss das Ausgerissene zuvor vernichtet werden: „Wenn entwurzelt wird, wird das Entwurzelte nicht vernichtet; (das Entwurzelte bleibt). [...] Ein Werk der Güte Gottes ist es also, nach dem Entwurzeln das Entwurzelte zu vernichten“<sup>312</sup>. In der Kraft, die es braucht, um ausreißen und vernichten zu können, erkennt Origenes das Wirken der Gegenwart Gottes in der Seele: Aus Verlangen nach Gott werden die schlechten Taten ausgerissen.<sup>313</sup>

Ganz ähnlich legt Origenes nun seine Metapher vom Haus Gottes aus: „Es gibt nun ein Bauwerk des Teufels und es gibt ein Bauwerk Gottes. Das Bauwerk ‚auf dem Sand‘ (Mt 7,26) ist das des Teufels. Denn es ist auf nichts Ruhigem, Beständigem und Geeintem befestigt.“<sup>314</sup> Es ist also auch hier notwendig, dass das Bauwerk, welches unter Führung des Satans errichtet worden ist, niedergerissen und vernichtet wird.<sup>315</sup> Wie schon bei der Metapher vom Feld Gottes ist die Kraft, die wir beim Abreißen des Bauwerks Satans, und seiner Macht der Sünde, einsetzen, die Kraft, mit der wir danach verlangen, Haus Gottes zu sein. Es ist dies die Kraft der Liebe Gottes, die in den Werken anwesend ist.<sup>316</sup> In diesem Haus Gottes bildet Jesus Christus den Grundstein.<sup>317</sup>

Origenes ergänzt, dass diese Ordnung in der ganzen biblischen Geschichte zu beobachten ist: „Und wir haben in der Schrift stets beobachtet, daß das Finsterblickende, wenn man so sagen darf, zuerst genannt wird und daß das heiter Erscheinende dann an zweiter Stelle angeführt wird: ‚Ich werde töten und lebendig machen‘ (Dtn 32,39).“<sup>318</sup> Origenes spricht an dieser Stelle von einer Ordnung, „die allen biblischen Personen und jedem Christen, von Jesus angefangen, innewohnt: die Ordnung Kreuz – Auferstehung“<sup>319</sup>. Dies ist eine notwendige Ordnung, die bei jedem einzelnen Christen schon mit der Taufe begonnen hat: „Wir wurden mit Christus durch die Taufe begraben“ (Röm 6,4) und mit ihm sind wir auferstanden.“<sup>320</sup> „Zuerst kommt die Mühsal der vorbereitenden Werke, die Arbeit an den Fundamenten (JerHom 1, 16, 38), die Vorbereitung des Baumaterials; dann erst kommt die Freude über das Bauwerk, das sich zu erheben beginnt.“<sup>321</sup>

Im Grunde geht es nun darum, um gleich bei der letzten Metapher zu verweilen, sich zur Wohnung der drei göttlichen Personen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes,

---

<sup>312</sup> JerHom 1,15.

<sup>313</sup> Vgl. *Lomiento*, Jeremiahomilien, 124.

<sup>314</sup> JerHom 1,15.

<sup>315</sup> Vgl. ebd. 1,15.

<sup>316</sup> Vgl. *Lomiento*, Jeremiahomilien, 125.

<sup>317</sup> Vgl. JerHom 10,4.

<sup>318</sup> Ebd. 1,16.

<sup>319</sup> *Lomiento*, Jeremiahomilien, 125.

<sup>320</sup> JerHom 1,16.

<sup>321</sup> Ebd. 125.

umzuwandeln. „Diese Umwandlung muß beim *sōma* und bei der *psychē* beginnen und das hegemonikon, den Sitz der Planung, erreichen, damit alle Teile des Menschen in die Menschheit Jesu eingegliedert werden, im Geist des Sohnes Gottes. Die Taten werden im Leib vollbracht, aufrechterhalten von der Psyche, gelenkt vom Geist.“<sup>322</sup> Das Wort Gottes schließt immer alle diese drei Elemente mit ein.<sup>323</sup> Das Haus Gottes wird nicht mehr auf dem sinnlichen Verlangen beruhen, das den Geist unterdrückt, sondern basiert auf dem Geist, der *sōma* und *psychē* einbezieht. So wird der ganze Mensch zur Wohnung der Dreifaltigkeit.<sup>324</sup> So wird die Seele, um es mit den Worten des Origenes auszudrücken, zu einem bewohnten Land.<sup>325</sup>

Am Anfang dieses Prozesses muss jedoch, ganz im Sinne des Propheten Jeremia, die Umkehr des Menschen stehen. „Alle haben immer irgendeine Umwandlung nötig; und für alle muß sie auf dieselbe Weise beginnen: sich schämen, ausreißen, vernichten, aufbauen.“<sup>326</sup>

Auch für die Kunst wurde die Figur des Jeremia durch dessen lebhaftere Überlieferung immer interessanter. Eine der faszinierendsten bildlichen Darstellungen des Propheten schuf der florentinische Bildhauer und Maler *Michelangelo* zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der Sixtinischen Kapelle in Rom.

### **3.5. Michelangelos Jeremiadarstellung in der Sixtinischen Kapelle**

#### **3.5.1. Die Sixtinische Kapelle**

Die Kapelle wurde unter Papst *Sixtus IV.* in den Jahren 1477 bis 1480 errichtet und trägt daher auch seinen Namen: *Sixtinische Kapelle*. Sie wurde an jener Stelle gebaut, an der schon im 11. Jahrhundert die „Capella Magna“ stand.<sup>327</sup> Architekt der Kapelle war *Giovannino de Dolci*.<sup>328</sup>

Der Innenraum des dreistöckigen Gebäudes besteht aus einem einzigen Schiff mit den beachtlichen Maßen von 40,93 mal 13,41 Meter und einer Höhe von ca. 20 Metern. Die Sixtinische Kapelle ist daher, nach der Kapelle von Avignon, die größte aller Papstkapellen.

---

<sup>322</sup> *Lomiento*, Jeremiahomilien, 131.

<sup>323</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>324</sup> Vgl. ebd. 122.

<sup>325</sup> Vgl. JerHom 8,1.

<sup>326</sup> *Lomiento*, Jeremiahomilien, 131.

<sup>327</sup> Vgl. Lieselotte *Bestmann*, Michelangelos Sixtinische Kapelle (München 1999) 8.

<sup>328</sup> Vgl. John *Shearman*, Die Kapelle des Sixtus IV.; in: Masashi *Azuma* (Projektleiter), Die Sixtinische Kapelle (Zürich, Köln 1986) 28.

Die Forschung vertritt die These, dass man durch diese Abmessungen versuchte, an die Maße des biblischen Salomonischen Tempels anzuknüpfen.<sup>329</sup>

Papst Sixtus IV. beauftragte mit der Ausgestaltung der großen Wandflächen die berühmtesten Maler der damaligen Zeit.<sup>330</sup> Zwei Freskenzyklen, welche links Ereignisse aus dem Leben des Moses und rechts aus dem Leben Jesu darstellten, begannen jeweils an der Altarwand und umliefen den gesamten Kapellenraum. Über den Freskenzyklen zwischen den Fenstern war eine Ahnengalerie der ersten 30 Päpste bildlich dargestellt und bemalte Wandteppiche schmückten den Bereich unter den Freskenzyklen. Auf die Decke der Kapelle wurde ein blauer Sternenhimmel gemalt. 1480 war der Bau der Sixtinischen Kapelle, und drei Jahre später ihre künstlerische Ausgestaltung, vollendet. Dieses Datum gilt als gesichert, da die Kapelle im August 1483 feierlich der Jungfrau Maria geweiht wurde.<sup>331</sup>

Die Sixtinische Kapelle erfuhr jedoch zahlreiche einschneidende Veränderungen, einige davon unmittelbar nach ihrer Fertigstellung. Das heute bestehende Bauwerk ist daher das Ergebnis einer ganzen Reihe von Umbauten und Veränderungen. Die radikalste Umgestaltung bestand in der Zerstörung der Altarwandgliederung 1534/35, mit der eine ebene Fläche für Michelangelos *Jüngstes Gericht* geschaffen wurde.<sup>332</sup> So wurden zum Beispiel die beiden Fenster an der Altarwand zugunsten dieser kunstvollen Darstellung der Apokalypse zugemauert. Weiters fielen auch Abschnitte der Freskenzyklen und der Papstgalerie, die ursprünglich bis zur Altarwand verliefen, dem *Jüngsten Gericht* zum Opfer.<sup>333</sup>

Eine weitere Veränderung betraf die Raumstrukturierung der Sixtinischen Kapelle. Eine große Marmorschranke teilte ursprünglich den Raum in zwei gleiche Teile, in den Bereich für die Priester und den Bereich für die übrigen Gläubigen. Michelangelo orientierte sich bei der Strukturierung des Deckenfreskos an dieser Zweiteilung und auch bei der farblichen und ornamentalen Gestaltung des Fußbodens lässt sich diese Trennung noch heute beobachten. Im späten 16. Jahrhundert wurde die Marmorschranke jedoch versetzt, um mehr Platz für die Priesterschaft zu schaffen.<sup>334</sup>

Die Sixtinische Kapelle war und ist bis heute die Palastkapelle des Papste und damit die wichtigste Kapelle der katholischen Kirche.<sup>335</sup> Im Gegensatz zur Gegenwart wurde sie in der Renaissance für praktisch alle Gottesdienste benutzt, auch an den höchsten Feiertagen. Die

---

<sup>329</sup> Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 15.

<sup>330</sup> Lieselotte *Bestmann* nennt an dieser Stelle Pietro *Perugino*, den Lehrer Raffaels, Sandro *Botticelli*, Domenico *Ghirlandaio*, den Lehrer Michelangelos, Cosimo *Rosselli* und Luca *Signorelli*. Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 16.

<sup>331</sup> Vgl. ebd. 16f.

<sup>332</sup> Vgl. *Shearman*, Kapelle, 31.

<sup>333</sup> Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 16f.

<sup>334</sup> Vgl. ebd. 15.

<sup>335</sup> Vgl. ebd. 8.

konstantinische Peterskirche spielte zu jener Zeit nur die zweite Rolle, und die heutige Basilika war jahrzehntelang eine Baustelle.<sup>336</sup> Weiters ist die Sixtinische Kapelle seit jeher der Ort, an dem nach dem Tod des Papstes das Konklave stattfindet, in dem die Wahl des neuen Papstes vollzogen wird.<sup>337</sup>

### 3.5.2. Michelangelos Deckenfresko

Papst Julius II., der Neffe Sixtus' IV., hatte spätestens im Mai 1506 den Entschluss gefasst, die Decke der Sixtinischen Kapelle durch den florentinischen Künstler Michelangelo *Buonarotti* neu ausmalen zu lassen.<sup>338</sup> Michelangelo datierte den Beginn seiner Arbeit auf den 10. Mai 1508 und arbeitete bis zum Jahre 1512 an der Ausmalung der Decke in der Kapelle.<sup>339</sup> Er war zu Beginn seiner Arbeit am Deckengemälde ungefähr 33 Jahre alt und hatte den Auftrag Julius' II. eher widerwillig angenommen, da er sich viel mehr als Bildhauer den als Maler betrachtete. Am Anfang beschäftigte Michelangelo für sein Fresko noch einige Mitarbeiter, doch schon bald malte er die Decke praktisch völlig allein.<sup>340</sup>

Papst Julius II. gab Michelangelo zuerst den Auftrag, die zwölf Apostel an die Decke der Sixtinischen Kapelle zu malen, und zwar an jene Stelle, wo sich heute die Propheten und Sybillen befinden. Der restliche Raum hätte durch einfache geometrische Dekormalereien im Geschmack der Zeit gefüllt werden sollen. Doch diese Pläne wurden schnell wieder aufgegeben.<sup>341</sup> „Heute befürwortet die Mehrzahl der Fachleute die Hypothese, daß ein oder mehrere ‚studierte‘ Theologen das planten, was Michelangelo dann umsetzte, oder daß dieser sich zumindest regelmäßig von einem Theologen beraten ließ.“<sup>342</sup>

Michelangelo wählte für das Zentrum der Decke neun Darstellungen aus der Genesis in rhythmisch wechselndem Format. Dargestellt sind an dieser Stelle, ausgehend von der Altarwand, die Scheidung von Licht und Finsternis, die Erschaffung der Sonne und des Mondes, die Scheidung von Himmel und Wasser, die Erschaffung Adams, die Erschaffung Evas, der Sündenfall und die Vertreibung aus dem Paradies, das Opfer Noahs, die Sintflut und die Trunkenheit Noahs. Die Darstellungen des Opfers Noahs und der Sintflut befinden sich nicht in der richtigen Reihenfolge, wenn es sich bei dem Opfergemälde tatsächlich um die

---

<sup>336</sup> Vgl. John O'Malley, Das Mysterium der Deckengemälde; in: Masashi Azuma (Projektleiter), Die Sixtinische Kapelle (Zürich, Köln 1986) 120.

<sup>337</sup> Vgl. Bestmann, Sixtinische Kapelle, 8.

<sup>338</sup> Vgl. Shearman, Kapelle, 32.

<sup>339</sup> Vgl. ebd. 32; vgl. John O'Malley, Deckengemälde, 92.

<sup>340</sup> Vgl. O'Malley, Deckengemälde, 92.

<sup>341</sup> Vgl. ebd. 104f.

<sup>342</sup> Ebd. 105f.

Szene handelt, in der Noah Gott für die Errettung aus den Fluten dankt. Der Grund, warum die Opferszene vor dem Sintflutbild steht, ist unklar.<sup>343</sup>

Den Raum rechts und links neben den fünf kleineren Fresken füllt je ein Bronzemedailion, welche zumindest ansatzweise zu erkennende Darstellungen enthalten. Die Illustrationen, bestehend aus Geschichten der hebräischen Bibel, scheinen als erbauliche und belehrende Geschichten gedacht gewesen zu sein, welche die Folgen des Ungehorsams gegenüber den göttlichen Geboten abbilden.<sup>344</sup> Flankiert werden diese Medaillons von jeweils einem *Ignudi*, von nackten Jünglingsgestalten in unterschiedlicher, lebhafter Bewegung.

Wenn man von den kleinen Deckenfresken von innen nach außen blickt, thronen unter den Medaillons und *Ignudi* die mächtigen Gestalten von sieben Propheten und fünf Sibyllen. Michelangelo malte, ausgehend von der Eingangswand, die Propheten Zacharias, Joel, Jesaja, Ezechiel, Daniel, Jeremia und Jona, welcher unmittelbar über der Altarwand positioniert ist. Sibyllen waren heidnische Priesterinnen, die wie die Propheten in der Lage waren Zukünftiges zu sehen oder übermittelt zu bekommen und dieses Wissen an die Menschen weiterzuleiten.<sup>345</sup> An dieser Stelle lässt sich die vor allem in der Renaissance aufkommende Tradition der Versöhnung von klassischer, antiker Kultur und Christentum beobachten.<sup>346</sup>

„Allein schon die Tatsache, daß er [Michelangelo] die Sibyllen für die päpstliche Kapelle malen konnte, zeigt, daß diese inzwischen allgemein anerkannt und mit der kirchlichen Orthodoxie vereinbar geworden waren.“<sup>347</sup> Die Sibyllen erscheinen in der bildenden Kunst schon seit dem 12. Jahrhundert. Michelangelo war dementsprechend keinesfalls der erste Renaissancekünstler, der dieses Motiv für seine Arbeit heranzog, doch keiner hatte sie bis dahin monumentaler gemalt. Warum hat Michelangelo gerade diese fünf Sybillen ausgewählt? Die Cumäische Sibylle konnte angesichts ihrer Bekanntheit durch ein Gedicht Vergils kaum übergangen werden.<sup>348</sup> Für die Wahl der restlichen vier Sibyllen fand John *O'Malley* folgende logische Begründung:

„Die Delphische, die Erythräische, die Persische und Libysche Sibylle mit ihren jeweiligen Herkunftsländern Griechenland, Ionien (Griechenland), Asien und Afrika könnten als Zeichen für den geographischen Geltungsbereich der an die Heiden gerichtete Prophezeiungen stehen.

