

Tradition(en) im alten Israel

Konstruktion, Transmission und Transformation

Herausgegeben von
Ruth Ebach und Martin Leuenberger

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Ruth Ebach, geboren 1982. Promotion 2014 in Münster. 2010–2013 Wiss. Mitarbeiterin in der Graduiertenschule des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, seit 2013 Wiss. Angestellte am Lehrstuhl für Altes Testament mit dem Schwerpunkt Theologie des Alten Testaments an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Martin Leuenberger, geboren 1973. Promotion 2003 in Zürich, Habilitation 2007 in Zürich. 2008–2012 Professor für Altes Testament an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, seit 2012 Professor für Altes Testament mit dem Schwerpunkt Theologie des Alten Testaments an der Eberhard Karls Universität Tübingen.



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

ISBN 978-3-16-154804-8 / eISBN 978-3-16-156672-1

DOI 10.1628/978-3-16-156672-1

ISSN 0940-4155 / eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer aus der Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

Traditionsliteratur, Traditionsgeschichte – Methodische Grundlagen und Grundfragen

ERHARD BLUM

Institutionelle und kulturelle Voraussetzungen der israelitischen Traditionsliteratur	3
--	---

JÜRGEN EBACH

Frag-mentale Beobachtungen und Impressionen zu Tradition und Invention sowie zu Verbindungen zwischen Forschungsgegenstand und Forschere selbstbild in der Exegese	45
--	----

BERND U. SCHIPPER

Ägyptische Hymnen des 1. Jahrtausends und das Alte Testament. Zu Transformation und Transmission ägyptischer Texttraditionen	69
---	----

Konstruktion von Tradition(en)

THOMAS RÖMER

Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en)	89
--	----

RAINER ALBERTZ

Ausprägungen der Exodustradition in der Prophetie und in den Psalmen ..	109
---	-----

KONRAD SCHMID

Jeremia als klagender und leidender Prophet. Traditionsgeschichtliche Überlegungen	143
---	-----

GEORG FISCHER, SJ

Lebendige Erinnerung im Jeremiabuch	165
---	-----

IRMTRAUD FISCHER	
Konstruktion, Tradition und Transformation weiblicher Prophetie	181

Transformation von Tradition(en)

BERND JANOWSKI	
„Mein Schlachtopfer ist ein zerbrochener Geist“ (Ps 51,19).	
Zur Transformation des Opfers in den Psalmen	207

JUDITH GÄRTNER	
Eine Frage der Gerechtigkeit? Identität durch Transformation	
am Beispiel der Gnadenformel in den späten Psalmen.	233

MARTIN LEUENBERGER	
„Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht“ (Ps 46,6). Zur Formation	
und Transformation dreier zionstheologischer Kernvorstellungen	253

CHRISTOPHE NIHAN	
Between Continuity and Change: The High Priest Joshua in Zechariah 3 . .	277

MARKUS SAUR	
Eine prächtige Zeder. Transformationen der Königstradition	
im Ezechielbuch	303

Tradition als Argument

JAKOB WÖHRLE	
„Was habt ihr da für einen Spruch?“ (Ez 18,2). Traditionskritik	
in den Disputationsworten des Ezechielbuches	323

RUTH EBACH	
„Propheten, die vor dir und vor mir waren“. Traditionsbezug	
als Argument im Konflikt um wahre Prophetie im Jeremiabuch	345

REINHARD MÜLLER	
„Wo sind deine früheren Hulderweise, Herr?“	
Tradition als <i>argumentum ad deum</i> in Psalm 89	367

AutorInnenverzeichnis	395
Stellenregister	399

Jeremia als klagender und leidender Prophet

Traditionsgeschichtliche Überlegungen

KONRAD SCHMID

1. Einführung: Der klagende und leidende Jeremia

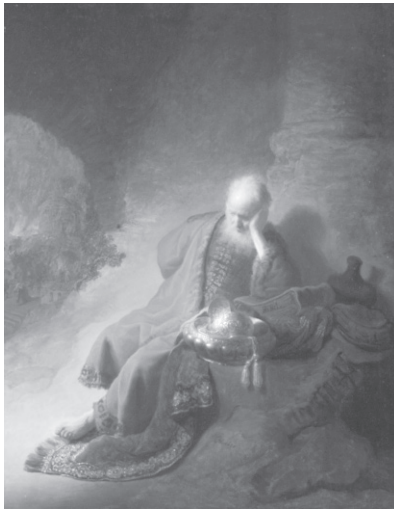


Abb. 1: Rembrandt, Jeremia beklagt die Zerstörung Jerusalems, Rijksmuseum Amsterdam

Als Rembrandt um 1630 Jeremia malte, wählte er das Motiv einer trauernden Gestalt – konkretes Vorbild des Dargestellten war offenbar sein Vater –, eine Gestalt, die vor einer brennenden Ruinenkulisse halb liegend zu Füßen einer mächtigen Säule den Kopf auf den Ellbogen stützt.¹ Der Ellbogen seinerseits ruht auf einem dicken Buch – vielleicht ist es die Tora, vielleicht ist es sein eigenes. Vor Jeremia liegt eine Silberschale mit Wertsachen, möglicherweise eine Anspielung

¹ Vgl. zu Jeremia in der Kunst FISCHER, Prophet, 271–275.

auf das Geschenk, das Jeremia von Nebusaradan gemäß Jer 40,5 erhielt, das nun aber zu gar nichts mehr nütze ist.

Fragt man, was der passendste biblische Aufhänger für diese Darstellung ist, so gelangt man weder in die Hebräische Bibel noch ins Jeremiabuch, sondern in die Eröffnung des griechischen Threni-Buches, die gewissermaßen als Bildbeschreibung zu Rembrandts Jeremia gelesen werden kann. Thr 1,1 beginnt in der LXX mit einem kurzen Sondergutstext, der die nachfolgenden Klagelieder auf Jeremia zurückführt:

καὶ ἐγένετο
μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ

καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι
ἐκάθισεν Ἰερεμίας κλαίων
καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρήνον τοῦτον
ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ εἶπεν
πῶς ἐκάθισεν μόνη ἡ πόλις
ἢ πεπληθυμένη λαῶν ἐγενήθη
ὡς χήρα
πεπληθυμένη ἐν ἔθνεσιν
ἄρχουσα ἐν χώραις
ἐγενήθη εἰς φόρον

Und es geschah,
nachdem Israel in die Gefangenschaft
weggeführt

und Jerusalem verwüstet war,
da saß Jeremia weinend da
und sang diesen Klagegesang
über Jerusalem und sprach:
Wie sitzt die Stadt so alleine da,
die von Volksmassen erfüllt war!
Wie eine Witwe ist sie geworden,
die erfüllt war unter den Völkern,
sie, die herrschte über die Länder,
ist zur Tributpflichtigen geworden.

Die Einleitung zur Septuagintafassung von Thr 1,1 ihrerseits ist wiederum nicht am Jeremiabuch orientiert, sondern an der Notiz aus 2 Chr 35,25, deren קִינוּת in der LXX als θρήνοι wiedergegeben werden:

וּקוּנַן יִרְמְיָהוּ עַל־יְאִשִּׁיָּהוּ	Jeremia hielt die Totenklage auf Joschijahu,
וַיֹּאמְרוּ כָל־הַשְּׂרִים וְהַשְּׂרוֹת	und alle Sänger und Sängerinnen sprachen
בְּקִינוּתֵיהֶם	in ihren Klageliedern
עַל־יְאִשִּׁיָּהוּ עַד־הַיּוֹם	von Joschijahu, bis auf den heutigen Tag.
וַיִּתְּנוּם לְחֶק עַל־יִשְׂרָאֵל	Und man machte sie zur Weisung für Israel.
וְהֵנּם כְּתוּבִים עַל־הַקִּינוּת	Und sieh, sie sind aufgezeichnet in den Klageliedern.

Auch die Darstellung Jeremias in der Sixtinischen Kapelle (1505–1512), gut 100 Jahre früher durch Michelangelo ausgeführt, zeigt eine Rembrandt vergleichbare Wahrnehmung des Propheten: Er sitzt versunken da, die rechte Hand verdeckt in einem sogenannten *signum harpocraticum* den Mund, die Beine sind in X-Form dargestellt und deuten Demut an, im Hintergrund finden sich trauernde oder klagende Frauen.

Leiden, Trauer, Klagen, Einsamkeit – das ist die Signatur der literarischen und kunstgeschichtlichen Rezeption Jeremias, die sich offenbar zunächst eher dem traditionell Jeremia zugeschriebenen Buch der Threni als dem Jeremiabuch selbst verdankt, dem dieser Themenkomplex aber natürlich auch alles andere als fremd ist: Namentlich in Jer 1–20 finden sich zahlreiche Klagen, die dem Propheten



Abb. 2: Michelangelo, Der Prophet Jeremia, Sixtinische Kapelle, Vatikan.

zugeschrieben werden, und in den Erzählungen in Jer 36–45 finden sich zahlreiche Darstellungen der Anfeindung und Verfolgung Jeremias.² Wie ist dieses Themenensemble aus dem Jeremiabuch so bestimmend geworden, dass es zum rezeptionsgeschichtlichen Klassiker werden konnte,³ und wie lässt sich das entsprechende Textgut im Jeremiabuch geistesgeschichtlich ordnen? Lässt sich eine Dynamik der Entwicklung des Themas beobachten, lässt sich eine innere Logik erkennen?

2. Das Jeremiabuch als Traditionsliteratur

Diese Fragen setzen voraus, dass das Jeremiabuch über lange Jahre, ja Jahrhunderte hinweg auf seine gegenwärtige Gestalt angewachsen ist.⁴ Bernhard Duhms bekanntes Urteil über das Jeremiabuch ist in dieser Hinsicht schon fast kanonisch geworden:

² Vgl. NAJMAN/SCHMID, *Jeremiah's Scriptures*.

³ Vgl. FISCHER, *Prophet*, 255–277; DERS. u. a., *Art. Jeremiah*.

⁴ Nur schon der Umstand, dass es die Endgestalt des Jeremiabuches gar nicht gibt, zeigt, dass das Jeremiabuch ein Traditionsprodukt ist. Die Jeremiafunde unter den Schriftrollen vom Toten Meer (vgl. ULRICH, *Qumran Scrolls*, 558–583) machen deutlich, was man schon aufgrund der wörtlichen Übersetzungsweise des griechischen Jeremiabuchs vermuten konnte, dass nämlich die kürzere griechische Version wohl auf einer entsprechenden hebräischen Vorlage beruht. Darüber hinaus deutet der Befund aus Qumran aber auch an, dass es weitere Mischformen gegeben hat. Man kann also strenggenommen nur von „Jeremiabüchern“, nicht vom „Jeremiabuch“ sprechen.

„Das Buch ist also langsam gewachsen, fast wie ein unbeaufsichtigter Wald wächst und sich ausbreitet, ist geworden, wie eine Literatur wird, nicht gemacht, wie ein Buch gemacht wird; von einer methodischen Komposition, einer einheitlichen Disposition kann keine Rede sein.“⁵

Der alttestamentlichen Wissenschaft sind in neuerer Zeit solche klaren Urteile – teils zu ihrem Vorteil, teils auch zu ihrem Nachteil – abhandengekommen. Im Falle von Jeremia kann man Duhm jedenfalls nicht einfach der Falschaussage zeihen. Duhms Eindruck basiert auf der grundlegenden Eigenschaft, die die Bücher der Hebräischen Bibel insgesamt – wenn auch in unterschiedlichem Maß – prägt, dass sie nämlich als Traditionsliteratur anzusprechen sind.⁶ Eine einheitliche Autorschaft, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort tätig ist, kennen sie in der Regel nicht, was allerdings nicht die Ausnahme, sondern eher die Regel im altorientalischen Literaturbetrieb darstellt.

Das Jeremiabuch selber ist sich dieser Eigenschaft durchaus bewusst, wie besonders Jer 36 zeigt. In diesem Kapitel ist davon die Rede, wie eine erste Buchrolle mit Jeremiaworten vom judäischen König Jojakim bei deren Verlesung abschnittsweise verbrannt wird, dann aber – wie man erschließen darf – per inspiriertes Diktat wieder ersetzt wird (Jer 36,32):

וירמיהו לקח מגלה אחרת	Und Jeremia nahm eine andere Rolle
ויתנה אל־ברוך בן־נריהו הספר	und gab sie Baruch, dem Sohn Nerias, dem Schreiber,
ויכתב עליה מפי ירמיהו	und der schrieb auf sie nach dem Diktat Jeremias
את כל־דברי הספר	alle Worte des Buches,
אשר שרף יהויקים מלך־יהודה	das Jojakim, der König von Juda, mit Feuer verbrannt
באש	hatte,
ועוד נוסף עליהם	und es wurden zu ihnen
דברים רבים כהמה	noch viele Worte wie diese hinzugefügt.

Der letzte Abschnitt dieses Verses („und es wurden zu ihnen noch viele Worte wie diese hinzugefügt“) ist höchst bemerkenswert: Das vorliegende Jeremiabuch enthält aus der Sicht von Jer 36,32 nicht bloß *ipsisissima verba* des namengebenden Propheten, sondern diesen Worten wurden noch viele ähnliche hinzugefügt. Jer 36,32 lässt zwar offen, ob es sich bei diesen noch hinzukommenden Worten um jeremianische oder nachjeremianische Texte handelt und ob deren Niederschrift noch von Baruch selbst vorgenommen worden ist oder nicht, aber eine Entstehung nach Jeremia und Baruch wird auch nicht ausgeschlossen, ja, ist durch die passivische Formulierung נוסף sogar eher naheliegend.⁷

Ein Prophetenbuch wie das Jeremiabuch ist also weder in literarischer noch in historischer Hinsicht als schriftliche Dokumentation der ursprünglich münd-

⁵ DUHM, Buch, XX.

⁶ Vgl. SCHMID, Traditionsliteratur.

⁷ Vgl. LEVIN, Verheißung, 149 Anm. 5; HOFFMAN, Aetiologie, 186; STIPP, Baruchs Erben, 166–167.

lichen Prophetie des namengebenden Propheten aufzufassen. Es ist mehr und anderes, es ist Traditionsliteratur: es greift Traditionen auf und verarbeitet sie weiter.

3. Was ist Traditionsgeschichte?

Doch wie ist dies methodisch zu fassen? Der Themenkomplex um den klagenden und leidenden Propheten im Jeremiabuch soll im Folgenden – der thematischen Stoßrichtung dieser Tagung entsprechend – in erster Linie *traditionsgeschichtlich* angegangen werden. Allerdings ist hier eine gewisse Präzisierung nötig, die sich gegenüber der methodischen Definition von Odil Hannes Steck⁸ ergibt, die dieser in seinem Methodenbuch vorgeschlagen hat und deren Beschränkungen auch Thomas Krüger diskutiert hat.⁹ Steck schreibt:

„Die TG geht aber von dem für sie konstitutiven Befund aus, daß geprägte Sachgehalte in verschiedenen Texten konstant wiederkehren, *ohne daß literarische Abhängigkeit nachweisbar oder auch nur wahrscheinlich ist* und ohne daß dieses Auftreten ausschließlich mit der Aufnahme eines bestimmten Überlieferungsstücks zusammenhängt.“¹⁰

„TG erhebt das aus dem geistigen Umfeld einem Text Vorgegebene, soweit es nicht vorliterarische oder literarische Werdestufen des Textes selbst sind [§ 4–6] und soweit nicht literarische Bezugnahmen oder Gattungseinflüsse vorliegen [§ 7].“¹¹

Im Rahmen eines Lehrbuches sind solche Definitionen natürlich nachvollziehbar. Sie sind der strengen Unterscheidung der Traditionsgeschichte im Sinne Stecks gegenüber der Überlieferungsgeschichte und der Formgeschichte geschuldet. Traditionsgeschichte kommt nur dann zum Zug, wenn zwischen thematisch verwandten Texten keine vorliterarischen oder literarischen Beziehungen und keine Gattungseinflüsse vorliegen. Diese messerscharfe Grenzziehung um traditions-geschichtlich und nur traditions-geschichtlich relevante Phänomene herum hat den großen Vorteil, dass sie tatsächlich auf bestimmte textübergreifende *Vorstellung*sgehalte führt, die ausschließlich „traditionsgeschichtlich“ (im Sinne Stecks) relevant sind. Gleichzeitig hat sie aber den großen Nachteil, dass sie traditions-geschichtliche Verschiebungen und Entwicklungen in Texten, die *auch* literarisch zusammenhängen, methodisch *per definitionem* ausblendet.¹²

⁸ STECK, Exegese, 130.