---

<sup>343</sup> Vgl. Robin *Richmond*, Michelangelo und die Sixtinische Kapelle (Freiburg im Breisgau 1999) 84.

<sup>344</sup> Vgl. *O'Malley*, Deckengemälde, 102.

<sup>345</sup> Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 73.

<sup>346</sup> Vgl. *O'Malley*, Deckengemälde, 112.

<sup>347</sup> Ebd. 116.

<sup>348</sup> Vgl. ebd. 116.



Sie würden so den universellen Bekehrungsauftrag der Kirche kundtun und ekklesiologische Bedeutung besitzen.“<sup>349</sup>

Damit sollte also die gemeinsame Eingebundenheit aller Menschen in den göttlichen Plan dargestellt werden.<sup>350</sup>

Die dreieckigen Giebel über den Lünetten sind mit Szenen aus dem Leben der „Vorfahren Christi“ gefüllt und die vier Gewölbezwischenräume zeigen letztendlich Szenen aus dem Ersten Testament, die jeweils das Motiv der Errettung des auserwählten Volkes aus schwierigen Situationen symbolisieren sollen.<sup>351</sup>

Die Enthüllung des fertig gestellten Deckengemäldes beschrieb Michelangelos Zeitgenosse Giorgio *Vasari* als beeindruckendes Ereignis: „Als sein Werk aufgedeckt wurde, strömte alle Welt herbei, um es in Augenschein zu nehmen, und alle erstaunten und verstummten“<sup>352</sup>. Michelangelos Deckenfresko war das erste ausgemalte Gewölbe größeren Umfangs, das man je gesehen hatte.<sup>353</sup> „Nach Vollendung der Fresken hatte er [Michelangelo] eines der größten Kunstwerke aller Zeiten geschaffen – eine Tatsache, die von den Zeitgenossen erkannt und von den Kunstfreunden und Kunsthistorikern über Jahrhunderte bestätigt wurde.“<sup>354</sup>

### 3.5.3. Die Jeremiadarstellung in der Sixtinischen Kapelle

Die gewaltigen Gestalten der Propheten und Sybillen beherrschen im Grunde die gesamte Deckenkonzeption der Sixtinischen Kapelle. „Ihre kraft- und lebensvollen Erscheinungen lassen die Darstellungen des Deckenspiegels zu Hintergrundgeschehen werden, zur Grundlage für alles Zukünftige, von dem diese mit besonderen Gaben ausgestatteten Seher Kunde geben können.“<sup>355</sup> Von ihnen geht nicht nur aufgrund ihrer körperlichen Massigkeit, sondern vor allem durch Gebärde und Mimik der Eindruck von Schwere aus.<sup>356</sup> So sieht Lieselotte *Bestmann* in diesem Faktum auch den unüberbrückbaren Gegensatz zur alleinigen Deutungsmöglichkeit des Deckengemäldes als Verbildlichung der messianischen Ankündigung Christi: „Wenn auch die Auswahl der Themenkreise eine derartige Interpretation durchaus rechtfertigt – und es kann kein Zweifel daran bestehen, daß dies in

---

<sup>349</sup> *O'Malley*, Deckengemälde, 116.

<sup>350</sup> Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 73.

<sup>351</sup> Vgl. ebd. 47f.

<sup>352</sup> Giorgio *Vasari*, zitiert nach André *Chastel*, Zeitgenossen über Michelangelos Fresken; in: Masashi *Azuma* (Projektleiter), *Die Sixtinische Kapelle* (Zürich, Köln 1986) 149.

<sup>353</sup> Vgl. *Chastel*, Michelangelos Fresken, 158.

<sup>354</sup> *O'Malley*, Deckengemälde, 92.

<sup>355</sup> Vgl. *Bestmann*, Sixtinische Kapelle, 73.

<sup>356</sup> Vgl. ebd. 49.

einer ersten Sinnsicht beabsichtigt war –, so ist doch das Hoffnungsvolle und Frohe aus keiner einzigen Bildformulierung herauszulesen.<sup>357</sup>

Ein typisches Beispiel hierfür bildet die Darstellung des Jeremia in diesem Fresko. Der Prophet Jeremia, welcher direkt über dem Papstthron sitzt, bildet über der Südwand das meisterhafte Pendant zur Libyschen Sibylle. In sich zusammengesunken stützt der Prophet mit der rechten Hand sein Kinn, sodass sein Mund nicht zu sehen ist, und seine linke Hand ist kraftlos in den Schoß gesunken. Sein graues Haar ist nicht gekämmt und auch sein langer, weißer Bart hängt in mehreren Strähnen herab.<sup>358</sup> Jegliche Spannung und Aktivität ist aus seinem Körper gewichen.<sup>359</sup>

Jeremia hat seine Schriftrolle fortgelegt und diese entrollt sich links von seinem Thron. Darauf ist deutlich sichtbar in lateinischen Buchstaben der Schriftzug „ALEF“ zu erkennen, welcher zugleich der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets ist. Es ist dies auch der Buchstabe mit dem die Klagelieder beginnen, die ja zu jener Zeit noch dem Propheten Jeremia zugesprochen wurden.<sup>360</sup> „Diese Anspielung läßt Jeremias hier, in unmittelbarer Nähe zum Altar, zum über den Verfall Jerusalems klagenden Propheten werden. Geht man noch einen Schritt weiter, so wird er an dieser Stelle zum klagenden Propheten nicht nur über den Zustand Roms, sondern der ganzen Welt.“<sup>361</sup>

Hinter dem Propheten stehen zwei weibliche Gestalten. Die blonde Frau, hinter seiner rechten Schulter, hat den Kopf in tiefem Schmerz zur Seite gewandt. Die brünette, weibliche Figur, hinter der linken Schulter des Jeremia, ist im Profil gegeben und blickt in Richtung der Ersten. Die blonde trauernde Frau steht mit nacktem Fuß zum Teil auf der Schriftrolle und teilweise auf einem violetten Tuch, welches als Mantel des Jeremia identifiziert wurde.<sup>362</sup> Heinrich W. Pfeiffer interpretiert die blonde Frau, in ihrem weißen Gewand und ihrem hellblauen Mantel, als die Braut Israel, die Braut Gottes. Diese Personifikation Israels steht „auf den Worten des Propheten und dem violetten Bußschleier, die sie beide nicht akzeptieren möchte. Die zweite weibliche Gestalt, in das Rot der Liebe und das Grün der Hoffnung gekleidet, [...] scheint ihr zu Hilfe kommen zu wollen. Es ist, [...] als ob nun auch ein Hoffnungsschimmer auf das Volk Israel fallen würde“<sup>363</sup>.

---

<sup>357</sup> Bestmann, Sixtinische Kapelle, 49.

<sup>358</sup> Vgl. Heinrich W. Pfeiffer, Die Sixtinische Kapelle neu entdeckt (Stuttgart 2007) 168.

<sup>359</sup> Vgl. Bestmann, Sixtinische Kapelle, 82.

<sup>360</sup> Vgl. ebd. 82f.

<sup>361</sup> Ebd. 83.

<sup>362</sup> Vgl. Pfeiffer, Sixtinische Kapelle, 170.

<sup>363</sup> Ebd. 170.

Interessant ist weiters, dass einige Forscher in der Figur des Propheten Jeremia ein verstecktes Selbstportrait des Michelangelo zu erkennen glauben. Demnach trägt Jeremia auf dem Fresko lange Stiefel aus rohem Leder, wie sie auch stets der florentinische Bildhauer getragen haben soll.<sup>364</sup> Auch wenn sich diese Vermutung wohl nie bestätigen lässt, so hat sie dennoch einen faszinierenden Zug an sich. Warum malt sich einer der berühmtesten Künstler jener Zeit, von den sieben zur Wahl stehenden Propheten des Deckengemäldes, ausgerechnet als Jeremia? Es kann durchaus sein, dass Michelangelo, der einige Jahre am Hof der *Medici* in Florenz verbrachte, die himmelschreiende soziale Diskrepanz seiner Zeit zwischen reichen mächtigen Familien und der sehr armen ländlichen Bevölkerung anzuprangern versuchte. Vielleicht konnte sich Michelangelo gut in die Figur des Jeremia hineinversetzen, in eine Person, die wachrüttelt und der Gesellschaft ihre Missstände und Unrechtsstrukturen aufzeigt. Aber auch die innerliche Zerrissenheit des Propheten wäre ihm nicht fremd gewesen, da die Auftraggeber seiner Werke durchgehend reiche Mäzene waren.

Es ist außerdem sehr spannend, dass Michelangelo Jeremia, den personifizierten Ruf zur Umkehr, unmittelbar über dem Papstthron platzierte. Zur Zeit der künstlerischen Ausgestaltung der Deckenfresken in der Sixtinischen Kapelle war das Prinzip der *Simonie*, des Kaufs von kirchlichen Ämtern, nicht unüblich. So war auch Papst Julius II. ein typischer Renaissance-Mensch, der als Mäzen genug Macht und Geld besaß. Er erhielt weiters den Beinamen „Il terribile, der Schreckliche“, da er als Oberbefehlshaber der päpstlichen Armeen gerne in militärischer Uniform auftrat. Julius verstand sich daher mehr als Kriegsherr den als Priester oder Theologe.<sup>365</sup>

Demzufolge war es, meiner Meinung nach, eine geniale Idee Michelangelos, den Propheten Jeremia, als stummen Mahner, in der Sixtinischen Kapelle über Papst Julius II., und alle nachfolgenden Päpste, zu setzen.

Es folgen nun ein Zeitsprung von etwa 400 Jahren und zugleich ein Wechsel der künstlerischen Darstellungsform des Propheten Jeremia von der bildenden Kunst zur Literatur. Ich habe mich hierbei für das Bühnenstück *Jeremias* von Stefan Zweig entschieden, denn so wie Leonard *Bernstein* seine *Jeremiah*-Symphonie im Horizont des Zweiten Weltkrieges komponierte, verfasste Zweig sein Drama über den Propheten Jeremia während des Ersten Weltkrieges.

---

<sup>364</sup> Vgl. Pfeiffer, Sixtinische Kapelle, 168.

<sup>365</sup> Vgl. Bestmann, Sixtinische Kapelle, 23; vgl. Richmond, Michelangelo, 43.

### **3.6. Stefan Zweigs Drama „Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern“**

#### **3.6.1. Der Erste Weltkrieg als Schlüsselereignis**

Stefan Zweigs Haltung während des Ersten Weltkrieges war ziemlich ambivalent. Nachdem er bei früheren Musterungen für untauglich befunden wurde, meldete sich der 33-jährige jüdische Schriftsteller Ende Juli 1914 freiwillig beim Kriegsministerium und wurde der sog. „literarischen Gruppe“ im Kriegsarchiv in Wien zugeteilt. Die Aufgabe der „literarischen Gruppe“ bestand unter anderem darin, propagandistisch ausgerichtete Texte zu verfassen und den Zeitungen ausgeschmückte Kriegsepisoden in Feuilletonform zur Verfügung zu stellen. Im November 1917 wurde Zweig von seinem Dienst im Kriegsarchiv freigestellt und verbrachte die Zeit bis Kriegsende in der Schweiz.<sup>366</sup>

Weiters schrieb Stefan Zweig zu Beginn des Ersten Weltkrieges national gefärbte Zeitungsartikel, von denen er die meisten in der *Neuen Freien Presse*, einer der wichtigsten deutschsprachigen Tageszeitungen Österreich-Ungarns, veröffentlichte.

„Zwar lässt sich der Kosmopolit Zweig nicht zur plumpen Kriegshetze gegen feindliche Länder hinreißen, dennoch beginnt er wie selbstverständlich, Deutschlands Stärke und Überlegenheit zu idealisieren und distanziert sich von den Kriegsgegnern Belgien und Frankreich – Länder, deren Kultur er bis zu diesem Zeitpunkt aufs höchste bewundert hat und in denen er zahlreiche Freunde besitzt.“<sup>367</sup>

Im Juli 1915 reiste Stefan Zweig im Zuge eines Sonderauftrags des Kriegsarchivs für zwölf Tage nach Galizien und wird erstmals mit den realen Auswirkungen des Krieges konfrontiert. Er sah all das Elend der Zivilbevölkerung, die furchterliche Erniedrigung der russischen Kriegsgefangenen und reiste mit einem Lazarettzug voll schwer verwundeter Soldaten. Erstmals sah Zweig den Krieg, wie er wirklich war, und nicht wie er in den gängigen, den Krieg feiernden Phrasen, welche auch er verfasst hatte, dargestellt wurde.<sup>368</sup> Alle Illusionen, all sein Idealismus und Optimismus waren verloren gegangen.<sup>369</sup> Er war nun dazu gezwungen, „eine Lösung für seine ambivalente, widersprüchliche Haltung gegenüber Pazifismus und Krieg zu suchen“<sup>370</sup> und er fand diese in der biblischen Gestalt des Propheten Jeremia. Die Arbeit an seinem Drama *Jeremias* erlöste ihn offenbar aus diesem Zwiespalt und

<sup>366</sup> Vgl. Barbara Burkhardt, Von der schrittweisen Bändigung des Krieges: Stefan Zweigs pazifistisches Drama *Jeremias* (ungedr. geisteswiss. Dipl.Arb. Wien 2008) 21-26.

<sup>367</sup> Ebd. 19.

<sup>368</sup> Vgl. ebd. 41f.; vgl. Myong-Sun Pyo, Hoffnung und Verzweiflung im Werk Stefan Zweigs (ungedr. geisteswiss. Diss. Wien 1995) 14.

<sup>369</sup> Vgl. Pyo, Hoffnung und Verzweiflung, 16.

<sup>370</sup> Burkhardt, Stefan Zweig, 42f.

gab ihm die Möglichkeit, sich, zumindest als Schriftsteller, eindeutig auf eine Seite zu stellen.<sup>371</sup>

Zweig nutzte die Erfahrung des Krieges für sein Stück und verfolgte wahrscheinlich die Intention, seinen Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten. Die Stimmung innerhalb der Bevölkerung zu Beginn des Ersten Weltkrieges ließ der Schriftsteller gekonnt in sein Drama einfließen. In der Kriegsbegeisterung des israelischen Volkes in *Jeremias* spiegeln sich Ansichten wieder, die zu jener Zeit durchaus bekannt waren:

„Das allzu große Vertrauen in einen starken, militärischen Verbündeten; die Abenteuerlust der opferbereiten Jugend, welche die zögerliche Haltung der Väter ablehnt; die persönliche Unkenntnis der Kriegsrealität, da der letzte Krieg schon vor einer Generation stattgefunden hat, sowie die Vorstellung eines leichten, schnellen Krieges, der in drei Monaten vorbei sein würde; [...] auch der Umstand, dass sachliche Argumente gegen den Krieg wie die Stärke des Gegners oder die drohende Zerstörung der Heimat sofort als Verrat oder Feigheit gebrandmarkt werden, war ein weitverbreitetes Phänomen.“<sup>372</sup>

Die Arbeit an diesem Werk erlaubte es Stefan Zweig das unmittelbar Erlebte – die tatsächliche Nähe des Krieges – zu verarbeiten.

*Jeremias* war für Zweig jedoch vielmehr als ein Stück gegen den Krieg:

„Ich wählte als Symbol die Gestalt des Jeremias, des vergeblichen Warners. Aber es ging mir keineswegs darum, ein ‚pazifistisches‘ Stück zu schreiben, die Binsenwahrheit in Wort und Verse zu setzen, daß Frieden besser sei als Krieg, sondern darzustellen, daß derjenige, der als der Schwache, der Ängstliche in der Zeit der Begeisterung verachtet wird, in der Stunde der Niederlage sich meist als der einzige erweist, der sie nicht nur erträgt, sondern sie bemeistert.“<sup>373</sup>

So verhalf ihm dieses Stück nicht nur, sich psychisch von dem sinnlosen Krieg zu distanzieren, es brachte ihn auch näher ans Judentum heran.<sup>374</sup> Durch die Beschäftigung mit dem Propheten Jeremia wurde Zweig „die im Blut oder in der Tradition dunkel begründete Gemeinschaft mit dem jüdischen Schicksal“<sup>375</sup> wieder bewusst:

---

<sup>371</sup> Burkhardt, Stefan Zweig, 44.

<sup>372</sup> Ebd. 80f.

<sup>373</sup> Stefan Zweig, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers (Frankfurt am Main<sup>38</sup>2010) 288.

<sup>374</sup> Vgl. Wolfgang Treitler, Zwischen Hiob und Jeremia. Stefan Zweig und Joseph Roth am Ende der Welt (Frankfurt am Main 2007) 19.

<sup>375</sup> Zweig, Die Welt von Gestern, 289.

„War es nicht dies, mein Volk, das immer wieder besiegt worden war von allen Völkern, immer wieder, immer wieder, und doch sie überdauert dank einer geheimnisvollen Kraft – eben jener Kraft, die Niederlage zu verwandeln durch den Willen, sie immer und immer zu bestehen? Hatten sie es nicht vorausgewußt, unsere Propheten, dies ewige Gejagtsein und Vertriebenesein, das uns auch heute wieder wie Spreu über die Straße wirft, und hatten sie dies Unterliegen unter der Gewalt nicht bejaht und sogar als einen Weg zu Gott gesegnet? War Prüfung nicht ewig von Gewinn für alle und für den einzelnen gewesen – ich fühlte dies beglückt, während ich an diesem Drama schrieb, dem ersten, das ich von meinen Büchern vor mir selbst gelten ließ.“<sup>376</sup>

Stefan Zweig träumte im Drama *Jeremias* „von einer Welt, die nicht den Lauten, sondern den Stillen, nicht den Hartherzigen, sondern den Feinfühligem gehören sollte“<sup>377</sup>.

### 3.6.2. Stefan Zweigs Jeremiafigur

Stefan Zweigs Bühnenstück *Jeremias* ist in neun Bilder gegliedert. Zeitlich ist das Drama im Vergleich zur biblischen Vorlage auf den Beginn des Krieges Israels mit Babylon, die Belagerung Jerusalems und dessen Zerstörung beschränkt.

Der Prophet Jeremias wird in diesem Bühnenstück als ein gesellschaftlicher Außenseiter portraitiert, der sich als einziger gegen den Krieg gegen Babylon und für den Frieden einsetzt. Jeremias versteht auch im Gegensatz zum Propheten *Hananja*, dass der Krieg gegen Babylon kein heiliger Krieg, kein Gotteskrieg ist: „Abtut Gottes Namen vom Kriege, denn nicht Gott führet Krieg, sondern die Menschen! Heilig ist kein Krieg, heilig ist kein Tod, heilig ist nur das Leben.“<sup>378</sup> Deshalb wird Jeremias als Lügner und Verräter beschimpft und stößt auf erbarmungslosen Widerstand vonseiten der Bevölkerung Jerusalems. Es treibt ihn fast zur Verzweiflung, dass er das Volk nicht zu einer inneren Umkehr bewegen kann. Im gesamten Drama spielen das Leid und die Leidensfähigkeit des Propheten eine zentrale Rolle. Dadurch wird offensichtlich, dass Jeremias bedingungslos und bis zur letzten Konsequenz an seinen prophetischen Worten – an der Stimme Gottes – festhält.

Interessant ist in dieser Hinsicht, die durch Stefan Zweig im 7. Bild des Dramas „Die letzte Not“ geschaffene Verbindung zwischen dem Propheten Jeremia und Jesus Christus. Der Prophet des Stückes wird durch das erboste Volk fast gekreuzigt, da er sich weigerte, die belagerte Stadt durch ein Wunder noch zu retten. Jeremia, welcher in Ekstase gerät, ist bereit, sich als Sühneopfer für die Rettung Jerusalems ans Kreuz schlagen zu lassen:

---

<sup>376</sup> Zweig, Die Welt von Gestern, 289.

<sup>377</sup> Treitler, Zwischen Hiob und Jeremia, 20.

<sup>378</sup> Stefan Zweig, Tersites – Jeremias. Zwei Dramen (Frankfurt am Main 1982) 147.

„JEREMIAS *die Arme auftuend zur Kreuzgebärde, in äußerster Ekstase*

Dein Wille geschehe! Kommt her! Kommt her!  
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 Sühneopfer sein.  
Oh, faßt mich! Vielleicht ist mein Opfer genehm,  
Vielleicht sieht sein Auge mit Wohlgefallen  
Mein brennendes Herz und erbarmet sich  
Und rettet und rettet Jerusalem!<sup>379</sup>

Jeremia wird überdies als Bote und Fürsprecher der Menschen vor Gott charakterisiert, welcher das Volk Gottes durch sein Opfer von deren Sünden befreit:

„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 Lippen, die schmachend verlöschen und brechen,  
Das erlösende Wort des Friedens aussprechen,  
Seine Seufzer werden zu Wohllaut werden,  
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!<sup>380</sup>

Der Einfall der Babylonier in Jerusalem verhindert Jeremias Kreuzigung und rettet sein Leben, da die wütende Menge verzweifelt flieht.

An dieser Stelle wird das Kreuz, welches als Kennmal für die Passion Christi und somit als christliches Kennmal schlechthin betrachtet werden kann, mit dem Propheten Jeremia verknüpft. Der leidende Friedensstifter Jeremias wird somit zu einer christusähnlichen,

---

<sup>379</sup> *Zweig, Jeremias, 269.*

<sup>380</sup> *Ebd. 270.*

messianischen Erlöserfigur hochstilisiert. Es wird das Erste mit dem Zweiten Testament verbunden.

Am Ende bleibt der Prophet seinem Volk auch im Unglück verbunden. Der ehemals verfolgte Außenseiter ist „der Einzige, der durch die Umdeutung der militärischen Niederlage in einen geistigen Sieg den überlebenden Bewohnern Jerusalems wirklich zu helfen vermag und ihnen eine lebbarere Zukunftsperspektive eröffnet“<sup>381</sup>. Jeremias pocht auf eine innere Umkehr der Bevölkerung, um das Schicksal der Niederlage zu meistern und mit Gott immer wieder neu beginnen zu können. Es gelingt ihm zum Schluss auch, dass das Volk Israel zu dieser Einsicht gelangt:

„DIE STIMMEN DER AUSZIEHENDEN *sich mächtig erhebend, da nun die letzten unter ihnen auszuschreiten beginnen*

Wir wandern den heiligen Weg unserer Leiden,  
Von Prüfung und Prüfung zur Läuterung,  
Wir ewig Bekriegte und ewig Besiegte,  
Wir ewig Verstrickte und ewig Befreite,  
Wir ewig Zerstückte und ewig Erneute,  
Wir aller Völker Spielball und Spott,  
Wir einzig Heimatlosen der Erde,  
Wir wandern in alle Ewigkeiten,  
Die Letztgeblieb'nen  
Unendlicher Schar  
Heimwärts zu Gott,  
Der aller Anfang und Ausgang war,  
Bis daß er uns selber Heimstatt werde,  
Der ruhlos wie wir mit Sternen und Jahren  
Die Welt umwandert und leuchtend umkreist,  
Und wir ganz aufgehn im Unsichtbaren:  
Verlorenes Volk, unsterblicher Geist.“<sup>382</sup>

Für Michael P. *Maier* ist es kein Zufall, dass sich Dichter gerade in den Jahren des Nationalismus, des Rassenwahns und des Großmachtstrebens an Jeremia erinnerten: „Sie suchten in Jeremia einen Bundesgenossen: den Wächter, der vor körperlicher und geistiger

---

<sup>381</sup> Burkhardt, Stefan Zweig, 89.

<sup>382</sup> Zweig, Jeremias, 326.



Unterdrückung warnte, und den Visionär, der neue Blüten aus dem alten Baum der Heilsgeschichte sprossen sah.<sup>383</sup>

Dieser Faszination unterlag auch ein junger amerikanischer Musiker rund 20 Jahre später, als dieser sich mit der Gestalt des Jeremia auseinandersetzte.

---

<sup>383</sup> *Maier*, Jeremia, 13.

## 4. Leonard Bernsteins 1. Symphonie „Jeremiah“

### 4.1. Religiöse Wurzeln und Haltung von Leonard Bernstein

#### 4.1.1. Die religiöse Verwurzelung der Familie Bernstein

Samuel *Bernstein*, der Vater Leonard Bernsteins, begann seine Geschichten über die Familie oft bei deren Ursprung.<sup>384</sup> Er war, laut seinem Sohn Burton, felsenfest der Überzeugung, dass die Bernsteins dem Stamm Benjamin angehörten. Sams Familiengeschichte kam direkt vom Stamm des Benjamins ins Preußen und Polen des 16. Jahrhunderts. Die Vorfahren väterlicherseits waren allesamt Rabbis, die entweder die Schriften studierten oder in der Synagoge beteten. Einer der aus der Reihe schlug, war Bezalel Bernstein, der Urgroßvater Leonard Bernsteins. Dieser Bezalel, der bei *Beresdow* in der ukrainischen Provinz *Wolhynien* lebte, wurde entgegen der Familientradition kein Rabbi, sondern Grobschmied. Er verstarb jedoch schon im Alter von ungefähr 30 Jahren durch einen Brand in seiner Werkstatt. Jehuda, einer seiner vier Söhne, wuchs wiederum zu einem gelehrten Rabbi heran. Zu jener Zeit war es für einen Rabbi ziemlich schwer eine Frau zu finden. Denn die Frau eines Rabbi musste sich um die Landwirtschaft und den Haushalt kümmern, und sollte gleichzeitig versuchen, ein wenig Geld einzubringen, während ihr Ehemann betete und studierte. Aber auch Jehuda, auf Jiddisch *Judel* genannt, fand eine Gemahlin. Mitten im russischen Winter, am 5. Januar 1892, erblickte deren erstes Kind, Schmucl Josef<sup>385</sup>, Leonard Bernsteins Vater, das Licht der Welt. Dieser wurde in ein schwieriges Jahr für die russischen Juden hineingeboren. Die Feindseligkeit gegenüber Juden konnte jederzeit in Gewalt umschlagen. Auch der junge Schmucl dachte eine Zeit lang darüber nach Rabbi zu werden und besucht die örtliche *Jeshiwa*<sup>386</sup>, obwohl er seit Kindheit eine große Abneigung gegen das abgeschiedene, engstirnige und ungesunde Leben des Vaters hegte. Aufgrund der immer häufiger werdenden antisemitischen Übergriffe fasste Schmucl den Entschluss zu fliehen. Palästina war für ihn, wie für die meisten Fliehenden, keine Option. Das heilige Land war eine biblische Vision, für das man betete und das man verehrte, aber kein Land in dem man sich niederließ. Sein Ziel war Amerika. Schmucl war dabei in guter Gesellschaft. In den letzten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wanderten mehr als eine Million Juden aus Russland aus, um in den Vereinigten Staaten ihr Glück zu finden. Schmucl profitierte davon, dass sein Onkel Herschel,

---

<sup>384</sup> Ich beziehe mich, was die Familiengeschichte der Bernsteins betrifft, wenn nicht anders gekennzeichnet, auf Burton *Bernstein*, Die Bernsteins (München 1989).

<sup>385</sup> Den Namen Samuel Joseph erhielt er erst im Zuge der Einwanderung in die Vereinigten Staaten von Amerika.

<sup>386</sup> Talmud-Schule.

der schon im Jahre 1903 in die USA emigrierte, ihm Geld für die Reise schickte. Seine Mutter weigerte sich ihren ältesten Sohn ziehen zu lassen. Diese Tatsache konnte ihn jedoch nicht von seinen Plänen abbringen und es kam dazu, dass der 16-jährige Schmuel im Jahr 1908, ohne sich von seinen Eltern zu verabschieden, die Heimat verließ und über Danzig und Liverpool in einem elendigen Zwischendeck eines Transatlantikschißes nach New York fuhr. Hier brachte es Samuel Joseph Bernstein vom Fischputzer zum Geschäftsmann und Inhaber einer eigenen Firma, der „Samuel Bernstein Hair Company“. In seinen zwanziger Jahren dachte er nochmals darüber nach Rabbi zu werden, doch der Reiz der Geschäftswelt war stärker.

Die Mutter Leonard Bernsteins, Charna *Resnick*<sup>387</sup>, stammte aus Schepetowka, ungefähr eine Tagesreise von Beresdow entfernt. Im Gegensatz zu Schmuels Ausreise, emigrierte hier die ganze Familie in die Vereinigten Staaten.

Die Vorfahren Bernsteins, vor allem väterlicherseits, waren dem *Chassidismus* zugewandt:

„Der Chassidismus hatte eine ungeheure Resonanz, weil er sich auf die Lebenswelt der Menschen bezog, nicht Askese und Traurigkeit forderte, auch nicht ständige Sühne oder persönliche Erniedrigung, sondern Fröhlichkeit und Frömmigkeit, Brüderlichkeit und Liebe. Das war in der damaligen schwierigen Lage der Juden, in der Krise der Judenheit, in der die alten Werte nicht mehr unbedingt Gültigkeit besaßen, außerordentlich wichtig.“<sup>388</sup>

Diese von Liebe erfüllte Beziehung zu allem Leben ermöglichte den chassidischen Anhängern auch ein neues, freudevolles Empfinden für die äußere Natur. Der Chassidismus, der heute weltweit verbreitet ist, entwickelte sich ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor allem im heutigen Osteuropa, in den polnisch-litauischen Gebieten.<sup>389</sup> Ein schwerwiegender Vorzug des Chassidismus gegenüber dem Rabbinertum bestand zweifellos darin, dass sich die *Zaddikim*<sup>390</sup> dem Volk zuwandten. Während der Rabbiner durch seine Kenntnis der Gesetze fast einem Religionsbeamten bzw. Rechtsgelehrten gleichkam und selten predigte, suchte der *Zaddik* die Nähe des Volkes, predigte und druckte in dessen Sprache, sang und tanzte mit

---

<sup>387</sup> Bei der Einbürgerung wurde ihr von der Behörde der Name Jenny gegeben.

<sup>388</sup> Heiko *Haumann*, Geschichte der Ostjuden (München<sup>4</sup>1998) 57.

<sup>389</sup> Man unterscheidet neben dem osteuropäischen Chassidismus, noch den Chassidismus aus der makkabäischen Zeit und den mittelalterlichen Chassidismus. Vgl. Ernst *Müller*, Chassidim, Chassidismus; in: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Band 1 (Frankfurt am Main<sup>2</sup>1987) 1339f.

<sup>390</sup> Im osteuropäischen Chassidismus werden als *Zaddikim* die als religiöse Mittlerfiguren (Vermittler zwischen Mensch und Gott) und Wundertäter verehrten Oberhäupter der chassid. Gemeinschaften bezeichnet.

ihnen.<sup>391</sup> Gerade das ekstatische Gotteserleben, ausgedrückt durch Gesang und Tanz, hatte in den chassidischen Gemeinschaften einen besonderen Stellenwert.<sup>392</sup>

#### 4.1.2. Leonard Bernsteins religiöse Prägung in seiner Kindheit und Jugend

„Die Tatsache, daß Leonard Bernsteins Eltern aus der Ukraine geflüchtete jüdische Einwanderer waren und Samuel Bernstein als Sohn eines chassidischen Rabbis aus einem jüdisch-orthodoxen Elternhaus stammte, war für Leonard prägend.“<sup>393</sup>

Die Bernsteins lebten in einem jüdischen Viertel außerhalb von Boston. Leonard Bernstein beschrieb sich später rückblickend als „ghetto boy“, da er erst im Alter von elf Jahren an der renommierten Boston Latin School mit Kindern verschiedener Nationalitäten und Konfessionen in Berührung kam. Hier wurde er auch erstmals mit Antisemitismus konfrontiert, als er von irischen Kindern als „Christ-Killer“ beschimpft wurde.<sup>394</sup> Samuel fand jedoch die richtigen Worte, um seinen Sohn wieder aufzumuntern: „He [Samuel] thank God, was a brilliant and compassionate Talmudic scholar, [...] he explained beautifully and comfortingly why I was not a Christ-Killer, and why I should be proud and happy to be one of the Jewish people.“<sup>395</sup>

Die Familie Bernstein schloss sich keiner, wie vielleicht zu erwarten, orthodoxen (bzw. chassidischen) Synagoge an, sondern wurden Mitglieder der konservativen Gemeinde des *Temple Mishkan Tefila*. Dem konservativen Judentum geht es wie dem Reformjudentum um eine zeitgemäße Modernisierung der jüdischen Religionsausübung. Die konservativen Juden sind jedoch in ihrem Reformbestreben gemäßiger, da gewisse Praktiken, wie zum Beispiel die Befolgung des Sabbats und der Speisegesetze, bindend bleiben.<sup>396</sup> Für Alexandra *Scheibler* könnte für Samuel auch der Klassenunterschied zwischen Orthodoxie und konservativen Judentum in den Vereinigten Staaten für die Wahl der Synagoge ausschlaggebend gewesen sein: Samuel „war einer unter vielen jüdischen Einwanderern, die es geschafft hatten, sich zur Mittelschicht hochzuarbeiten. Die orthodoxe Bewegung

---

<sup>391</sup> Vgl. Christoph *Schmidt*, *Die entheiligte Utopie. Jüdische Ideen und Sozialgeschichte am Dnepr (1750-1900)* (Köln, Wien 2004) 43.