⁹ KRÜGER, Überlegungen.

¹⁰ STECK, Exegese, 130 (Hervorhebung K. S.).

¹¹ STECK, Exegese, 142 (Hervorhebung K. S.).

¹² Dieses Dilemma beschäftigte schon die forschungsgeschichtlichen Anfänge der traditions-geschichtlichen Methode. H. Gunkel betonte die Traditionsbestimmtheit der biblischen Literatur (vgl. GUNKEL, Schöpfung, 14: „Wir erkennen also in Gen 1 eine Reihe nachklingender mythologischer Züge. Daraus folgt, dass Gen 1 nicht die Composition eines Schriftstellers, sondern die Niederschrift einer Tradition ist.“). Wellhausen reagierte auf Gunkel außerordentlich kritisch: „Gunkel reklamiert alles Mögliche und Unmögliches als aus Babylon entsprungen.

Genau dieser Bereich von literarisch untereinander vernetzten Texten im Alten Testament ist aber einerseits nach Auffassung der gegenwärtigen literaturgeschichtlichen Forschung erheblich größer geworden, als er es noch vor 50 Jahren gewesen ist, und dieses Phänomen ist auch für meine Fragestellung relevant: Die Texte vom klagenden und leidenden Propheten im Jeremiabuch sind zum einen zumindest teilweise literarisch voneinander abhängig, zum zweiten traditionsgeschichtlich miteinander verwandt.

Deshalb ist es nicht angeraten, die traditionsgeschichtliche Frage nur auf Befunde anzuwenden, die literarisch *unabhängig* voneinander existieren. Im Gegenteil, hier ist ein gewisses methodisches Manko zu korrigieren: In der deutschsprachigen entstehungsgeschichtlichen Forschung an den Prophetenbüchern, die das Verständnis der Schriftprophetie in den letzten Jahrzehnten fraglos entscheidend weitergebracht hat, ist bisweilen der Fehler gemacht worden, dass die unterschiedlichen, mutmaßlichen Entwicklungsstufen eines Buches *im Wesentlichen isoliert voneinander* rekonstruiert und dargestellt worden sind. Doch in den meisten Fällen lässt sich eine inhaltlich geprägte Traditionsdynamik hinter diesen Stufen erkennen, aufgrund derer sich die innere Logik des Traditionsprozesses erschließen lässt.

Nun könnte man einwenden, eine solche Nachfrage gehöre noch in die Redaktionsgeschichte selbst und sei in deren Rahmen abzuhandeln. Hier ist allerdings zu differenzieren: Wenn die Traditionsdynamik Veränderungen mit sich bringt, *die sich mehr auf die intellektuellen Orientierungsrahmen, die grundlegenden Vorstellungen und Denkmuster*, als auf die konkreten Textaussagen beziehen, so scheint es plausibler, dies eben auch traditionsgeschichtlich auszuwerten, statt sie bloß als redaktionsgeschichtlichen Überbau zu interpretieren.

Diese Überlegungen treten allerdings nicht in eine allzu große Distanz zu Steck, denn sein bekannter Aufsatz zu den „Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel“¹³ diskutiert fraglos auch, wenn nicht sogar vorrangig, Befunde, die sich aus der Analyse literarisch zusammenhängender Texten ergeben.

4. Von Mose bis Jona: Der leidende und klagende Prophet in der alttestamentlichen Literatur

Der thematische Komplex um den leidenden und klagenden Propheten¹⁴ ist ein Spezifikum der alttestamentlichen Literatur. Im Alten Orient lässt sich diese

[...] Das Proton Pseudos ist, dass er der Ursprungsfrage überhaupt grossen Wert beimisst“ (WELLHAUSEN, Literatur, 233). Vgl. KLATT, Hermann Gunkel, 70–74; HAMMANN, Hermann Gunkel, 72–84.

¹³ STECK, Strömungen.

¹⁴ Eine übergreifende traditionsgeschichtliche Untersuchung zu diesem Thema im Jeremiabuch existiert meines Wissens nicht. Die redaktionsgeschichtlich ausgerichtete Arbeit von

Vorstellung nicht belegen. Im Alten Testament verbindet sie sich zwar vorrangig mit Jeremia – sie ist dort am breitesten und prominentesten bezeugt –, sie findet sich aber durchaus auch in Verbindung mit anderen Propheten oder prophetisch gezeichneten Gestalten.¹⁵ Man kann zunächst an die Gottesknechtslieder bei Deuterocesaja denken, die Manfred Weippert als „Konfessionen Deuterocesajas“ bezeichnet hat,¹⁶ aber es lassen sich auch weitere Belege anführen, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen – eher (wenn auch nicht ganz) in kanonischer als in historischer Ordnung, aber nicht ohne Überlegungen zu möglichen historischen Einordnungen.

Zunächst ist schon Mose im Numeribuch dergestalt gezeichnet, dass der Erzprophet Israels lieber sterben möchte, als weiter an seinem Volk zu verzweifeln (Num 11,11.14–15):

ויאמר משה אל־יהוה	Und Mose sprach zu Jhwh:
למה הרעת לעבדך	Warum behandelst du deinen Diener schlecht,
ולמה לא־מצתי חן בעיניך	und warum habe ich keine Gnade in deinen Augen gefunden,
לשום את־משא כלהעם הזה עלי	dass du die Last dieses ganzen Volks auf mich legst?
[...]	[...]
לא־אוכל אנכי לבדי	Ich allein kann
לשאת את־כל־העם הזה	dieses ganze Volk nicht tragen,
כי כבד ממני	denn es ist zu schwer für mich.
ואם־ככה את־עשה לי	Wenn du aber weiter so an mir handelst,
הרגני נא הרג	dann töte mich doch,
אם־מצאתי חן בעיניך	wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen,
ואל־אראה ברעתי	und ich werde mein Unheil nicht sehen.

In der Eliaüberlieferung äußert sich der Protagonist ähnlich (1 Kön 19,4):

והוא־הלך במדבר דרך יום	Er (sc. Elia) aber ging in die Wüste, eine Tagesreise weit.
[אחד] ויבא וישב תחת רתם אחת	Und als er dort war, setzte er sich unter einen Ginsterstrauch
וישאל את־נפשו למות	und wünschte seiner Lebenskraft zu sterben,
ויראמר רב עתה יהוה קח נפשי	und er sprach: Genug jetzt, Jhwh, nimm meine Lebenskraft,
כי־לא־טוב אנכי מאבתי	denn ich bin nicht besser als meine Väter.

Traditionsgeschichtlich dürften diese Stellen aber kein Urgestein darstellen.¹⁷ Sie setzen die Schriftprophetie samt deren Ablehnung voraus und wenden das

H. Bezzel hat allerdings zu den Klagen und Konfessionen in Jer 1–20 wichtige Beobachtungen zusammengetragen (BEZZEL, Konfessionen). Zu nennen sind auch die diachronen Analysen und die dazugehörigen Auswertungen von POHLMANN, Ferne.

¹⁵ Vgl. SCHMIDT, Jeremias Konfessionen.

¹⁶ WEIPPERT, Konfessionen.

¹⁷ Vgl. z. B. ACHENBACH, Vollendung; KÖCKERT, Elia.