<sup>392</sup> Vgl. *Müller*, *Chassidismus*, 1341.

<sup>393</sup> Alexandra *Scheibler*, „Ich glaube an den Menschen“. Leonard Bernsteins religiöse Haltung im Spiegel seiner Werke (Hildesheim 2001) 37.

<sup>394</sup> Vgl. ebd. 30.

<sup>395</sup> Leonard *Bernstein*, Sermon marking the dual celebration of Rabbi Judah Cahn's 40th anniversary of his ordination and the 20th anniversary of the founding of the Metropolitan Synagogue of New York (30. November 1979); zitiert nach *Scheibler*, *Bernstein*, 31.

<sup>396</sup> Vgl. *Scheibler*, *Bernstein*, 32f.

verkörperte zu der Zeit in den USA die jüdischen Unterschicht, von der sich Sam Bernstein als stolzer Unternehmer abgrenzen konnte“.<sup>397</sup>

Der Unterricht in der Hebräisch-Schule, die Vorbereitungen für die Bar Mizwa und die zahlreichen Synagogenbesuch prägten die Religiosität sowie die sich ausbildende jüdische Identität des jungen Lenny. Am einflussreichsten in dieser Hinsicht war jedoch sein Vater. Als tiefgläubiger Jude versuchte Samuel stets seinen drei Kindern den jüdischen Glauben zu vermitteln: „He [Samuel] is the son of a rabbi and he is very rabbinical in nature himself. If you say to him ‚pass the salt‘ he’s already teaching you something: ‚You know Moses said about salt ...‘ or whatever.“<sup>398</sup> Da Sam das jüdische Gedankengut in seiner Familie so lebendig wie möglich halten wollte, spielten auch jüdische Riten im Hause Bernstein eine wichtige Rolle. Lenny durfte zum Beispiel am Sabbat nicht Klavier spielen. Weiters hielt man sich zu Hause an die Vorschriften der koscheren Küche.<sup>399</sup>

Sein jüdisches Umfeld ermöglichte es Leonard auch schon sehr früh mit jüdischer und synagogaler Musik in Berührung zu kommen. Zu Hause pflegte Samuel „in seinen aufgeräumten Zeiten oder unter der Dusche“<sup>400</sup> chassidische Melodien zu singen.

In seiner Jugend gründete Lenny sogar gemeinsam mit einem Saxophonisten und einem Schlagzeuger eine eigene Band, mit der er bei Hochzeiten und Bar Mizwas auftrat.<sup>401</sup>

Den größten musikalischen Einfluss seiner Kindheit hatte jedoch die liturgische Musik in der Mishkan Tefila Synagoge:

„Die Musik, die ich dort hören konnte, hat mich immer tief bewegt. Und was für eine Orgel diese Kirche hatte! Auf dieser Orgel schien Gott selbst zu spielen, doch in Wirklichkeit saß an ihr ein ganz außergewöhnlicher Mann, ein Musiker, den ich sehr bewundert habe: Solomon Braslavsky, ein Professor aus Wien, der Oratorien und Messen im Stile Bachs und der *Missa Solemnis* von Beethoven komponierte. Wenn ich seiner Musik lauschte, mußte ich oft weinen, ohne recht zu wissen, warum. [...] Und darum fand ich in dieser Kirche oft den Trost, den ich brauchte.“<sup>402</sup>

Dieser Bericht Bernsteins aus seiner Jugend über die ergreifende und bewegende Musik im Gotteshaus erinnert sehr stark an eine Aussage des Hl. Augustinus:

---

<sup>397</sup> Scheibler, Bernstein, 31.

<sup>398</sup> Leonard Bernstein; zitiert nach Scheibler, Bernstein 35.

<sup>399</sup> Vgl. Scheibler, Bernstein 34.

<sup>400</sup> Burton Bernstein, Die Bernsteins, 103.

<sup>401</sup> Vgl. ebd. 105.

<sup>402</sup> Leonard Bernstein, Enrico Castiglione, Ein Leben für die Musik. Gespräche mit Leonard Bernstein (Berlin 1993) 18.

„Wie weinte ich bei Deinen Hymnen und Gesängen, tief bewegt von den Stimmen Deiner lieblich singenden Kirche! Die Stimmen drangen in mein Ohr, und in ihrem Strom träufelte die Wahrheit in mein Herz, das Gefühl für Gott taute auf, es flossen die Tränen, und mir war wohl dabei.“<sup>403</sup>

Leonard Bernstein betonte immer wieder die wichtige und notwendige Verbindung zwischen Musik und Religion. Er betrachtete die Kirche<sup>404</sup> bzw. das Religiöse an sich als Ort des Ursprungs der Musik: „Die Musik ist in der Kirche entstanden, und darum ist sie ein Ereignis der Kirche. [...] Wir sollten nicht vergessen, dass gerade die Kirche zur Verbreitung der Musik beigetragen hat“<sup>405</sup>.

#### **4.1.3. Die religiöse Grundhaltung Leonard Bernsteins**

Für Leonard Bernstein bildete das Religiöse das Fundament, auf dem sich die gesamte Welt aufbaut:

„In unserer Gesellschaft bildet der religiöse Aspekt die Basis für alles andere, denn zuallererst kommt die Kirche, oder besser gesagt die Glaubensgemeinschaft, dann erst der ganze Rest, zu dem auch die Musik gehört, die es eigentlich nur gibt, weil sie geistlicher Ritus ist, eine Messe, ein Besingen Gottes und seiner Herrlichkeit. [...] Die Kirche und die geistliche Musik sind das Zentrum des menschlichen Lebens und damit sehr wichtig für jede soziale Gemeinschaft.“<sup>406</sup>

Die Religion bildet das Zentrum des menschlichen Lebens. Für Bernstein machte das Judentum dieses so wichtige Zentrum aus. Der jüdische Glaube ist jedoch eine Herausforderung. Es ist, seiner Meinung nach, sehr schwer, ein Jude zu sein bzw. den jüdischen Glauben zu leben:

„Judaism is the hardest of all religions because there are no ultimate rewards except on earth – no promises about the Hereafter, no guaranteed Kingdom of Heaven – only the conviction that god will love you if you do his works. Judaism is not primarily a consolation; it is a system of ethics with not ten but hundreds of commandments about how man should live with man.“<sup>407</sup>

Hier hebt Bernstein den immanenten Aspekt des Judentums hervor. Wer sich an die Gebote Gottes hält, wird mit der Liebe Gottes belohnt. Die Gewissheit bzw. den Glauben an eine

---

<sup>403</sup> *Augustinus*, Confessiones IX 6,14.

<sup>404</sup> Bernstein denkt den Begriff Kirche konfessionslos.

<sup>405</sup> *Bernstein, Castiglione*, Ein Leben für die Musik, 18.

<sup>406</sup> Ebd. 18.

<sup>407</sup> *Leonard Bernstein*; zitiert nach *Scheibler*, Bernstein, 169.

Auferstehung und an ein Leben nach dem Tod weist Bernstein zurück. Im Judentum gäbe es, seiner Meinung nach, kein Versprechen und keine Garantie für ein Jenseits. Der jüdische Glaube spendet auch keinen Trost in dieser Hinsicht. Deshalb sei es auch eine so schwierige Aufgabe, Jude zu sein. Das Judentum sei sogar deshalb die schwierigste aller Religionen. Diese Belastung und der Druck, dem es standzuhalten gilt, wäre laut Bernstein auch der Grund für die Entstehung des Christentums und des Islams gewesen. Diese Religionen, erwähnte er 1979 in einer Ansprache in der Metropolitan Synagoge in New York, seien nur entstanden, weil diese Menschen nicht in der Lage waren, den hohen Ansprüchen der jüdischen Religion gerecht zu werden.<sup>408</sup>

Bernstein ließ hier jedoch ganz klar außer Acht, dass das Judentum sehr wohl einen Glauben an die Auferstehung kennt. In Ps 49,16 heißt es zum Beispiel: „Doch Gott wird mich loskaufen aus dem Reich des Todes, / ja, er nimmt mich auf.“ Es wird in dieser Bibelstelle gehofft, dass die Nähe Gottes, in der ein Gläubiger zeit seines Lebens versucht hat zu leben, auch über den Tod hinaus bewahrt bleibt.

Leonard Bernstein war der Überzeugung, dass ihm die „rabbbinische Natur“ seines Vaters vererbt wurde: „I must say, I’ve inherited some of that. I do tend to lecture-y [sic!] and I love to teach. I also, I’m sure, bore people to death by giving lectures when all they want is a simple answer. [...] I do it constantly. It’s part of my rabbinical streak.“<sup>409</sup> Er spricht an dieser Stelle von seiner rabbinischen Ader, die in ihm schlummert und die ihn rein theoretisch sogar zu einem guten Rabbiner gemacht hätte: „I suppose I could have made a passably good rabbi. However, there was no question of it, because music was the only thing that consumed me.“<sup>410</sup> In einem Interview knüpfte Bernstein an diesem Gedanken an und spricht nicht ganz frei von Zynismus von dem großen Glück, nicht den Beruf seines Vaters und auch nicht den Beruf seiner Vorfahren ausüben zu müssen: „Hätte ich nicht die Musik für mich entdeckt, wäre es ihm [Samuel] sicher gelungen, aus mir einen anständigen Kaufmann oder – noch schlimmer – einen Rabbiner zu machen. Zu meinem Glück ist ihm das nie gelungen, nicht einmal für eine Woche!“<sup>411</sup>

Es ist äußerst schwierig, etwas über Bernsteins Gottesverständnis zu sagen, da er sich nie explizit über seine Sicht von Gott ausgedrückt hat, sowie er es über Musik oder über die Welt

---

<sup>408</sup> Vgl. *Scheibler*, Bernstein 169.

<sup>409</sup> Leonard *Bernstein*; zitiert nach *Scheibler*, Bernstein, 35.

<sup>410</sup> Ders.; zitiert nach ebd. 35.

<sup>411</sup> *Bernstein, Castiglione*, Ein Leben für die Musik, 19.

pflegte. Bei Bernstein kann jedoch genau dieses Sprechen über die Musik, wie er es sooft getan hat, ein Zugang bzw. ein Weg zu seinem Bild von Gott sein. In einem von ihm verfassten fiktiven Interview über die Musik Beethovens, nähert er sich über diese Musik Gott und spricht hier sogar von einer Definition Gottes:

„**L.B.** [Leonard Bernstein]: [...] Beethoven ist im Besitz der wahren Werte, der Gaben des Himmels, der Macht, uns am Ende fühlen zu lassen: Es gibt etwas in der Welt, das richtig ist, das stimmt, und stetig seinem eigenen Gesetz folgt, dem wir blind vertrauen können, das uns niemals im Stich läßt!

**L.D.** (*ruhig*): Das klingt fast nach einer Definition Gottes.

**L.B.**: So war es auch gemeint.“<sup>412</sup>

Das Göttliche wird in dieser Definition als „etwas“ bezeichnet. Bernstein distanziert sich somit von einer personifizierten Gottheit. In diesem Zusammenhang kritisierte Bernstein auch des Öfteren den Glauben des Christentums an die Menschwerdung Gottes. Er sah in diesem Motiv der Inkarnation Gottes lediglich den Versuch der Christen, sich den Glauben an Gott zu erleichtern.<sup>413</sup>

Weiters kann man anhand von Bernsteins Definition sagen, dass sich dieses „Etwas“ nicht fassen und bestimmen lässt. Es ist in sich stimmig und folgt stetig seinem *eigenen* Gesetz und nicht dem Gesetz der Natur und schon gar nicht dem Gesetz des Menschen. Aber dennoch betont Bernstein auch die menschliche, vertrauensvolle Verbundenheit mit dieser Gottheit. Wir können diesem Gott blind vertrauen, da er uns nie im Stich lässt.

„Entscheidend ist allerdings, daß Bernstein den hier beschriebenen [in diesem fiktiven Interview] Zustand, den er mit der Existenz des Göttlichen begründet, nicht als von vornherein gegeben versteht. Dieser Zustand sei nur im Besonderen spürbar, wie beispielsweise durch die Vollkommenheit der Musik Beethovens. Nach Bernstein ist diese Musik in der Lage, religiöse Gefühle aufkommen zu lassen, ohne sakrale musikalische Elemente zu enthalten.“<sup>414</sup>

Musik besitzt demnach für Bernstein eine Mittlerfunktion zwischen den Menschen und Gott. Man kann hier im wahrsten Sinne des Wortes von einer *Prophetie der Musik* sprechen. Musiker wie Beethoven verfügen über prophetische Gaben, die danach verlangen, der Welt mitgeteilt zu werden. Auch Joseph *Ratzinger*, heute als Papst *Benedikt XIV.* bekannt, erkannte diese prophetische Kraft, die in der Musik schlummert und deutet diese auf christliche Weise

---

<sup>412</sup> Leonard *Bernstein*, Freude an der Musik (Frankfurt am Main 1976) 26f.

<sup>413</sup> Vgl. dazu *Scheibler*, Bernstein. 177; 214f; 242.

<sup>414</sup> Ebd. 243.



um: „Sie [die Musik] legt den verschütteten Weg zum Herzen, zu Mitte unseres Seins frei, dahin wo es sich mit dem Sein des Schöpfers und des Erlösers berührt. Wo immer dies gelingt, wird Musik die Straße, die zu Jesus führt; der Weg, auf dem Gott sein Heil zeigt.“<sup>415</sup>

Leonard Bernsteins Verhältnis zum Christentum war jedoch, wie ich schon angedeutet habe, ziemlich ambivalent. Auf der einen Seite stellte er Christen „als unmündig dar, da sie nicht in der Lage seien, die, seiner Meinung nach, abstraktere jüdische Religion zu befolgen, und daher Christen wurden.“<sup>416</sup> Auf der anderen Seite betonte er immer öfter sein starkes Interesse am Christentum und speziell an der katholischen Kirche:

„I've always had a deep interest in Catholicism in all its aspects, its similarities and dissimilarities to Judaism as well as to other religions. [...] I became particularly interested in Catholicism during the papacy of John XXIII, when it really seemed that the Catholic Church was taking the lead in certain movements: towards justice, equality, and all the things we dream about and try to work for but never quite know how to achieve.“<sup>417</sup>

Bernstein erwähnt hier, dass Papst *Johannes XXIII.* und die Reformen des *Zweiten Vatikanischen Konzils*, die einen enormen Schritt in Richtung mehr Gerechtigkeit und Gleichheit bedeuteten, sein Interesse am Katholizismus weckten. Er komponierte mit *Mass* sogar eine szenisch-musikalische Umsetzung der römisch-katholischen Messliturgie, welche nach den Vorstellungen Bernsteins verändert und angepasst wurde.

Seine Verbindung mit der katholischen Kirche hatte jedoch auch einen viel profaneren Grund: Leonard Bernstein heiratete nämlich am 9. September 1951 die in Costa Rica geborene Felicia *Montealegre*. Felicia wurde als Tochter eines jüdischen Vaters und einer gläubigen katholischen Mutter im katholischen Glauben erzogen. Ihrem zukünftigen Mann und vor allem seinem Vater zuliebe konvertierte sie kurz vor der Hochzeit zum Judentum. Auf dem Krankenbett kurz vor ihrem Tod trat Felicia allerdings wieder zum Katholizismus über, „woraus zu schließen ist, daß sie sich nie vollständig vom christlichen Glauben gelöst hatte und aufgrund des äußeren Drucks in früheren Jahren zum Judentum übergetreten war“<sup>418</sup>.