Motiv des klagenden Propheten auf Mose und Elia an. Num 11 und 1 Kön 19 sind aber insofern bemerkenswert, als sie ein so großes Gewicht dieser Vorstellung bezeugen, dass sie selbst für Mose und Elia in Anspruch genommen werden konnte.

Blickt man in die Schriftprophetie selbst, so kann man zunächst an den Visionenzyklus in Amos 7–9 denken. Wie Jörg Jeremias gezeigt hat,¹⁸ dient diese Textfolge vor allem dazu, der Leserschaft des Amosbuchs aufzuzeigen, dass die Amosprophetie nicht auf Amos' eigener Eingebung und Motivation beruht, im Gegenteil: Die Amosvisionen zeichnen Amos' Weg zum Gerichtspropheten wider Willen nach, der er gemäß seinem Buch ist. Besonders sprechend sind in dieser Hinsicht die Fürbitten, die in den ersten beiden Visionen noch vorgebracht werden, dann aber verklingen.

Am 7,2.5:

והיה אס־כלה	Und als er fertig war
לאכול את־עשב הארץ	aufzufressen das Kraut des Landes,
ואמר אדני יהוה סלח־נא	da sprach ich: Herr Jhwh, vergib doch.
מי יקום יעקב	Wie könnte Jakob bestehen?
כי קטן הוא	Er ist doch so klein!
[...]	[...]
ואמר	Ich aber sprach:
אדני יהוה חדל־נא	Herr Jhwh, lass doch ab.
מי יקום יעקב	Wie könnte Jakob bestehen?
כי קטן הוא	Er ist doch so klein!

Die historische Ansetzung des Visionenzyklus in Am 7–9 ist zwar umstritten,¹⁹ aufgrund der formalen Korrespondenz mit Amos 1–2 und ihrer Begründungsfunktion für die Gerichtsprophetie im Buch ist jedoch wahrscheinlich, dass die Tradition des klagenden Propheten hier offenbar noch nicht einfach zur Verfügung gestanden hat, obwohl sie sehr gut gepasst hätte.

Auch das Jesajabuch kennt die Vorstellung des klagenden Propheten, allerdings ist sie nicht sehr ausgebaut. Das Motiv taucht zunächst in Jes 6 auf, ist hier aber auf das Erschrecken Jesajas begrenzt, dass er Jhwh Zebaoth gesehen hat (Jes 6,5):

ואמר	Da sprach ich:
אוי־לי כי־נדמית	Wehe mir, ich bin verloren!/ich muss verstummen!
כי איש טמא־שפתים אנכי	Denn ich bin ein Mensch mit unreinen Lippen,
ובתוך עם	und ich wohne inmitten eines Volks
טמא שפתים אנכי יושב	mit unreinen Lippen.
כי את־המלך יהוה צבאות	Ja, den König Jhwh Zebaoth
ראו עיני	haben meine Augen gesehen!

¹⁸ JEREMIAS, Prophet.

¹⁹ JEREMIAS, Heiligtum; BECKER, Prophet; GERTZ, Gerichtsankündigung; RIEDE, Erbarmen; STEINS, Gericht; WASCHKE, Anmerkungen.

Zentraler ist der Gebrauch des Motivs in Jes 8, hier ist es verwendet in Bezug auf den Verstockungsauftrag, der einen Reflex ex post auf die Wirkungslosigkeit von Jesajas Prophetie darstellt (Jes 8,17):²⁰

וחכיתי ליהוה	Und ich werde auf Jhwh warten,
המסתיר פניו	der sein Angesicht verbirgt
מבית יעקב	vor dem Haus Jakob,
וקויתי־לו	und auf ihn werde ich hoffen.

Eher wieder in punktueller bzw. isolierter Verwendung findet sich der klagende Prophet in Mi 1,8 oder Jona 4,2–3:

על־זאת אספדה ואילילה	Darum will ich wehklagen und jammern,
אילכה שילל [שולל] וערום	barfuß gehen und nackt,
אעשה מספד כתנים	ich will ein Wehklagen anstimmen wie die Schakale
ואבל כבנות יענה	und ein Trauern wie die Straußentöchter.

ויתפלל אליהוה ויאמר	Und er (sc. Jona) betete zu Jhwh und sprach:
אנה יהוה הלוא־זה דברי	Ach, Jhwh, waren das nicht meine Worte,
עדה־יויתי על־אדמתי	als ich auf meinem Erdboden war?
עליכן קדמתי לברח תרשישה	Darum bin ich zuvor nach Tarschisch geflohen!
כי ידעתי	Denn ich weiß,
כי אתה אל־חנון ורחום	dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist,
ארך אפים ורב־חסד	langmütig im Zorn und reich an Gnade,
ונחם על־הרעה	und einer, dem das Unheil leidtut.
ועתה יהוה	Und nun, Jhwh,
קח־נא את־נפשי ממני	nimm doch meine Lebenskraft von mir,
כי טוב מותי מחיי	denn mein Tod ist besser als mein Leben.

An diesen Beispielen lässt sich tentativ soviel erkennen: 1. Die Tradition des klagenden Propheten war zur Zeit der Abfassung von Num 11 schon so prominent, dass selbst Mose – der Gott so nahe war, dass dieser mit ihm von Angesicht zu Angesicht verkehrte und ihn auch persönlich begrub – mit ihr in Zusammenhang gebracht werden konnte. 2. In der älteren Schriftprophetie vor Jeremia zeigen sich nur zaghafte Anfänge; jedenfalls lässt sich nicht erkennen, dass der frühen Amos- und Jesaja-Überlieferung diese Tradition zur Verfügung gestanden hätte. 3. Das Motiv der Klage scheint älter als das des Leidens zu sein, was auch mit der formgeschichtlichen Entwicklung konvergiert, dass Prophetenworte den Prophetenerzählungen voranzugehen scheinen (Am 7,10–17 ist diesbezüglich ein erster Anfang).²¹

Insgesamt lässt sich vermuten, dass der Belegschwerpunkt für die Vorstellung vom klagenden und leidenden Propheten im Jeremiabuch auch für deren Genese an sich von großer Bedeutung ist. Wie aber lässt sich diese historisch be-

²⁰ Vgl. zu Jes 6 MÜLLER, Einsicht.

²¹ Vgl. JEREMIAS, Prophet, 105–112.

schreiben? Die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Jeremiabuchs ist ein umstrittenes Unterfangen und wird es auch bleiben. Für die Zwecke dieses Beitrags sollen in aller Vorläufigkeit und Revisionsoffenheit folgende Feststellungen getroffen werden:

1. Die Klagen in Jer 4–10 gehören zu den älteren, wenn nicht ältesten Texten des Buches. Literarkritisch und theologiegeschichtlich werden sie von anderen Materialien im selben Textbereich vorausgesetzt; so weist die geographische Bewegung in diesen Kapiteln, die das Gericht immer näher auf Jerusalem zukommen lässt,²² in einen historischen Kontext des frühen 6. Jahrhunderts v. Chr. Man kann das auch mit den Fremdvölkersprüchen in Jer 46–49 begründen, die ebenfalls oft Klagecharakter tragen und entsprechend der in ihnen vorausgesetzten historischen Geographie (Ammon, Moab) wohl noch ins Umfeld der babylonischen Eroberung Judas und seiner Nachbarstaaten gehören.²³

2. Die sogenannten Jeremiaerzählungen in Jer 37–44 sind ursprünglich quellenhaft,²⁴ aber wohl jünger als die Zeichenhandlungen im vorderen Buchteil, die von Jeremia in der ersten Person sprechen. Die redaktionelle Einbindung von Jer 37–44 in das Buch wird vor allem durch die Jer 24-Schicht geleistet, wie besonders Pohlmann gezeigt hat.²⁵