Vor allem beim Thema „Liebe“, das Bernstein sein ganzes Leben lang begleitete, knüpfte er immer wieder am christlichen Glaubensgut an. Bernstein bezeichnet die Liebe als einen göttlichen Funken. Liebe ist für ihn außerdem eine fundamentale Art des Gebetes:

---

<sup>415</sup> Joseph Ratzinger, Franz Josef Stoiber (Hg.), *Im Angesicht der Engel. Von der Musik im Gottesdienst* (Freiburg im Breisgau 2008) 88f.

<sup>416</sup> Scheibler, Bernstein, 178.

<sup>417</sup> Leonard Bernstein, zitiert nach Scheibler, Bernstein, 232.

<sup>418</sup> Scheibler, Bernstein, 186.

„If we can pray, let us pray, I know only two ways to pray: one is to say Thank You, sing a psalm, *Gratias agimus, Halleluja*. The other is to pray that our boastfully-called Divine Spark, our pilot light that little blue flame which is our capacity to love, may never be extinguished as long as we inhabit this wonderful earth with one another.“<sup>419</sup>

An dieser Stelle erkennt man wiederum Bernsteins Verwurzelung im Chassidismus. Denn laut der Lehre der Chassidim besteht die Aufgabe des Menschen darin, die gefallenen göttlichen „Funken“, die in allen Dingen wohnen, zu befreien und somit an der Gottesherrlichkeit zu antizipieren.<sup>420</sup>

Laut Bernstein hat jedoch noch keiner so geistreich und grundlegend über die Liebe gesprochen wie Jesus: „It’s not easy to preach love in our sophisticated 20th century, to make a fresh variation on a theme played and replayed, varied and re-varied, by so many great minds, and never more eloquently than in its original form, especially as crystallised and epiphanized by Jesus himself.“<sup>421</sup> Bernstein sieht hier Jesus als ein Vorbild und Inbegriff für die Liebe. Bernstein erwähnt in derselben Rede das von Jesus eingeforderte Gebot der Liebe, das man in Joh 13, 34 finden kann: „Ein neues Gebot gebe ich [Jesus] euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.“ Dieses Gebot zur gelebten Solidarität innerhalb der Gesellschaft findet man jedoch auch schon im Buch *Levitikus* im Kapitel 18, wo geschrieben steht, dass man seinen Nächsten wie sich selbst lieben soll. Neu ist an diesem Gebot bei Jesus, dass die Jünger es nun nach dem Maß der Liebe Christi („wie ich euch geliebt habe“) erfüllen sollen.

An dieser Stelle muss natürlich erwähnt werden, dass Leonard Bernstein Jesus von Nazareth immer als Propheten und nicht wie das Christentum als Messias und Gottessohn betrachtete.

## **4.2. Gedächtnisgeschichtliche Untersuchung des Werkes**

Die *Jeremiah*-Symphonie ist das erste größere Werk Leonard Bernsteins. Von ihrem Stimmungsgehalt, ihren formalen und musikalischen Mitteln her betrachtet, kann man erkennen, dass es sich bei dieser Symphonie um eine für Bernsteins Gesamtwerk beispielhafte

---

<sup>419</sup> Leonard *Bernstein*, zitiert nach *Scheibler*, Bernstein, 189.

<sup>420</sup> Vgl. *Müller*, Chassidismus, 1341.

<sup>421</sup> Leonard *Bernstein*, zitiert nach *Scheibler*, Bernstein, 187.

und richtungweisende Komposition handelt.<sup>422</sup> „Die 1. Symphonie *Jeremiah* gehört demnach zu den ersten gedruckten und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemachten Werken Bernsteins und markiert zugleich seinen Durchbruch als Komponist.“<sup>423</sup>

Der konkrete Anlass zu dieser Komposition war ein vom *New England Conservatory* 1942 veranstalteter Kompositionswettbewerb, in dessen Jury Bernsteins Mentor Serge *Koussevitzky* den Vorsitz innehatte. Schon drei Jahre zuvor, im Jahr 1939, begann Bernstein mit kompositorischen Skizzen für ein *Klagelied für Sopran und Orchester*, welche er dann später in den dritten und letzten Satz seiner *Jeremiah*-Symphonie einarbeitete. Diesen Prozess des Werkes bzw. wie die Symphonie zustande gekommen ist, beschreibt Bernstein im dazugehörigen Programmheft:

„In the summer of 1939 I made a sketch for a Lamentation for soprano and orchestra. This sketch lay forgotten for two years, until in the spring of 1942 I began a first movement of a symphony. I then realized that this new movement, and the scherzo that I planned to follow it, made logical concomitants with the Lamentation. Thus the Symphony came into being“<sup>424</sup>.

Die 1. Symphonie *Jeremiah* besteht aus drei Sätzen („Prophecy“ – „Profanation“ – „Lamentation“) und ist für eine große Orchesterbesetzung konzipiert. Weiters erklingt im finalen Satz ein Solo für Mezzosopran.

Im letzten Augenblick wurde der 24-jährige Bernstein mit den Arbeiten an seinem Werk fertig und konnte seine Symphonie termingerecht am 31. Dezember 1942 einreichen. Koussevitzky stand der Komposition eher skeptisch gegenüber, weshalb Bernstein letztendlich den Wettbewerb auch nicht gewann. Dennoch nahm der Verlag *Harms-Witmark*, bei dem Bernstein schon zuvor einige Arrangements unter dem Pseudonym *Lenny Amber* veröffentlichte, die Symphonie in sein Verlagsprogramm auf. Im Gegensatz zu Koussevitzky war ein anderer Lehrer Bernsteins, Fritz *Reiner*, von dessen Symphonie angetan und ermöglichte die Uraufführung am 28. Januar 1944 in Pittsburgh, Pennsylvania, gespielt vom *Pittsburgh Symphony Orchestra*, unter der Leitung Leonard Bernsteins. Weitere Aufführungen folgten und waren ein voller Erfolg.

Die Meinungen der Kritiker gingen jedoch auseinander. Die *New York Herald Tribune* war von der 1. Symphonie Bernsteins begeistert: „*Jeremiah* outranks every other symphonic

---

<sup>422</sup> Vgl. Peter *Gradenwitz*, Leonard Bernstein. 1918-1990, unendliche Vielfalt eines Musikers (Zürich<sup>4</sup>1995) 183; vgl. Raphael Maria *Bösing*, Leonard Bernstein als religiöser Humanist, Dirigent, Komponist und Musikpädagoge (Frankfurt am Main 2003) 66.

<sup>423</sup> *Scheibler*, Bernstein, 43.

<sup>424</sup> Leonard *Bernstein*, zitiert nach *Scheibler*, Bernstein, 42.

product by any other american composer of what is called the younger generation.“<sup>425</sup> Es gab jedoch auch kritische Stimmen, wie zum Beispiel die des amerikanischen Komponisten Virgil Thomson: „Es [die *Jeremiah*-Symphonie] ist durchaus kein Meisterwerk, besitzt jedoch solide Orchesterqualitäten und einen gewissen Charme, der ihm zu vorübergehender Popularität verhelfen dürfte. Bernstein orchestriert wie ein Meister, aber seine Kompositionen verraten weder Originalität noch große Begabung.“<sup>426</sup> Dennoch wählte der *Music Critic's Circle of New York* die *Jeremiah*-Symphonie aus mehr als 20 nominierten Stücken zum besten neuen klassischen Werk der Saison 1943/44.

#### 4.2.1. „Prophecy“ und Erneuerung des Glaubens

Leonard Bernstein erkannte im Propheten Jeremia eine Figur, deren Leben und Erleben auch für den Menschen des 20. Jahrhunderts nachvollziehbar ist: „*Jeremiah* ist das Drama eines Menschen, dem die Dekadenz und Verkommenheit der Gesellschaft, in der er lebt, bewußt werden, und der versucht, sein Volk vor dem moralischen Desaster zu retten, indem er es versinken sieht. Doch dieser Mensch ist allein, verzweifelt“<sup>427</sup>.

Nach Bernsteins eigenem Kommentar zielt der erste Satz der *Jeremiah*-Symphonie „nur darauf, die Intensität der Bitten des Propheten an sein Volk gefühlsmäßig wiederzugeben“<sup>428</sup>. Das Flehen des Jeremia um Erneuerung des Glaubens sollte musikalisch umgesetzt werden.<sup>429</sup> In einer Pressekonferenz in Berlin 1977 betonte Bernstein, dass sich sein gesamtes Schaffen mit der Krise dieses Jahrhunderts auseinandersetzt, der „Krise des Glaubens“: „I suppose this piece that I am writing all my life is a kind of struggle that is born of the crisis of the century which is a crisis of faith.“<sup>430</sup> Diese „Krise des Glaubens“ wird nämlich auch in Bernsteins 2. Symphonie *The Age of Anxiety*, in seiner 3. Symphonie *Kaddish* und in *Mass* thematisiert. Wie die Glaubenskrise in unserem Zeitalter zu verstehen ist, versucht Bernstein in folgendem Zitat zu beschreiben:

„Der heutige Mensch weiß leider nicht mehr, was das heißt: glauben. Das Glaubensproblem ist viel wichtiger, als man gemeinhin annimmt. Dem Menschen fehlt nicht nur der Glaube, sondern mit ihm auch eine ganze Reihe anderer grundsätzlicher Werte, die ihn früher erst zu einem wirklichen Menschen gemacht haben, und ohne die er heutzutage lebt und handelt wie ein Automat, leblos. Immer noch sterben viel zu viele junge Menschen in Rassenunruhen, durch

---

<sup>425</sup> Zitiert nach Bösing, Bernstein, 67.

<sup>426</sup> Zitiert nach Joan Peyser, Leonard Bernstein. Eine Biographie (Hamburg 1988) 123f.

<sup>427</sup> Bernstein, Castiglione, Ein Leben für die Musik, 95.

<sup>428</sup> Zitiert nach Bösing, Bernstein, 70.

<sup>429</sup> Vgl. Gradenwitz, Bernstein, 181.

<sup>430</sup> Leonard Bernstein, zitiert nach Scheibler, Bernstein, 189.

Drogen oder Identitätskrisen! Warum? Sie wissen nicht, was Liebe ist, und darum fehlt ihnen auch der Glaube. Der heutige Mensch fühlt sich nicht mehr hingezogen zu einer höheren Macht, eben weil er die Liebe zu Gott verloren hat, von der ihn Mythen und falsche Glaubensbekenntnisse, die er sich selbst geschaffen hat, ablenken.“<sup>431</sup>

Leonard Bernstein definiert hier Glauben als einen der grundsätzlichen Werte, durch die der Mensch erst zu einem wirklichen Menschen wird. Der Glaube macht das Menschsein aus. Bernstein verknüpft an dieser Stelle seine Vorstellung vom Glauben mit dem Begriff der Liebe. Der heutige Mensch weiß nicht mehr, was Liebe ist. Vor allem die Liebe zu Gott ist ihm verloren gegangen und dadurch fehle ihm auch der Glaube an Gott. Die daraus resultierenden Auswirkungen seien vor allem in der vorherrschenden Orientierungslosigkeit der jungen Menschen ablesbar. Der Mensch wird zu einem leblosen Automaten.

Wie sich schon Jeremia gegen die falschen Propheten und die Priesterschaft seiner Zeit wendete, lässt sich dieser Versuch auch in dem Zitat von Bernstein herauslesen. Denn auch Bernstein kritisiert, dass die vom Menschen selbst geschaffenen „Mythen und falschen Glaubensbekenntnisse“ vom Wesentlichen ablenken würden. Sie würden die Liebe und dadurch auch den Glauben des Menschen an Gott verhindern. Diese Aussage kann man durchaus im Sinne Jeremias verstehen, vor allem wenn man sich die Frage stellt: Wer war denn durch die Geschichte hindurch verantwortlich für die Geschichten, Mythen und Glaubensbekenntnisse in den Religionen? Die Verantwortlichen waren meistens in irgendeiner Form Propheten oder gehörten einer Priesterschaft an.

Im gleichen Interview wird Bernstein sogar noch konkreter. Auf die Frage, ob er den Grund für den heutigen Mangel an Glauben darin sehen würde, dass die modernen Religionen den Dialog mit Gott verfälschen, antwortete Bernstein:

„Ja, Religion darf nicht ‚organisiert‘ sein, wie sie das heute ist! Religion muß vor allem anderen ein spontaner Akt sein, niemals fremdbestimmt. Das gilt meines Erachtens nicht nur für den Katholizismus, den islamischen Fundamentalismus oder die jüdische Religion. Zu glauben ist ein natürliches Bedürfnis, das der Mensch Gott gegenüber empfindet“<sup>432</sup>.

Die Religionen haben also durchaus eine gewisse Mitschuld daran, dass sich der Glaube, dieses natürliche Bedürfnis des Menschen, nicht im vollen Ausmaße erschließt. Denn Religion braucht zweifellos ein Moment der Spontaneität um im Leben der Gläubigen wirken zu können.

---

<sup>431</sup> Bernstein, *Castiglione*, Ein Leben für die Musik, 94.

<sup>432</sup> Ebd. 95.

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen Bernstein und dem Propheten Jeremia klingt in diesem Zitat an. Leonard Bernstein betonte des Öfteren seinen „Hang zum Universalismus“<sup>433</sup>. Auch von dem Begriff Glaube könne man, seiner Meinung nach, nur in einer universellen Sichtweise sprechen: „When I speak of Faith I speak of it in a most universal sense. I hope it transcends anything like catholic, jewish, buddhistic whatever.“<sup>434</sup> Diese universelle Richtung lässt sich auch bei Jeremia erkennen, der ja als „Prophet für die Völker“ (Jer 1,5) bezeichnet wird.

#### 4.2.2. „Profanation“ und Zeitkritik

Der 2. Satz der *Jeremiah*-Symphonie „soll die allgemeine Stimmung der Zerstörung und das Chaos beschreiben, die durch die heidnische Verderbtheit innerhalb der Priesterschaft und des Volkes entstand“<sup>435</sup>. Dieses wilde, grimmige Scherzo, dessen Hauptthema aus Bibelintonationen der Sabbatliturgie gestaltet wurde, kann man als musikalisches Bild tragischer Chaotik bezeichnen.<sup>436</sup>

In diesem Zusammenhang stellt sich nun auch die Frage nach der Zerstörung und dem Chaos in der Zeit, während Bernstein diese, seine erste, Symphonie komponierte. Warum verwendete Leonard Bernstein gerade für seine erste Symphonie die Figur des Jeremia? Warum schreibt er Anfang der 1940er Jahre ein Werk, dessen Protagonist seiner ungläubigen Umwelt bzw. Zeit Untergang und Verderbnis voraussagt und verkündet?

Wahrscheinlich konnte sich Bernstein, der 1942 als 24-Jähriger in einer Zeit lebte, die durchaus von Irritationen und Ungewissheit geprägt war, sehr gut in die Botschaft und die Person Jeremias hineinversetzen. Denn auch im Jahr 1942 wiesen viele Zeichen der Zeit auf Zerstörung, Untergang und Chaos hin:

In den USA der späten 1930er Jahre prägten vor allem die Folgen der sog. *Great Depression* das Land. Das krisenhafte Ausmaß des Wirtschaftszusammenbruchs führte zu katastrophalen Auswirkungen auf den Lebensstandard und das Selbstbewusstsein vieler Amerikaner.<sup>437</sup> Die Arbeitslosigkeitsrate erreichte in den Vereinigten Staaten am Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise 1932 25 Prozent. Millionen Amerikaner lebten binnen kurzer Zeit an oder unter dem Existenzminimum. Diese Tatsache beendete den Konsumrausch der 1920er Jahre.<sup>438</sup>

---

<sup>433</sup> Scheibler, Bernstein, 190.

<sup>434</sup> Leonard Bernstein, zitiert nach ebd. 190.

<sup>435</sup> Zitiert nach Bösing, Bernstein, 70.

<sup>436</sup> Vgl. Gradenwitz, Bernstein, 182.