3. Die Konfessionen in Jer 11–20 sind in ihrer Datierung – bzw. bei Annahme gestufter Entstehung: in ihren Datierungen – stark umstritten. Sie setzen sich vor allem mit dem Vorwurf auseinander, Jeremia sei wegen des ausbleibenden Gerichts ein Falschprophet. Dieser Vorwurf ist für den historischen Jeremia (gerade auch den Jeremia der Erzählungen) einerseits zwar vorstellbar, aber gleichzeitig auch insofern nur bedingt plausibel nachvollziehbar, als Jeremia ja Gericht angesichts der für jedermann erkennbaren Katastrophe angesagt hat. Hier ist noch einmal auf die Beobachtung zu verweisen, dass sich der Feind aus dem Norden (im Text von Jer 4–10) langsam auf Jerusalem hinzubewegt. Es ist nur wahrscheinlich, dass diese Bewegung nicht nur für Jeremia, sondern auch für seine Hörer erkennbar war. Deshalb ist das sachliche Hauptargument der Konfessionen – Jeremia ist ein Falschprophet – zumindest auch für die nachexilische Leserschaft des Jeremiabuches relevant, wenn sogar nicht von vornherein für sie so konzipiert. Ein weiteres Argument ist die Frage der Überlieferungsbildung: Wären zeitgenössische Klagen wie diejenige der Konfessionen historisch plausibel überlieferungsbildend geworden? Ist die verfremdende Verwendung der Gattung des Klagelieds des Einzelnen in Anwendung auf den Propheten Jeremia noch in der Königszeit überhaupt vorstellbar, sollten die Klagelieder des Einzelnen ursprünglich in der Königsideologie beheimatet gewesen sein?²⁶

²² HERMISSON, Feind.

²³ HUWYLER, Jeremia.

²⁴ Vgl. zuletzt STIPP, Jeremia-Erzählungen.

²⁵ Vgl. POHLMANN, Studien. Anders zu Jer 24 STIPP, Jeremiah 24.

²⁶ DAY, Psalms.

5. Die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Klage im Jeremiabuch und ihre altorientalische Vorgeschichte

Die Klagen in Jer 4–10 gehören, wie bereits erwähnt, wohl zum ältesten Überlieferungsbestand des Buches. Doch wer klagt hier überhaupt? Einem *prima facie* Leseindruck legt sich die Wahrnehmung nahe, dass das „Ich“ dieser Klage niemand anders als der Prophet Jeremia sei (Jer 4,19–21):²⁷

מעי מעי	Mein Inneres, mein Inneres!
אחולה [אוחילה]	Ich muss mich winden.
קירות לבי	Die Wände meines Herzens –
המהלי לבי	mein Herz ist mir unruhig,
לא אחריש	ich kann nicht schweigen!
כי קול שופר שמעתי [שמעת]	Denn den Klang des Schofar habe ich gehört,
נפשי תרועת מלחמה	meine Lebenskraft, Kriegsgeschrei.
שבר על־שבר נקרא	Zusammenbruch über Zusammenbruch wird ausgerufen,
כי שדדה כל־הארץ	denn verwüstet ist das ganze Land!
פתאם שדדו אהלי	Ohne Ankündigung sind meine Zelte verwüstet,
רגע יריעתי	meine Zeltdecken im Nu.
עד־מתי אראה־נס	Wie lange noch muss ich das Feldzeichen sehen,
אשמעה קול שופר	hören den Klang des Schofar?

Jer 10,19–21:

אוי לי על־שברי	Wehe mir wegen meines Bruchs,
נחלה מכתי	unheilbar ist meine Wunde!
ואני אמרתי	Und ich hatte mir gesagt:
אך זה חלי	Das ist nun meine Krankheit,
ואשאנו	und ich werde es ertragen.
אהלי שדד	Mein Zelt ist verwüstet,
וכל־מיתרי נתקו	und alle meine Zeltstricke sind zerrissen,
בני יצאני	meine Söhne sind aus mir herausgegangen
ואינם	und sind nicht mehr da.
אי־נטה עוד אהלי	Da ist keiner mehr, der mein Zelt aufschlägt
ומקים יריעותי	und meine Zeltdecken befestigt.
כי נבערו הרעים	Denn die Hirten waren verwirrt,
ואת יהוה לא דרשו	und Jhwh haben sie nicht gesucht;
על כן לא השכילו	darum waren sie nicht weise,
וכל מרעיתם נפוצה	und ihre ganze Herde hat sich zerstreut.

Nun ist es allerdings durchaus fraglich, ob die Deutung des „Ich“ auf Jeremia in solchen und insbesondere diesen zwei Texten tatsächlich immer deren Primärsinn

²⁷ Vgl. auch dezidiert DUHM, Buch, 52–53.104–105.

trifft. Dass dieses „Ich“ als dasjenige Jeremias *verstanden* worden ist, darüber besteht kein Zweifel, wie sich anhand der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte dieser Texte zeigen lässt. Christl Maier,²⁸ Marc Wischnowsky²⁹ und Georg Fischer³⁰ haben aber in überzeugender Weise die Annahme vertreten, die erste Person in Jer 4,19–21 und in Jer 10,19–21 sei ursprünglich nicht auf Jeremia, sondern auf die Frau Zion auszulegen.³¹ Grammatikalisch lässt sich dies nicht beweisen, denn in beiden Texten kommt nur die erste Person, nicht aber die zweite vor, anhand derer man dies morphologisch belegen könnte. Gleichwohl gibt es deutliche inhaltliche Hinweise auf Zion als Sprecherin bzw. Klagende. Zunächst deutet die Metapher des Kreißens in Jer 4,19 nach dem Ketiv (חול > אָחוּלָה „kreißen, sich im Gebärschmerz winden“) auf eine Sprecherin (das Qere ist יחל > אוֹחִילָה „warten“), auch wenn dieser Sprachgebrauch im Rahmen metaphorischer Rede zugestandenmaßen nicht zwingend so auszuwerten ist. Weiter hat die Begrifflichkeit לֵב „Herz“ und נפש „Lebenskraft“ in Jer 4,19 ihre engste Parallele in den Zionstexten Jer 4,14.18 und 4,30–31. Drittens weist auch die Zeltmetapher auf die Stadt und nicht auf den Propheten hin. Viertens ist schließlich der Kontext zu beobachten, der von Jerusalem spricht (Jer 4,18; vgl. 4,17):

דרכך ומעלליך	Dein Weg (fem.) und deine (fem.) Taten
עשו אלה לך	haben dir dies angetan.
זאת רעתך כי מר	Das ist deine (fem.) Bosheit, ja sie ist bitter,
כי נגע עדי־לבך	ja, sie hat dein Herz berührt.

Beinahe noch deutlicher ist die Sachlage im zweiten Text (Jer 10,19–21), der mit dem ersten verwandt ist, wie vor allem die Zeltmetaphorik zeigt. Auffällig ist in 10,20 vor allem die Aussage „meine Söhne sind aus mir herausgegangen“. Denn zum einen ist aus Jer 16,2 bekannt, dass Jeremia kinderlos war oder zumindest in seinem Buch als kinderlos vorgestellt wird. Zum anderen ist das „Herausgehen der Söhne“ kein Familienbild, sondern eine politische Aussage, wie Jer 38,23 zeigt. Für Jer 10,19–21 ist kaum eine andere Interpretation möglich, als dass Zion hier spricht.

Doch natürlich finden sich in Jer 4–10 auch Klagen des Propheten selbst. Ein klares Beispiel ist Jer 8,18–23:

מבליגתי עלי יגון	,Ohne Heilung ³² ist auf mir Kummer!
עלי לבי דוי	Mein Herz in mir ist krank.
הנה־קול שועת בת־עמי	Sieh, horch, der Hilferuf ³³ der Tochter meines Volks

²⁸ MAIER, *Klage*, 180–182; DIES., *Jeremiah*, 649–650.

²⁹ WISCHNOWSKY, *Tochter Zion*, 67–70.84–87.

³⁰ FISCHER, *Jeremia 1–25*, 221–222.391.

³¹ MAIER, *Daughter Zion*, 89–91.

³² Vgl. HALAT 514, מְבִלִיגִית (em. zu מְבִלִי גִיָה), vgl. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion*, 75; FISCHER, *Jeremia 1–25*, 343.345.

³³ Der Ausdruck bezeichnet ausschließlich den Hilferuf an Gott, vgl. Ps 18,7.42; 34,16; 39,13; 40,2; 145,19; Kglg 3,56 (vgl. POHLMANN, *Ferne*, 168 Anm. 31).

מֵאַרְץ מְרַחֵקִים	aus dem Land weit und breit: ³⁴
הֲיִהוּהוּ אֵין בְּצִיּוֹן	Ist denn Jhwh nicht in Zion?
אִם־מַלְכָּה אֵין בָּהּ	Ist ihr König nicht in ihr?
מִדּוֹעַ הַכַּעֲסוֹנִי בַפְּסִלִיָּהֶם	Warum haben sie mich gereizt mit ihren Götzenbildern,
בְּהַבְלֵי נֹכַר	mit den Nichtsen aus der Fremde?
עֵבֶר קִצִּיר כְּלָה קִיץ	Die Ernte ist vorbei, die Sommerernte zu Ende,
וְאִנְחָנוּ לֹא נִוְשָׁעָנוּ	und wir sind nicht gerettet worden.
עַל־שִׁבְרַת בְּתִיעְמֵי	Über dem Zusammenbruch der Tochter meines Volks
הַשְּׁבֵרָתִי	bin ich zerbrochen.
קִדְרַתִּי שָׁמָּה הַחֲזֹקְתָנִי	Ich traure, Entsetzen hat mich ergriffen.
הַצְרִי אֵין בְּגִלְעָד	Gibt es im Gilead keinen Balsam?
אִם־רֹפֵא אֵין שָׁם	Und gibt es dort keinen Arzt?
כִּי מִדּוֹעַ לֹא עֲלָתָהּ	Ja, warum ist nicht vorangeschritten
אֲרַכַּת בְּתִיעְמֵי	die Heilung der Tochter meines Volks?
מִיֵּיתֵן רֹאשִׁי מֵיִם	Wer wird meinen Kopf zu Wasser machen
וְעֵינִי מִקּוֹר דְּמָעָה	und mein Auge zur Tränenquelle,
וְאִבְכָּה יוֹמָם וְלַיְלָה	dann will ich Tag und Nacht weinen
אֶת חֲלָלֵי בְּתִיעְמֵי	um die Durchbohrten der Tochter meines Volks!

Wie schon oft gesehen, ist Jer 8,19b ein Zusatz, der die deuteronomistisch geprägte Götzenpolemik in den Text einträgt und die Klage so im Rahmen einer rhetorischen Frage Gottes selbst theologisch begründet:³⁵ **מִדּוֹעַ הַכַּעֲסוֹנִי בַפְּסִלִיָּהֶם** „Warum haben sie mich gereizt mit ihren Götzenbildern, mit den Nichtsen aus der Fremde?“ Doch der Wechsel von Thema, Sprecher und Adresat zeigt deutlich, dass es sich hier um ein Interpretament handelt.

Im übrigen Textzusammenhang klagt ein „Ich“ um die Tochter „meines“ Volkes, also Zion, deshalb kann dieses „Ich“ nicht Zion selbst sein, sondern ist dasjenige des Propheten – handle es sich nun um den historischen oder den literarischen Propheten des Buches.

Bemerkenswert ist nun in Jer 4–10 die Zusammenstellung dieser ursprünglich unterschiedlichen „Ich“-Klagen, der Klagen Zions und der Klagen des Propheten, wie auch immer man sie traditionsgeschichtlich ordnet. Der Text des Jeremiabuches hat darauf verzichtet, den Sprecher der Klagen eindeutig zu identifizieren; im Rahmen des Buches gelesen ist die nächstliegende Interpretation natürlich diejenige, dass es sich durchgehend um **דְּבַרִּי יְרֵמְיָהוּ** handelt, um „die Worte Jeremias“.

Wenn in Jer 4,19–21 und 10,19–21 Stadtklagen Zions vorliegen, so legt sich in traditionsgeschichtlicher Hinsicht die Vermutung nahe, dass das Klagethema im Jeremiabuch seinen Ursprung in diesen Stadtklagen Zions hat. Weshalb? Zwei Gründe lassen sich dafür anführen. Erstens ist es leichter vorstellbar, dass das Klagethema von der Stadt auf den Propheten übergegangen ist als umgekehrt –

³⁴ Vgl. dazu Jer 33,17 und POHLMANN, Ferne, 163 mit Anm. 8.

³⁵ Vgl. THIEL, Redaktion, 135, anders FISCHER, Jeremia 1–25, 346.

der Prophet Jeremia wird im Laufe der literarischen Entwicklungsgeschichte immer wichtiger und nicht unwichtiger. Zweitens reagiert die Klage des Propheten in Jer 8,19 explizit auf die Stadtklage Zions: הנה־קול שׁוֹעַת בַּת־עַמִּי „Sieh, horch, der Hilferuf der Tochter meines Volks.“ Drittens schließlich sind die Stadtklagen altorientalisch gut bezeugt, es gab also nicht nur eine außerbiblische traditionsgeschichtliche Vorgabe für die Stadtklagen in Jeremia, sondern nachgerade ein konkretes formgeschichtliches Modell dafür. Prophetenklagen dagegen sind biblisches Sondergut und wohl erst im Jeremiabuch wirklich entwickelt worden.

Die Diskussion über denkbare Einflussmöglichkeiten der altorientalischen Stadtklagen auf das Alte Testament ist zwar verzweigt und reicht von deren Bestreitung über die Annahme allgemeiner traditionsgeschichtlicher Verwandtschaft bis hin zu konkreten formgeschichtlichen Einflüssen, doch ist es angesichts der thematischen Nähe, des Eintretens solcher Klagen in das altorientalische Schreibercurriculum sowie deren zum Teil auch produktive literarische Tradierung bis in die seleukidische Zeit hinein³⁶ wahrscheinlicher, dass zumindest die entsprechende Tradition im antiken Israel und Juda bekannt gewesen war, als dass jeglicher Einfluss von vornherein zu bestreiten wäre.

Wo sind diese Klagen historisch zu situieren? Klagefeiern sind für die früh-nachexilische Zeit belegt,³⁷ doch die Stadt- und Prophetenklagen in Jer 4–10 dürften älter sein. Die perfektischen Formulierungen zur Katastrophe der Stadt deuten auf eine Datierung eher nach als vor 587 v. Chr., allerdings ist es auch möglich, dass sie proleptisch gedacht sind. Als *terminus ante quem* legt die diachrone Textentwicklung in Jer 8 eine vordeuteronomistische Ansetzung nahe.

Traditions geschichtlich markiert die Entwicklung von der klagenden Stadt zum klagenden Propheten einerseits eine Entlokalisierung der Klage tradition – was vielleicht mit der weiteren Überlieferung der Jeremiatradition nach 587 v. Chr. in Babylon zu erklären sein könnte –, andererseits wird der Prophet als Subjekt sehr viel wichtiger. Ein gewisser Höhepunkt dieser Entwicklung ist im Berufungsbericht in Jer 1,4–9 zu erkennen, der Jeremia mit dem an sich königlichen Privileg der Erwählung vom Mutterleib an zeichnet. Mit dem Verlust von Staat und Königtum erbt der Prophet gewissermaßen die traditionelle anthropologische Sonderstellung des Königs.

6. Der Prophet der Zeichenhandlungen

Ein oft übersehenes Element im Rahmen der Thematisierung des klagenden und leidenden Propheten sind die Zeichenhandlungen im Jeremiabuch. Besonders

³⁶ COHEN, Lamentations, 24.40–44. Vgl. WISCHNOWSKY, Tochter Zion, 87–90.