<sup>437</sup> Vgl. Willi Paul Adams, Die USA im 20. Jahrhundert (München<sup>2</sup>2008) 59.

<sup>438</sup> Vgl. ebd. 55f.

Im Jahre 1938 betrug die Arbeitslosigkeit immer noch 15 Prozent.<sup>439</sup> Auch Leonard Bernstein war zu jener Zeit, als er an seiner *Jeremiah*-Symphonie schrieb, von diesen Folgen betroffen. Denn gerade als Musiker war es damals sehr schwer eine feste Anstellung zu bekommen. Der junge Lenny verdiente sich sein tägliches Brot als Pianist, Klavierlehrer, Arrangeur und Assistent bei Serge Koussevitzky.<sup>440</sup> Die wirtschaftliche Lage der Menschen in den USA war katastrophal. Daran konnten auch Präsident Franklin D. *Roosevelt* und sein „New Deal“-Programm nichts ändern:

„Bis 1939 schafften Roosevelt und die reformbereiten Demokraten im Repräsentantenhaus und im Senat es nicht, die Arbeitslosigkeit wirklich zu beseitigen. Neun Millionen Arbeitslose wurden nach der Rezession von 1938 i.J. 1939 registriert. Zu einem nennenswerten sozialen Wohnungsbau in den Armenvierteln der Großstädte war es trotz der National Housing Gesetze von 1934 und 1937, die Bundeskredite für diesen Zweck zur Verfügung stellten, nicht gekommen. Keine Bodenreform, kein Kreditprogramm hatte den nahe dem Existenzminimum lebenden Landpächtern im Süden und Westen dauerhaft geholfen und sie etwa aus dem Teufelskreis von Überproduktion und zu niedrigen Preisen für ihre Ernten bei steigenden anderen Preisen befreit.“<sup>441</sup>

Neben diesen ökonomischen Spannungen wurde das Land noch immer von gesellschaftlichen Diskriminierungen berührt: Von einer Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen konnte zu jener Zeit wie in den meisten Ländern keine Rede sein. Das typische Rollenbild vom hart arbeitenden und Geld verdienenden Mann und der sich um die Kinder und den Haushalt kümmernden Frau prägten das gesellschaftliche Geschlechterverständnis.

Wie der Übergriff der irischen Kinder auf Leonard Bernstein in seiner Schulzeit zeigt, war auch Antisemitismus in den USA nicht unüblich. Gerade der Katholizismus und der sich in Amerika ausbildende christliche Fundamentalismus stellten einen guten Nährboden für religiösen Antisemitismus dar.

Weiters war das Land in den 1930er und 1940er Jahren noch immer geprägt von der Diskriminierung der afroamerikanischen Bevölkerung. Die meisten afroamerikanischen Wahlberechtigten wurden in den Südstaaten nach wie vor durch Manipulation und Terror von den Wahlen ferngehalten.<sup>442</sup> Selbst im Militär der Vereinigten Staaten ließ man Rassendiskriminierung zu. Die Marine z.B. lehnte noch im Jahre 1941 afroamerikanische Freiwillige ab, auch wenn es sich um promovierte Harvard-Absolventen handelte. Nur als

---

<sup>439</sup> Vgl. *Adams*, USA, 59.

<sup>440</sup> Vgl. *Peysers*, Bernstein, 87f.

<sup>441</sup> *Adams*, USA, 67f.

<sup>442</sup> Vgl. ebd. 68.

Schiffsküchenpersonal waren sie willkommen.<sup>443</sup> Eine große Anzahl an Afroamerikaner bewegte sich zwischen Anpassung, Protest und dem Versuch wirtschaftlicher und kultureller Selbstbestimmung in den sog. *black communities* oder städtischen Ghettos. Die Masse der Afro-Amerikaner musste sich mit den niedrigsten und am schlechtesten bezahlten Arbeiten begnügen, wenn überhaupt Jobs angeboten wurden. Abgesehen vom Sport, wo einige Schwarze zu internationaler Berühmtheit aufstiegen, bot nur die Kunst eine Möglichkeit, die offenen und verdeckten Rassenschranken zu beseitigen.<sup>444</sup> „Aus New Orleans war inzwischen der Jazz in die Metropolen des Nordens gelangt, und schwarze Musiker aus dem Süden – unter ihnen Louis Armstrong in Chicago und Edward ‚Duke‘ Ellington in New York – leisteten mit dieser Verbindung von Folklore und Improvisation den originellsten Beitrag zur entstehenden amerikanischen Volkskultur.“<sup>445</sup> Der Jazz inspirierte auch viele weiße Musiker, wie etwa Leonard Bernstein.

Global gesehen war jedoch im Jahre 1942 eine Situation viel einschneidender: der Kriegseintritt der USA gegen Nazi-Deutschland und seine Verbündeten. Auslöser hierfür war der am 7.12.1941 von japanischen Bombern ohne Kriegserklärung durchgeführte Angriff auf die im Hafen von *Pearl Harbor* ankernde amerikanische Flotte. Am nächsten Tag wurde Japan mit nur einer Gegenstimme im Kongress der Krieg erklärt. Drei Tage später, am 11.12.1941 erklärten *Hitler* und *Mussolini* von sich aus den Kriegszustand mit den USA.

In diesem Zeitraum wurde auch eines der dunkelsten Kapitel der Menschheitsgeschichte aufgeschlagen. Rund um das Jahr 1942 wurde die endgültige Systematisierung und finale Forcierung der physischen Vernichtung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland vorangetrieben. Der Verfolgungsprozess erstreckte sich seit 1940/41 nahezu über das gesamte Europa, über alle von Deutschland besetzten oder mit ihm verbündeten Länder.<sup>446</sup>

Heinrich *Himmler*, einer der Hauptverantwortlichen für die Schoa, hatte den Auftrag erteilt, „eine Methode zu finden, mit der die ‚Endlösung der Judenfrage‘ so rationell und effektiv wie möglich durchzuführen war. An die Stelle der Pogrome und Massaker, des Erschießens und Erschlagens sollte perfekt organisierter Massenmord ohne irgendwelche Reibungsverluste treten“<sup>447</sup>. Systematische Vernichtungsaktionen durch das Gas „Zyklon B“, setzten im

---

<sup>443</sup> Vgl. *Adams*, USA, 73.

<sup>444</sup> Vgl. Jürgen *Heideking*, Christof *Mauch*, Geschichte der USA (Tübingen<sup>5</sup>2007) 241.

<sup>445</sup> Ebd. 241.

<sup>446</sup> Vgl. Dieter *Pohl*, Holocaust. Die Ursachen, das Geschehen, die Folgen (Freiburg im Breisgau 2000) 83.

<sup>447</sup> Wolfgang *Benz*, Der Holocaust (München<sup>7</sup>2008) 104.



Konzentrationslager *Auschwitz-Birkenau* im Mai 1942 ein und wurden ab Juli 1942 zur Regel.<sup>448</sup> „Von den ankommenden Transporten wurden bis zu 90 Prozent der Menschen auf der Rampe als nicht arbeitsfähig selektiert und in die Gaskammern getrieben. Denen, deren Arbeitskraft noch ausgenutzt werden sollte, war das gleiche Schicksal zgedacht, wenn sie erschöpft waren.“<sup>449</sup>

Am Ende wurden sechs Millionen Juden, Jüdinnen und jüdische Kinder ermordet. Die Opferbilanz sowie die systematisch verordnete und funktionierende Vernichtung machen die Schoa zu einem „singulären Menschheitsverbrechen“<sup>450</sup>.

Nun stellt sich natürlich die Frage, inwiefern Leonard Bernstein von dieser schrecklichen Lage der europäischen Juden wissen konnte, um es auch als Motiv für seine Wahl der Jeremia-Figur gelten zu lassen.

„In Großbritannien und den USA wurde die Verfolgung der Juden vor dem Krieg sorgfältig beobachtet. Nicht zuletzt die dortigen jüdischen Gemeinden und das Problem der Immigranten setzten das Thema immer wieder auf die Tagesordnung. Mit Kriegsbeginn trat das Interesse an den Vorgängen jedoch zurück; gerade die Presseberichterstattung aus Deutschland war stark eingeschränkt. Dennoch war es auch 1940/41 möglich, sich grundsätzlich über die Zustände im deutsch besetzten Europa zu informieren.“<sup>451</sup>

In der deutschsprachigen jüdischen New Yorker Wochenschrift „Aufbau-Reconstruction“ wurde schon am 15.2.1939 gewarnt: „Der Nationalsozialismus ist konsequent in seinem Vernichtungswillen und kennt keine Hemmungen.“ Ein halbes Jahr später erschien in derselben Zeitung ein erster „Bericht aus der Hölle“ über die Zustände in einem Konzentrationslager.<sup>452</sup> Die polnische Exilregierung berichtete in ihrem englischsprachigen Blatt *Polish Fortnightly Review* seit November 1941 von den Gewalttaten in Auschwitz. Am 21. Juli 1942 konnte es bereits über Vergasungsexperimente im Lager informieren.<sup>453</sup>

Burton Bernstein schildert in seiner Familienbiographie, dass sich die Bernsteins durchaus dieser schwierigen und grausamen Lage des europäischen Judentums bewusst waren. Vor allem Samuel Bernstein litt regelrecht unter diesen Umständen:

---

<sup>448</sup> Vgl. Sybille *Steinbacher*, *Auschwitz. Geschichte und Nachgeschichte* (München<sup>2</sup>2007) 84.

<sup>449</sup> *Benz*, *Holocaust*, 104f.

<sup>450</sup> Ebd. 116.

<sup>451</sup> *Pohl*, *Holocaust*, 146.

<sup>452</sup> Vgl. *Adams*, *USA*, 71.

<sup>453</sup> Vgl. *Steinbacher*, *Auschwitz*, 92.

„Der überraschende Aufstieg Hitlers, die Judenverfolgung durch die Nazis und die Unausweichlichkeit eines Krieges in Europa ließen die Depressionsphasen meines Vaters [Samuel] anschwellen. Er las die Berichte aus Deutschland und hörte die Radiübertragungen von Hitlers Hetzreden [...] mit der apathischen Faszination eines zum Tode Verurteilten. Manchmal sprach er mit seiner Familie über die deprimierenden Tagesereignisse oder hielt beim Essen am Sonntagnachmittag einen Vortrag darüber – aber im allgemeinen trieben besonders schlechte Nachrichten ihn erneut in grüblerisches Verstummen.“<sup>454</sup>

Es ist schwer zu sagen, inwiefern diese Ereignisse, die sich alle in jenem Zeitraum ereigneten, während der 24-jährige Bernstein an seiner *Jeremiah*-Symphonie arbeitete, den jungen Leonard bei seinem kompositorischen Wirken beeinflussten. Wahrscheinlich lässt sich dies im Nachhinein gar nicht mehr feststellen. Dennoch bildeten diese Ereignisse den historischen Rahmen und Hintergrund für seine Arbeit an dieser Symphonie. Bernstein musste sich, da er in dieser Zeit lebte, als gebildeter Mensch auch zwangsläufig mit ihr auseinandersetzen. Es ist daher durchaus vorstellbar, dass Leonard Bernstein mit seiner 1. Symphonie durch die Figur des Jeremia auch die Umstände seiner Zeit aufdecken und kritisieren wollte.

#### **4.2.3. „Lamentation“ und die Perspektive der Hoffnung**

Der 3. und letzten Satz der Symphonie, „dem ein poetischer Text zugrunde liegt, [...] ist die Wehklage des Jeremias, der um sein geliebtes Jerusalem trauert, dass trotz seiner verzweifelten Rettungsversuche vernichtet, geplündert und entehrt wurde“<sup>455</sup>.

In diesem Satz intoniert eine Mezzosopranstimme biblische Verse in hebräischer Sprache. Die Tatsache, dass eine Frauenstimme einen Bibeltext rezitiert, sorgte vor allem im orthodoxen Judentum, z.B. bei der ersten Aufführung in Jerusalem im Jahr 1947, für viel Unmut: „Since a woman’s voice is considered a sensual thing, the super-religious never countenance a public performance by a female. Hearing a woman sing a sacred work is close to blasphemy.“<sup>456</sup> Es dürfte jedoch kein Zufall gewesen sein, dass Leonard Bernstein sowohl in dieser Symphonie, als auch in der 3. und letzten Symphonie *Kaddish*, einer Frauenstimme die Rolle überließ, den Glauben zu bekunden.<sup>457</sup> Der von Bernstein für die *Jeremiah*-Symphonie vertonte Text ist nicht, wie zu vermuten wäre, aus dem Jeremiabuch entnommen, sondern stammt aus dem 1., 4. und 5. Kapitel der so genannten „Klagelieder des Jeremia“. Das Mezzosopran-Solo beginnt mit den Versen 1-3 aus dem ersten Klagelied:

---

<sup>454</sup> Burton *Bernstein*, Die Bernsteins, 79.

<sup>455</sup> Zitiert nach *Bösing*, Bernstein, 70.

<sup>456</sup> Michael *Freedland*, Leonard Bernstein (London 1987) 65.

<sup>457</sup> Vgl. *Bösing*, Bernstein, 68.

„Weh, wie einsam sitzt da / die einst so volkreiche Stadt.  
Einer Witwe wurde gleich / die große unter den Völkern.  
Die Fürstin über die Länder / ist zur Fron erniedrigt.  
Sie weint und weint des Nachts, / Tränen auf ihren Wangen.  
Keinen hat sie als Tröster / von all ihren Geliebten.  
Untreu sind all ihre Freunde, / sie sind ihr zu Feinden geworden.  
Gefangen ist Juda im Elend, / in harter Knechtschaft.  
Nun weilt sie unter den Völkern / und findet nicht Ruhe.  
All ihre Verfolger holten sie ein / mitten in der Bedrängnis.“ (Klgl 1, 1-3).

Es geht dann weiter mit Vers 8, von dem Bernstein lediglich den ersten Satz übernommen hat:

„Schwer gesündigt hatte Jerusalem, / deshalb ist sie zum Abscheu geworden.“ (Klgl 1, 8).

Vom vierten Klagegedicht vertonte Bernstein Vers 14 und den ersten Teil von Vers 15:

„wankten sie blind durch die Gassen, / besudelt mit Blut,  
so daß man nicht berühren mochte / ihre Kleider.  
Fort, unrein!, rief man ihnen zu. / Fort, fort! Rührt mich nicht an!“ (Klgl 4, 14-15).

Den Schluss bilden der Vers 20 und die Anfangsworte von Vers 21 des fünften und letzten Klagegedichtes:

„Warum willst du uns für immer vergessen, / uns verlassen fürs ganze Leben?  
Kehre uns, Herr, dir zu“ (5 Klgl 20-21).

Bernstein ließ den Schlussvers 22, der das Ende der Klagegedichte markiert, bewusst weg. Die Klagegedichte des Jeremia würden normalerweise mit folgenden Worten schließen: „Oder hast du uns denn ganz verworfen, / zürnst du uns über alle Maßen?“ (Klgl 5, 22). Leonard Bernsteins *Jeremiah*-Symphonie sollte aber nicht mit dieser skeptischen Frage aufhören, sondern mit der hoffnungsvollen, in die Zukunft weisenden Bitte aus Vers 21.<sup>458</sup> Der Friede bzw. der Glaube, der in *Jeremiah* am Schluss gefunden wird, kann man als Trost oder Hoffnung bezeichnen. Er ist aber keine Lösung für das Problem: „The peace or faith [...] in *Jeremiah* is really more ‚Trost‘, it is comfort [...] it is not a solution.“<sup>459</sup>

Dieser Ausgang steht symptomatisch für die Weltanschauung Bernsteins. Denn trotz der wirren und wüsten Umstände, die auf dieser Welt herrschen, ist es immer wieder die

<sup>458</sup> Vgl. Scheibler, Bernstein, 59.

<sup>459</sup> Leonard Bernstein, zitiert nach ebd. 60.