³⁷ Vgl. POHLMANN, Ferne, 190, siehe Sach 7,3.5; 8,19, EMMENDÖRFFER, Gott, 269.290–295.

der Befehl zur Familienlosigkeit und so zur sozialen Isolation ist hier zu nennen (Jer 16,1–4):³⁸

ויהי דבר־יהוה אלי לאמר	Und das Wort Jhwhs erging an mich:
לא־תקח לך אשה	Nimm dir keine Frau,
ולא־יהיו לך בנים ובנות	und du sollst keine Söhne und Töchter
במקום הזה	haben an diesem Ort.
כי־כה אמר יהוה	Denn so spricht Jhw h
על־הבנים ועל־הבנות	über die Söhne und über die Töchter,
הילודים במקום הזה	die geboren werden an diesem Ort,
ועל־אמתם הילדות אותם	und über ihre Mütter, die sie gebären,
ועל־אבותם המולדים אותם	und über ihre Väter, die sie zeugen, in diesem Land:
בארץ הזאת	
ממותי תחלאים ימתו	Eines qualvollen Todes werden sie sterben,
לא יספדו ולא יקברו	sie werden nicht beklagt und nicht begraben,
לדמן על־פני האדמה יהיו	sie werden zu Dünger auf dem Acker;
ובחרב וברעב יכלו	und durch das Schwert und durch den Hunger werden
	sie umkommen,
והיתה נבלתם למאכל	und ihre Leichen werden zum Fraß werden
לעוף השמים	den Vögeln des Himmels
ולבהמת הארץ	und den Tieren der Erde.

Aufgrund ihrer literarischen Position im Buch, aber auch aufgrund der Stilisierung in der ersten Person des Propheten dürften sie älter sein als die Jeremiaerzählungen und wohl zu den älteren Bestandteilen des Buches gehören. Durch die Entscheidung von Jer 16, dass hier der Prophet selbst zum Zeichen wird – nicht sein linnener Schurz, nicht sein Krug, nicht sein Ackerkauf –, verquicken sich Botschaft und Bote, Unheilspredigt und daran leidender Prophet auf enge Weise.

Gehört Jer 16,1–4 gleichursprünglich zur Reihe der in erster Person Singular abgefassten Zeichenhandlungen in Jer 13*,³⁹ 19*, 32* hinzu, oder spiegelt Jer 16 mit seiner Verschränkung von Botschaft und Bote bereits eine Reflexionsstufe dazu? Drei Beobachtungen könnten auf die zweite Option hinweisen: Erstens fehlt in Jer 16* die Ausführung der Zeichenhandlung, sie wird nur angeordnet. Zweitens liest sich der Deutesatz 16,4 wie eine Kombination und Steigerung von Aussagen aus dem vorangehenden Jeremiabuch, nämlich 7,33 und 8,2.⁴⁰ Die textgenetischen Verhältnisse sind allerdings strittig⁴¹ und können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden. Drittens sind die Zeichenhandlungen in Jer 13* und 19*, auch diejenigen in Jer 27–28* in der dritten Person, ganz auf Juda und

³⁸ Vgl. dazu auch DÖHLING, Körper.

³⁹ STIPP, Jeremias Zeichenhandlung, führt Jer 13,1–11 insgesamt auf die deuteronomistische Redaktion des Jeremiabuches zurück.

⁴⁰ FISCHER, Jeremia 1–25, 523.

⁴¹ Vgl. etwa THIEL, Redaktion, 196–197.

Jerusalem ausgerichtet (Jer 13,9; 19,7–8). Nur in Jer 16* sowie in der mit einer verhaltenen Heilsperspektive ausgestatteten Zeichenhandlung vom Ackerkauf in Jer 32* ist die Person des Propheten selber auch substantiell und ergebnisrelevant in die Erzählung miteinbezogen. Jer 16* könnte also durchaus auf einer nachgeordneten Stufe der Zeichenhandlungen entstanden sein – so wie Jer 32*.

Die inhaltliche Verschränkung von Zeichenhandlung und Deutungsperspektive zeigt in traditionsgeschichtlicher Hinsicht eine gewisse Amalgamierung von Prophet und Prophetie an. Die Prophetie Jeremias wird mehr und mehr zur unlösbar mit seiner Person verbundenen Prophetie.

7. Der leidende Prophet der Erzählungen (Jer 37–44)

Das Leiden des Propheten wird im Jeremiabuch besonders plastisch in den Erzählungen in Jer 37–44 dargestellt. Jeremia wird wegen seiner defätistischen Haltung gegenüber Jerusalem in Haft gesetzt, ja, sogar in eine Zisterne geworfen, hält aber an seiner Botschaft fest: Jerusalem wird untergehen, es gibt keinen Weg aus der babylonischen Bedrohung heraus.

An keinem Ort der Jeremiaerzählungen ist jedoch eine Klage des Propheten überliefert. Die Darstellung beschränkt sich ganz auf die Übermittlung der politischen Theologie Jeremias und der mit ihr zusammenhängenden Perspektive des totalen Gerichts über Juda und Jerusalem.

Wer jedoch von Jer 1–20 her kommt, wird sogleich assoziieren, dass das gewissermaßen von außen her dargestellte Leiden Jeremias in Jer 37–44 mit den Klagen im vorderen Buchteil zusammengelesen werden kann oder gar soll. Es fehlt zwar ein klares narratives Setting der Klagen in Jer 1–20, doch gerade dies erlaubt ihre zeitübergreifende Interpretation im Rahmen der von den Jeremiaerzählungen supponierten Jeremiabiographie.

Doch weshalb ist das Klage­thema in Jer 37–44 nicht implementiert worden, auch nicht sekundär? Weshalb macht sich der Jeremia von Jer 37–44 nicht selbst zum Thema, sondern bleibt ausschließlich ein politischer Prophet?

Ein erster Grund könnte darin zu sehen sein, dass die Kompositoren des Jeremiabuchs gewissermaßen – mit Mowinckel gesprochen⁴² das „Jeremia A“-Material und das „Jeremia B“-Material als formgeschichtlich geschlossene und als sachlich implizit komplementäre Größen angesehen haben. Was in A gesagt wird, muss in B nicht wiederholt werden, und umgekehrt.

Ein zweiter Grund könnte mit der Perspektive von Jer 36 zusammenhängen, die das Gericht mit der Abweisung des Prophetenworts durch König Jojakim illustriert. Jer 37–44 iteriert dieses Motiv durch die letzten Jahre Judas und Jerusalems hindurch bis zum Wegzug Jeremias und Baruchs nach Tachpanches.

⁴² MOWINCKEL, Komposition.

Zusammengenommen legt sich der Schluss nahe, dass die Klageperspektive in Jer 4–10 und die Leidensperspektive in Jer 37–44 literarisch wohl zunächst unabhängig voneinander entstanden sind, beide bewahren Erinnerungen an das entsprechende Geschick des Propheten. Die Klagen in Jer 4–10 verdanken sich traditionsgeschichtlich den Stadtklagen, die als Zionsklagen in Jer 4,19–21 und 10,19–21 auch im Jeremiabuch präsent sind, sich dann aber traditionsgeschichtlich, vielleicht auch redaktionsgeschichtlich zu Klagen des Propheten weiterentwickelt haben.

Die Leidensperspektive in Jer 37–44 steht dagegen im Dienst der Aussage der Abweisung des prophetischen Worts, wie dies auch Jer 36 vertritt, und ist nicht von vornherein auf den Propheten bezogen. Wie stark aber diese Leidensperspektive auch die Auslegung von Jer 37–44 bestimmt hat, zeigt das Motiv der angeblichen Verschleppung Jeremias und Baruchs nach Ägypten, die – wie Hermann-Josef Stipp aufgewiesen hat –⁴³ durch den Text von Jer 43,5–7 nicht gedeckt ist, sich aber leicht aus dem thematischen Gesamtduktus des Buches nahelegt.

8. Die Verinnerlichung des Jeremia der Erzählungen in den „Konfessionen“

Die Konfessionen sind formgeschichtlich, wie Walter Baumgartner epochemachend festgestellt hat,⁴⁴ Klagelieder Jeremias, das heißt, sie sind nach dem Vorbild der Klagelieder des Einzelnen aus dem Psalter geformt. Man sieht hier, dass diese Klagen in den Konfessionen einen anderen traditionsgeschichtlichen Hintergrund haben als die Klagen in Jer 4–10: Letztere stehen in der Linie der altorientalischen Stadtklagen, während sich jene in Jer 11–20 den Klageliedern des Einzelnen aus dem Psalter verdanken, die ursprünglich einen königlichen Hintergrund haben dürften – der Einzelne ist der König und wird wohl erst in der Rezeption zur Zeit des Zweiten Tempels zum einzelnen Frommen.