Hoffnung, die uns vorantreibt. Dies ist jedoch nicht so einfach, wenn man das Geschehen auf der Erde beobachtet: „Es macht mich [Leonard Bernstein] sehr traurig, was alles Furchtbares in der ganzen Welt geschieht. Jeden Tag habe ich regelrecht Angst davor, im Fernsehen Nachrichten zu sehen oder das Radio einzuschalten ... es gibt zu viele böse Überraschungen!“<sup>460</sup> Aber dennoch überwiegt die Hoffnung auf eine Welt, die durch Frieden, Freiheit und Brüderlichkeit bestimmt ist:

„Ja, aber ich bin immer noch überzeugt, daß es eines Tages eine bessere Welt geben wird. Diese Hoffnung, die ich in mir trage, ist vielleicht meine Rettung. [...] Wir müssen eine neue Welt errichten, und es reicht nicht, dafür einfach die alte zu zerstören: Statt dessen müssen wir alle dabei mithelfen, die Welt, in der wir leben, zu verbessern.“<sup>461</sup>

In dieser Aussage trifft man wiederum auf einige Parallelen zum Propheten Jeremia: So wie von Bernstein eine „neue Welt“ gefordert wird, so wird bei Jeremia von einem „neuen Bund“ bzw. einem „erneuerten Bund“ gesprochen. Die bloße Zerstörung des Alten, erwähnt Bernstein, ist zu wenig, wie auch die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier nicht das Ende bzw. nicht ausreichend war. Es muss eine notwendige, innere Umkehr stattfinden: Die Menschen müssen sich wieder ihrem Gott und daher auch ihrer Welt und ihren Mitmenschen zuwenden. Leonard Bernstein bezeichnet sich in diesem Zusammenhang als einen „Liberalen“. Was er unter diesem Begriff versteht, versucht er in folgendem Zitat zu erklären:

„Liberal‘ ist also eigentlich ein anderes Wort für ‚Freiheit‘, das heißt für das, woran alle, die sich Menschen nennen, glauben sollten. Darum ist ein ‚Liberaler‘ jemand, der auf eine bessere Welt hofft, auf eine – möglichst nahe – Zukunft, die friedlicher und menschlicher sein wird. [...] Ein ‚Liberaler‘ ist aber einer, der glaubt, der an das Positive in den Grundwerten unseres Empfindens glaubt, an Gott und die Religion, die Liebe und die Freundschaft. ‚Liberal‘ bedeutet auch, unsere heutige Lebensform abzulehnen, die uns zwingt, immense Summen für Rüstung auszugeben, während in großen Teilen der Welt immer noch Tausende von Menschen verhungern. ‚Liberal‘ zu sein heißt, erkannt zu haben, daß wir zu unseren Ursprüngen zurückkehren müssen, um neu zu entdecken, was Gefühle, Familie und Ehrlichkeit bedeuten“<sup>462</sup>.

In diesem Sinne ist ein „Liberaler“ ein Mensch der auf eine bessere, auf eine neue Welt hofft. Es handelt sich um einen Menschen, der seine Hoffnung, seine Kraft und Energie auf eine friedlichere und menschlichere Zukunft setzt, bekräftigt durch seinen Ursprung, durch Gott. Von diesem Verständnis her betrachtet, wäre im biblischen Sinne durchaus der Begriff

---

<sup>460</sup> *Bernstein, Castiglione*, Ein Leben für die Musik, 91.

<sup>461</sup> Ebd. 54.

<sup>462</sup> Ebd. 92f.

„Prophet“ angebracht. Leonard Bernstein ist daher nicht nur Musiker, Pädagoge und Gelehrter, sondern wirkt u.a. durch seine *Jeremiah*-Symphonie auch prophetisch. Durch den prophetischen Gehalt der Symphonie trägt Bernstein die Botschaft Jeremias um die ganze Welt und sorgt dafür, dass auch Menschen von ihr berührt werden, die ansonsten nie etwas davon gehört hätten.

#### **4.2.4. Abschließende gedächtnisgeschichtliche und theologische Deutung**

Leonard Bernsteins *Jeremiah*-Symphonie ist gedächtnisgeschichtlich betrachtet eine *jüdische Symphonie*. Die Figur und die Botschaft dieses musikalischen Werkes sind aus der jüdischen Bibel entnommen. Jeremia war Jude und richtete seine göttlich legitimierte Verkündigung an das Volk Israel. Das Thema der 1. Symphonie von Leonard Bernstein ist also durch und durch ein jüdisches. Die Symphonie ist aber nicht nur thematisch ans Judentum angelehnt, sondern auch in ihrer Verarbeitung. In allen drei Sätzen brachte Bernstein synagogale Motive unter.<sup>463</sup> Der Komponist selbst ist gemäß seiner rabbinischen Vorfahren im Judentum verwurzelt. Seit seiner Kindheit wurde Leonard Bernstein von seinem Vater in den jüdischen Glauben eingewiesen. Die jüdische Religion spielte für ihn Zeit seines Lebens eine tragende Rolle.

Weiters bezeichnete Bernstein seine 1. Symphonie selbst als „*biblical symphony*“<sup>464</sup>. Es handelt sich also um eine symphonische Dichtung, die aufgrund ihrer biblischen Grundlage sowohl jüdische, als auch christliche Gläubige ansprechen sollte. Dies gelingt der Symphonie thematisch auch sehr gut. Denn die im 1. und 3. Satz zugrunde liegenden Themen „Glaube“ und „Hoffnung“ stellen zwei der drei christlichen Grundtugenden dar. Die dritte und wohl wichtigste Grundtugend ist die Liebe. So bilden Glaube, Hoffnung und Liebe die grundlegenden und entscheidenden Dimensionen christlicher Existenz.<sup>465</sup> Bernstein beschäftigte sich oft mit dem Thema „Liebe“ (vgl. 4.1.3) und auch in dieser Symphonie kommt ihr eine tragende Rolle zu. Zum einen handelt es von der Liebe Gottes zu seinen Menschen. JHWH lässt in seiner Liebe die Menschen nicht im Stich und ist auch bereit, einen neuen Bund mit ihnen zu schließen. Zum anderen geht es um die Liebe des Menschen zu seinem Gott und seinem Nächsten. Die Aufgabe des Menschen besteht nun darin, den in der Liebe und Gnade Gottes eröffneten Bund zu entdecken, anzunehmen und zu leben.

Das im 2. Satz der *Jeremiah*-Symphonie entfaltete Thema der Zeitkritik ist auch für den christlichen Glauben von Bedeutung. So betont die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ die Pflicht der Kirche, „nach den Zeichen der Zeit

---

<sup>463</sup> Vgl. dazu ausführlicher *Scheibler*, Bernstein, 44-52.

<sup>464</sup> *Scheibler*, Bernstein, 48.

<sup>465</sup> Vgl. 1 Kor 13,13; 1 Thess 1,3; 5,8; Gal 5,5f; Hebr 10,22-24.

zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“<sup>466</sup>. Es ist also Aufgabe der Kirche, sowie jedes einzelnen christlichen Gläubigen, sich mit der Zeit in der man lebt intensiv auseinanderzusetzen. Es bedarf einer biblischen Zeitsensibilisierung. Das heißt nun aber auch, dass man die Ungerechtigkeiten, die Zerstörungen, die chaotischen Zustände, welche die Welt bestimmen und uns in unserem Menschsein, unserer Existenz, bedrohen, gemäß der biblischen Tradition aufdeckt und bekämpft. In diesem Sinne kann man versuchen, die Welt ein Stück weit evangeliumsgemäßer bzw. gottgemäßer zu formen.

Man kann diese Symphonie aber auch, gemäß Jeremia als Propheten der Völker, als eine *Symphonie für alle Menschen* bezeichnen. Dem würde auch Bernsteins Vorstellung von Universalität des *einen* Menschengeschlechts entsprechen. Vor allem sind die Themen die in den drei Sätzen entfaltet werden, wie „Glaube“, „Liebe“, „Hoffnung“, „Zeitanalyse und Zeitkritik“, für jeden Menschen, und nicht nur für Juden/Jüdinnen und Christen/Christinnen, von essentieller Bedeutung. Diese Inhalte ergreifen den Menschen und treffen ihn in seinem Innersten. Die Botschaft des Jeremia, welche Leonard Bernstein eindrucksvoll in seiner 1. Symphonie verarbeitet, ist universell. Sie berührt jeden Menschen und verlor seit dem Auftreten Jeremias durch die Geschichte hindurch nie ihre Aktualität. Sie traf im Jahre 1942 genauso den Nerv der Zeit, wie schon ca. 2500 Jahre zuvor. Gerade auch in der heutigen Welt des 21. Jahrhunderts, welche durch eine Ambivalenz von Konsum, Dekadenz, Luxus und Krieg, Not, Leid geprägt ist, bedarf es eines Jeremias, der die Menschen wachrüttelt und sie auf ihren Ursprung, auf Gott, zurückverweist.

---

<sup>466</sup> Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, Art. 4; *Rahner, Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 451.

## 5. Conclusio

Der Prophet *Jeremia* kann wahrscheinlich als eine der meist unterschätzten biblischen Figuren im Christentum bezeichnet werden. Im christlichen Glaubensgerüst spielt dieser eher eine sekundäre Rolle. Wenn man zum Beispiel nach einer Gestalt im Horizont des Leidens sucht, denkt man zuallererst an *Hiob* und sein frommes Erdulden des Leids, aber nicht an Jeremia, der versucht gegen das Leid und seine Ursachen anzukämpfen und sich dadurch mit seiner ganzen Existenz in den Dienst JHWHs stellt. Die Figur des Jeremia wird zwar im Zweiten Testament in die Nähe Jesu gerückt, letztendlich wird der Prophet jedoch durch Jesus den Christus überlagert und verdeckt. Im Gegensatz zum Christentum spielte Jeremia im jüdischen Glauben schon immer eine entscheidende Rolle. Dieses Phänomen lässt sich bis in die Gegenwart beobachten. Auch was die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Propheten betrifft, sind es vor allem jüdische Künstler, wie zum Beispiel Stefan *Zweig* oder Leonard *Bernstein*, die in Jeremia eine herausragende Persönlichkeit erkannten.

Einen Grund dafür, warum der Prophet im christlichen Glauben nicht so verwurzelt wurde, könnte daran liegen, dass Jeremia einen Untergang verkündet, der kein Moment der Wiederkehr beinhaltet. Sowohl an der Figur des Propheten als auch an seiner Botschaft bleibt am Ende alles offen. Seine historische Spur verliert sich mit der Verschleppung nach Ägypten, aber auch das Volk Israel blickt in eine unsichere und ungewisse Zukunft. Doch Jeremia und das hebräische Volk verbindet eine Tatsache: der unbedingte Glaube, dass ihr Gott – der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – durch die Zeiten hindurch mit seinem Volk sein wird.

Im Christentum konnte man auf dieses Element der Offenheit verzichten, da aufgrund des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi vieles für abgeschlossen erklärt wurde. Dennoch kann festgehalten werden, dass es für den christlichen Glauben nicht nur wichtig sein kann, Jeremia für das Christentum durch Jesus von Nazareth wieder neu verstehen zu lernen, sondern es genauso von enormer Bedeutung ist, Jesus durch den biblischen Propheten zu begreifen. Dadurch kann dem Christentum eine neue Lebendigkeit eröffnet werden. Denn Dramen und Tragödien werden nicht von einer wenig plausiblen Vollendung aufgesogen, sondern bekommen eine Würde zurück, die durch Vollendungsgedanken weder unterworfen noch ausgeblendet werden darf. Der leidende Mensch, der die Katastrophen vor sich sieht, in ihnen lebt und sie durchmacht, hat nicht etwas falsch gemacht, wenn er Christ ist, sondern wird möglicherweise zu einem prophetischen Boten, der in Jesus die dauerhafte Kunde des Propheten Jeremia wieder finden kann.

Auffallend an der gedächtnisgeschichtlichen Repräsentanz des Propheten Jeremia ist wohl auch dies, dass er eine große Spur durch die Künste gezogen hat. Mir ging es in dieser Diplomarbeit auch darum, aufzuzeigen, dass die Kunst einen nicht zu vernachlässigenden Beitrag für die Theologie leisten kann. Die Mehrzahl der Theologen stimmt wahrscheinlich gebetsmühlenartig überein, dass Kunst für die Theologie wichtig ist; aber nur die wenigsten beschäftigen sich auch genauer mit ihr. Dabei kann nicht daran gezweifelt werden, dass Kunst zu den zentralen Vermittlungsformen des religiösen Glaubensgehalts zählt.

So steht auch die Musik in einer untrennbaren Verbindung zum Glauben. Leonard Bernstein hat dies erkannt, als er davon sprach, dass die Musik im Umfeld des Religiösen entstanden ist. Musik ist in diesem Zusammenhang nicht bloß als religiöser „Pausenfüller“ zwischen Texten und Riten zu verstehen, sondern stellt selbst eine fundamentale Form der Einweisung dar. Diese Wirksamkeit gelingt Leonard Bernstein in seiner 1. Symphonie „*Jeremiah*“ auf eine bewegende Art und Weise.



## **Literaturverzeichnis**

Alle Zitate wurden im Originallaut und ohne Anpassung an die neue Rechtschreibung übernommen. Zitate aus der Bibel entsprechen dem Text der Einheitsübersetzung.

### **Kirchliche Dokumente**

Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“; Karl *Rahner*, Herbert *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>32</sup>2005).

Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“; Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>32</sup>2005).

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Kirchen „Nostra Aetate“; in: Karl *Rahner*, Herbert *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>32</sup>2005).

Die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“; in: Karl *Rahner*, Herbert *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>32</sup>2005).

### **Primär- und Sekundärliteratur**

Willi Paul *Adams*, Die USA im 20. Jahrhundert (München<sup>2</sup>2008).

Theodor W. *Adorno*, Gesammelte Schriften, Band 10/1 (Kulturkritik und Gesellschaft I) (Frankfurt am Main<sup>2</sup>1996).

Edmund *Arens*, Gemeinschaften der Erinnerung und Hoffnung. Jüdische und christliche Zugänge; in: Verena *Lenzen* (Hg.), Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern (17.-19.September 2006) (Bern 2008).

Jan *Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992).

Jan *Assmann*, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (Frankfurt am Main<sup>6</sup>2007).

Jan *Assmann*, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien (München 2000).

Masashi *Azuma* (Projektleiter), *Die Sixtinische Kapelle* (Zürich, Köln 1986).

Hans Urs *von Balthasar*, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*; Band III,2; Teil 1 (Einsiedeln 1967).

Michael *Beintker*, *Tradition. VI. Dogmatisch*; in: TRE, Band 33 (Berlin 2002).

Schalom *Ben-Chorin*, *Die Antwort des Jona* (Hamburg 1956).

Wolfgang *Benz*, *Der Holocaust* (München<sup>7</sup>2008).

Alan L. *Berger*, *Elie Wiesel und der Zeuge der Zweiten Generation: Die Fackel der Erinnerung weitergeben*; in: Reinhold *Boschki*, Dagmar *Mensink* (Hg.), *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft* (Münster 1998).

Ulrich *Berges*, *Klagelieder* (Freiburg im Breisgau 2002).

Burton *Bernstein*, *Die Bernsteins* (München 1989).

Leonard *Bernstein*, Enrico *Castiglione*, *Ein Leben für die Musik. Gespräche mit Leonard Bernstein* (Berlin 1993).

Leonard *Bernstein*, *Freude an der Musik* (Frankfurt am Main 1976).

Lieselotte *Bestmann*, *Michelangelos Sixtinische Kapelle* (München 1999).

Tilman *Borsche*, *Tradition. I. Philosophisch-anthropologisch*; in: LThK, Band 10 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2001).

Reinhold *Boschki*, *Erinnerung und Identität. Die Botschaft eines Überlebenden als Initial für religiöses und ethische Lernen nach Auschwitz*; in: Katharina *von Kellenbach*, Björn *Krondorfer*, Norbert *Reck* (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah* (Darmstadt 2001).

Reinhold *Boschki*, Dagmar *Mensink* (Hg.), *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft* (Münster 1998).

Raphael Maria *Bösing*, *Leonard Bernstein als religiöser Humanist, Dirigent, Komponist und Musikpädagoge* (Frankfurt am Main 2003).

Renate *Brandscheidt*, *Klagelieder, Buch der Klagelieder*; in: LThK, Band 6 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1997).

Michael von Brück, Jürgen Werbick (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? (Würzburg 1994).

Martin Buber, Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden (Köln 1963).

Barbara Burkhardt, Von der schrittweisen Bändigung des Krieges: Stefan Zweigs pazifistisches Drama Jeremias (ungedr. geisteswiss. Dipl.Arb. Wien 2008).

Horst Bürkle, Tradition. II. Religionswissenschaftlich; in: LThK, Band 10 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2001).

André Chastel, Zeitgenossen über Michelangelos Fresken; in: Masashi Azuma (Projektleiter), Die Sixtinische Kapelle (Zürich, Köln 1986).

Yves M.J. Congar, Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965).

Christoph Dohmen, Erinnerungsgemeinschaft als hermeneutischer Schlüssel zur Bibel Israels; in: Verena Lenzen (Hg.), Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern (17.-19.September 2006) (Bern 2008).

Joachim Drumm, Tradition. IV. Theologie- und dogmengeschichtlich; in: LThK, Band 10 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2001).

Stephan Egger (Hg.), Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks (Konstanz 2003).

Heinz-Josef Fabry, Anamnese. III. Biblisch; in: LThK, Band 1 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1993).

Heinz-Josef Fabry, „Gedenken“ im Alten Testament; in: Josef Schreiner (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983).

Heinz-Josef Fabry, Gedenken und Gedächtnis im Alten Testament; in: Philippe Gignoux (Hg.), La Commémoration (Paris 1988).

Christian Feldmann, Elie Wiesel – ein Leben gegen die Gleichgültigkeit (Freiburg im Breisgau 1998).

Michael Freedland, Leonard Bernstein (London 1987).

Bernhard Fresacher, Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche (Innsbruck, Wien 1996).

Wilhelm Geerlings, Josef Meyer zu Schlochtern, Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie (Paderborn 2003).

Philippe *Gignoux* (Hg.), *La Commémoration* (Paris 1988).

Peter *Gradenwitz*, Leonard Bernstein. 1918-1990, unendliche Vielfalt eines Musikers (Zürich<sup>4</sup>1995).

Astrid *Greve*, *Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns* (Neukirchen-Vluyn 1999).

Maurice *Halbwachs*, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt am Main 1985).

Maurice *Halbwachs*, *Das kollektive Gedächtnis* (Frankfurt am Main 1985).

Heiko *Haumann*, *Geschichte der Ostjuden* (München<sup>4</sup>1998).

Jürgen *Heideking*, *Christof Mauch*, *Geschichte der USA* (Tübingen<sup>5</sup>2007).

Siegfried *Herrmann*, *Jeremia/Jeremiabuch*; in: TRE, Band 16 (Berlin 1987).

Frank-Lothar *Hossfeld*, *Das Buch Deuteronomium*; in: Erich *Zenger* (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon* (Stuttgart<sup>3</sup>2005).

Joseph A. *Kanofsky*, *Elie Wiesel als Rebbe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums*; in: Reinhold *Boschki*, *Dagmar Mensink* (Hg.), *Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft* (Münster 1998).

Katharina *von Kellenbach*, Björn *Krondorfer*, Norbert *Reck* (Hg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah* (Darmstadt 2001).

Eugen *Kogon*, Johann Baptist *Metz* (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk* (Freiburg im Breisgau 1979).

Theodore *Kwasman*, *Tradition. III. Judentum*, in: TRE, Band 33 (Berlin 2002).

Karl *Lehmann*, *Tradition und Innovation aus der Sicht der systematischen Theologen*; in: Wilhelm *Geerlings*, Josef *Meyer zu Schlochtern*, *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie* (Paderborn 2003).

Verena *Lenzen*, „Die Zukunft hat ein altes Herz.“ (Walter Benjamin). Festvortrag zum Symposium „Erinnerung als Herkunft der Zukunft“; in: Ders. (Hg.), *Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern (17.-19. September 2006)* (Bern 2008).

Verena *Lenzen* (Hg.), Erinnerung als Herkunft der Zukunft. Zum Jubiläumssymposium des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der Universität Luzern (17.-19. September 2006) (Bern 2008).

Jacques *Le Rider*, Erinnern, Vergessen und Vergangenheitsbewältigung. Zur Aktualität der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung; in: Renate *Reschke* (Hg.), Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg (Berlin 2001).

Primo *Levi*, Die Untergegangenen und die Geretteten (München, Wien 1990).

Primo *Levi*, Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht (München<sup>3</sup>1994).

Gerhard *Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg 1998).

Gennaro *Lomiento*, „Pragma“ und „lexis“ in den Jeremiahomilien des Origenes; in: ThQ, 165 (1985).

Johann *Maier*, Tradition. III. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament; in: LThK, Band 10 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2001).

Michael P. *Maier*, Jeremia. Die Geschichte eines Berufenen (Bad Tölz 2004).

Jean-Christophe *Marcel*, Laurent *Mucchielli*, Eine Grundlage des *lien social*: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs; in: Stephan *Egger* (Hg.), Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks (Konstanz 2003).

Robert *McAfee Brown*, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit (Freiburg 1990).

Maarten J. J. *Menken*, The References to Jeremiah in the Gospel According to Matthew; in: EThL, 60 (1984).

Johann Baptist *Metz*, Auschwitz: Unverzichtbarer Ortstermin einer christlichen Gottesrede; in: Benedikt XVI., Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz (Freiburg im Breisgau 2006).

Johann Baptist *Metz*, Der jüdische Geist und die Zukunft Europas; in: Reinhold *Boschki*, Dagmar *Mensink* (Hg.), Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft (Münster 1998).

Johann Baptist *Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz<sup>5</sup>1992).

Johann Baptist *Metz*, Memoria passionis. Zur Aktualität einer biblischen Kategorie; in: Karl Rahner Akademie (Hg.), Geschichte denken (Münster 1999).

Johann Baptist *Metz*, Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland; in: Reinhold *Boschki*, Dagmar *Mensink* (Hg.), Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft (Münster 1998).

Johann Baptist *Metz*, Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967-1997 (Mainz 1997).

Hans Bernhard *Meyer*, Anamnese. V. Liturgisch; in: LThK, Band 1 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1993).

Katrin *Meyer*, Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (Würzburg 1998).

Jürgen *Moltmann*, Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz; in: Tobias Daniel *Wabel* (Hg.), Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust (Düsseldorf 2007).

Ernst *Müller*, Chassidim, Chassidismus; in: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, Band 1 (Frankfurt am Main<sup>2</sup>1987).

Christoph *Münz*, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz (Gütersloh 1995).

Friedrich *Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Stuttgart 2003).

Otto *Nußbaum*, Die Liturgie als Gedächtnisfeier; in: Josef *Schreiner* (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983).

John *O'Malley*, Das Mysterium der Deckengemälde; in: Masashi *Azuma* (Projektleiter), Die Sixtinische Kapelle (Zürich, Köln 1986).

Birte *Petersen*, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (Berlin 1996).

Joan *Peyser*, Leonard Bernstein. Eine Biographie (Hamburg 1988).

Heinrich W. *Pfeiffer*, Die Sixtinische Kapelle neu entdeckt (Stuttgart 2007).

Dieter *Pohl*, Holocaust. Die Ursachen, das Geschehen, die Folgen (Freiburg im Breisgau 2000).

Myong-Sun *Pyo*, Hoffnung und Verzweiflung im Werk Stefan Zweigs (ungedr. geisteswiss. Diss. Wien 1995).

Karl Rahner Akademie (Hg.), Geschichte denken (Münster 1999).

Karl *Rahner*, Herbert *Vorgrimler* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>2005).

Joseph *Ratzinger*, Franz Josef *Stoiber* (Hg.), Im Angesicht der Engel. Von der Musik im Gottesdienst (Freiburg im Breisgau 2008).

Renate *Reschke* (Hg.), Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.-27. August 2000 in Naumburg (Berlin 2001).

Henning Graf *Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung, Band 1 (München 1990).

Robin *Richmond*, Michelangelo und die Sixtinische Kapelle (Freiburg im Breisgau 1999).

Alan *Rosen*, Der Anfang der Zeugenschaft und das Zeugnis des Anfangs; in: Reinhold *Boschki*, Dagmar *Mensink* (Hg.), Kultur allein ist nicht genug. Das Werk von Elie Wiesel – Herausforderung für Religion und Gesellschaft (Münster 1998).

Sybe *Schaap*, Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage (Würzburg 2002).

Erwin *Schadel*, Origenes: Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien (Stuttgart 1980).

Alexandra *Scheibler*, „Ich glaube an den Menschen“. Leonard Bernsteins religiöse Haltung im Spiegel seiner Werke (Hildesheim 2001).

Arno *Schilson*, Anamnese. IV. Theologisch; in: LThK, Band 1 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1993).

Christoph *Schmidt*, Die entheiligte Utopie. Jüdische Ideen und Sozialgeschichte am Dnepr (1750-1900) (Köln, Wien 2004).

Willy *Schottroff*, „Gedenken“ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel Zākar im semitischen Sprachkreis (Neukirchen-Vluyn 1964).

Josef *Schreiner* (Hg.), Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie (Stuttgart 1983).

John *Shearman*, Die Kapelle des Sixtus IV.; in: Masashi *Azuma* (Projektleiter), Die Sixtinische Kapelle (Zürich, Köln 1986).

Sybille *Steinbacher*, Auschwitz. Geschichte und Nachgeschichte (München<sup>2</sup>2007).

Hermann-Josef *Stipp*, Jeremia, Jeremiabuch. I. Biblisch; in: LThK, Band 5 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1996).

Benjamin *Taubald*, Auschwitz und die Politik der Erinnerung. Geschichtlich-gesellschaftliche Konstellationen aus der Sicht theologischer Ethik; in: Katharina *von Kellenbach*, Björn *Krondorfer*, Norbert *Reck* (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah (Darmstadt 2001).

Wolfgang *Treitler* (Hg.), Carry Forward One Page Of Memory. Interview with Elie Wiesel (Kirchstetten 2006).

Wolfgang *Treitler*, Zwischen Hiob und Jeremia. Stefan Zweig und Joseph Roth am Ende der Welt (Frankfurt am Main 2007).

Hermann-Josef *Vogt*, Origenes; in: LThK, Band 7 (Freiburg im Breisgau<sup>3</sup>1998).

Tobias Daniel *Wabel* (Hg.), Das Heilige Nichts. Gott nach dem Holocaust (Düsseldorf 2007).

Stephan *Wahle*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbruck 2006).

Gunther *Wanke*, Klagelieder; in: TRE, Band 19 (Berlin 1990).

Harald *Weinrich*, Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens (München<sup>3</sup>2000).

Dietmar J. *Wetzel*, Maurice Halbwachs (Konstanz 2009).

Mark F. *Whitters*, Jesus in the Footsteps of Jeremiah; in: CBQ, 68/2 (April 2006).

Siegfried *Wiedenhofer*, Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens; in: Michael *von Brück*, Jürgen *Werbick* (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? (Würzburg 1994).

Elie *Wiesel*, Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie (Hamburg 1995).

Elie *Wiesel*, Den Frieden feiern (Freiburg im Breisgau 1991).

Elie *Wiesel*, Die Nacht zu begraben, Elischa (München 1985).

Elie *Wiesel*, Die Massenvernichtung als literarische Inspiration; in: Eugen *Kogon*, Johann Baptist *Metz* (Hg.), Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk (Freiburg im Breisgau 1979).

Elie *Wiesel*, ... und das Meer wird nicht voll. Autobiographie 1969-1996 (Hamburg 1997).

Elie *Wiesel*, Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten (Freiburg im Breisgau<sup>2</sup>1983).



Rowan *Williams*, Origenes/Origenismus; in: TRE, Bd. 25 (Berlin 1995).

Yosef Hayim *Yerushalmi*, *Zachor: Erwinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis* (1988 Berlin).

Erich *Zenger* (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon (Stuttgart<sup>3</sup>2005).

David J. *Zucker*, Jesus and Jeremiah in the Matthean Tradition; in: JES, 27/2 (Spring 1990).

Stefan *Zweig*, Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers (Frankfurt am Main<sup>38</sup>2010).

Stefan *Zweig*, Tersites – Jeremias. Zwei Dramen (Frankfurt am Main 1982).

## Abkürzungen

Im Allgemeinen werden für die biblischen Schriften und sonstigen Quellen die Abkürzungen des Exegetischen Wörterbuches zum Neuen Testament verwendet. Alle anderen in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen, welche im Folgenden in alphabetischer Reihenfolge angegeben werden, sowie Hervorhebungen jeglicher Art gehen auf den Autor selbst zurück.

bzw.	beziehungsweise
ders.	derselbe
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
griech.	griechisch
lat.	lateinisch
n. Chr.	nach Christus
PD	Peter Diesenberger
sog.	sogenannte
u.a.	unter anderem
v. Chr.	vor Christus
vgl.	vergleiche
z.B.	zum Beispiel

CBQ	Catholic Biblical Quarterly
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
JES	Journal of Ecumenical Studies
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie

## **Abstract**

Bereits im Titel der Diplomarbeit „(Auf) Jeremia hören. Eine gedächtnisgeleitete Untersuchung der 1. Symphonie ‚*Jeremiah*‘ von Leonard Bernstein“ werden die wesentlichen Intentionen der Arbeit mittransportiert:

Einerseits versucht sie die Gedächtnisspuren, die der Prophet durch die Zeit hindurch hinterlassen hat, an markanten Stellen aufzuzeigen. Es geht um die Frage, was die Menschen immer wieder veranlasst hat, sich in bestimmten Situationen der Gestalt des Jeremia zu erinnern und auf sie zu hören. Die Grundlage zur Beantwortung dieser Frage bildet das Erinnerungs- und Gedächtnisverständnis im Judentum und im Christentum. Denn gerade diese beiden Religionen sind von einer zeitlichen Dreidimensionalität geprägt. Sowohl der jüdische als auch der christliche Glaube schöpfen aus der Vergangenheit Kraft für die Gegenwart und die Zukunft.

Andererseits wird geklärt, wie sich diese, um den Begriff Jan Assmanns zu benutzen, „Gedächtnisgeschichte“ des Jeremia in ausgewählten Kunstwerken niederschlägt. Ausgehend von Michelangelos Jeremia-Darstellung in der Sixtinischen Kapelle und Stefan Zweigs Drama „*Jeremias*“ wird untersucht, wie es Leonard Bernstein in seiner *Jeremiah*-Symphonie gelingt, dieses Thema der Vergangenheit für die Gegenwart bedeutsam zu machen. Bernsteins erste Symphonie kann dazu beitragen, dass die ZuhörerInnen in die Lage versetzt werden, sich den Propheten zu vergegenwärtigen und zu verinnerlichen.

## **Abstract (english)**

The title of the thesis „Listening to Jeremiah. A memory-guided study of Leonard Bernstein’s 1<sup>st</sup> Symphony *Jeremiah*“ already reveals the main intentions of the work:

Firstly, the thesis attempts to locate the various traces of memory left behind by the prophet through time, questioning what it is that causes people to remember the figure of Jeremiah in certain situations time and again, and to listen to him. The basis for answering this question is the understanding of memory in Judaism and Christianity, as these two religions are characterized by a temporal three-dimensionality. Both the Jewish and the Christian faith draw strength from their past in order to deal with the present and the future.

Secondly, it clarifies how, to use the term of Jan Assmann, „Gedächtnisgeschichte“ of Jeremiah has been reflected in selected works of art. Based on the examples of *Michelangelo’s* Jeremiah-painting in the Sistine Chapel and *Stefan Zweig’s* drama „*Jeremias*“, the thesis examines how, in his *Jeremiah*-Symphony, *Leonard Bernstein* succeeds in making the theme of the past significant for the present. Bernstein’s first symphony can actively help the audience to bring the prophet to mind and internalize him.

## **Lebenslauf**

### **Persönliche Daten**

Name: Peter Diesenberger  
Geburtsdatum: 22. April 1987  
Geburtsort: Schärding (OÖ)  
Eltern: Karl und Cäcilia Diesenberger

### **Ausbildung**

1993-1997: Volksschule Rainbach im Innkreis  
1997-2001: Hauptschule Taufkirchen an der Pram  
2001-2005: Bundesoberstufenrealgymnasium Grieskirchen mit besonderer  
Berücksichtigung der musischen Ausbildung  
seit WS 2005: Studium des Lehramts der Unterrichtsfächer katholische Religion und  
Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung an der Universität Wien