Traditionsgeschichtlich scheinen die Klagen Jeremias aus einem Leseindruck des Jeremiabuchs zu resultieren, der die bisher vorliegenden „Jeremia A“- und „Jeremia B“-Perspektiven auf das Leiden Jeremias dahingehend ergänzen und präzisieren wollte, dass die Klagen Jeremias sich nicht nur auf den bevorstehenden Untergang Judas und Jerusalems beziehen, sondern auch auf die persönliche Anfeindung und Verfolgung des Propheten.

Man kann sich fragen, weshalb diese von der Form des Klageliedes des Einzelnen her geprägten Klagen Jeremias sich nur in Jer 11–20 finden, nicht aber in Jer 1–10. Hannes Bezzel hat dazu folgende Überlegung angestellt:

⁴³ STIPP, *Legenden*.

⁴⁴ BAUMGARTNER, *Klagegedichte*.

„Gleichwohl läßt sich, neben der Affinität zu den Zeichenhandlungen, ein weiterer Grund für das Fehlen von Konfessionen in Jer 1–10 denken, der sich, wenn auch nicht restlos beweisen, so doch immerhin durch Textbelege zu einem bestimmten Grad plausibilisieren läßt. Demnach haben ihre Verfasser schlicht deshalb zwischen Jer 1 und Jer 10 keine Klagegebete eingeschrieben, weil sie dort in ihren Augen bereits vorhanden waren. Es wäre denkbar, daß sie im Ich der alten prophetischen Wehklagen, die in diesem Teil des Jeremiabuches, in Kapitel 4; 6; 8 und 10, angesiedelt sind, bereits den leidenden Propheten zu erkennen meinten, den sie ab Kapitel 11 in den Konfessionen das Wort ergreifen ließen.“⁴⁵

Stützen läßt sich diese Theorie durch redaktionsgeschichtliche Beobachtungen an den Klagen Jer 4,19–22; 6,9–15; 8,18–23 und 10,19–25:

„Alle vier untersuchten Wehklagen im Bereich von Jer 1–10, 4,19–22; 6,9–15; 8,18–23 und 10,19–25 zeigen demnach Spuren von Bearbeitungen, die sie in ähnlicher Weise umprägen, wie die Fortschreibungsschichten es bei den Konfessionen innerhalb von Jer 11–20 unternehmen. Die Vermutung, ihre Existenz im vordersten Buchteil könnte der Grund dafür sein, warum die Verfasser der Konfessionen im eigentlichen Sinne ihre redaktionelle Tätigkeit auf die Kapitel 11–20 beschränkten, gewinnt dadurch an Plausibilität.“⁴⁶

9. Jeremia als befestigte Stadt

Der konzeptionell wohl letzte Aufschlagspunkt der Traditionslinie des klagenden und leidenden Propheten findet sich ganz am Anfang des Buches (Jer 1,18–19):⁴⁷

ואני הנה נתתיך היום	Und ich, sieh, ich mache dich heute
לעיר מבצר	zur befestigten Stadt,
ולעמוד ברזל	zur Säule aus Eisen
ולחמות נחשת על-כל-הארץ	und zu Mauern aus Bronze gegen das ganze Land,
למלכי יהודה לשריה	gegen die Könige von Juda, seine Fürsten,
לכהניה ולעם הארץ	seine Priester und das Volk des Landes.
ונלחמו אליך	Und sie werden dich bekämpfen,
ולאי-יכולו לך	überwältigen aber werden sie dich nicht,
כי-אתך אני נאם-יהוה	denn ich bin bei dir, Spruch Jhwhs,
להצילך	um dich zu retten.

Jeremia wird hier – vermutlich in Aufnahme von Jer 15,20 (ונתתיך לעם הזה לחומת) „Und zur unüberwindbaren Mauer aus Bronze mache ich dich für dieses Volk“ – zur befestigten Stadt erklärt, was ein singuläres Motiv im Alten Testament darstellt. Die Anfeindungen Jeremias, sein Leiden und die damit verbundenen Klagen sind in Jer 1,18–19 im Sinne einer von vornherein behobenen Krise aufgehoben. Schon ganz zu Beginn des Jeremiabuchs wissen die Leserin-

⁴⁵ BEZZEL, Konfessionen, 268.

⁴⁶ BEZZEL, Konfessionen, 282.

⁴⁷ RIEDE, Stadt; MAIER, Jeremiah.

nen und Leser: Jeremia wird bekämpft werden, aber er wird obsiegen, denn Gott ist mit ihm.

Traditionsgeschichtlich interessant stellt sich dabei dar, dass mit der Identifizierung Jeremias mit einer Stadt dieser Vorstellungskomplex wieder an seine Anfänge zurückkehrt: Es ist noch einmal an die Abfolge und Zusammenstellung von Stadtklage und Prophetenklage in Jer 4–10 zu erinnern.

10. Zusammenfassung

Das Prophetenbuch aus der Zeit der Katastrophe Judas und Jerusalems, das Jeremiabuch, ist in seinen ersten 10 Kapiteln von Unheilsansagen und Klagen geprägt. Manche dieser Klagen sind offenkundig Stadtklagen, die meisten sind Prophetenklagen. Diese Klagetexte mögen kompositionstechnisch zunächst als Dialog arrangiert worden sein, sehr bald aber dürften sie ausschließlich als Klagen des Propheten Jeremia gelesen und verstanden worden sein. In traditionsgeschichtlicher Hinsicht ist es wahrscheinlich, dass die Stadtklagen – die einen prominenten altorientalischen Hintergrund haben – älter als die Prophetenklagen sind und diese in ihrer Ausbildung beeinflusst haben.

Neben den „Jeremia A“-Texten findet sich die Darstellung von Leiden und Bedrängnis auch in den „Jeremia B“-Texten, aber ohne das Klagemotiv. Im Rahmen der Zeichenhandlungen ist besonders Jer 16,1–4 hervorzuheben, die einzige Zeichenhandlung, in der das Gericht im Zeichen des Propheten diesen selbst affiziert.

Eine Zentralposition bezüglich der Vorstellung des klagenden und leidenden Propheten nehmen die sogenannten „Konfessionen“ Jeremias ein, die das Thema der Klage vom Unheil über Juda und Jerusalem zu den Anfeindungen des Propheten verschieben und so Jeremia als Identifikationsfigur für die Leserschaft entwerfen. Die Klagen in Jer 4–10 sind, will man den Analysen von Bezzel folgen, in dieser Hinsicht sogar entsprechend überarbeitet worden.⁴⁸

Jeremia entwickelt sich so im Verlauf der Entstehungsgeschichte seines Buches immer mehr vom impliziten Autor zum Thema und zur zentralen Identifikationsfigur, wie dies dann in der Bucheinleitung in Jer 1,18–19 programmatisch festgehalten wird.

In methodischer Hinsicht ist der hier vorgetragene Vorschlag zur Anpassung der traditionsgeschichtlichen Methode vergleichbar mit der Position Gunkels gegenüber derjenigen Wellhausens, der auf Gunkels traditionsgeschichtliche Methode, wie er sie anhand von „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit“ vorgestellt hatte, außerordentlich harsch reagierte.⁴⁹ Wellhausen mochte das Buch

⁴⁸ BEZZEL, Konfessionen, 269–271.

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 12.

nicht, hatte es aber offenkundig auch nur oberflächlich gelesen, was ihm Gunkel auch vorwarf. Kurz gefasst drehte sich die Debatte darum, ob für die Auslegung eines Textes nur – oder vorrangig – der Schriftsteller (so Wellhausen) oder auch der verwendete Stoff (so Gunkel) von Bedeutung sei.

Mit Gunkel darf man durchaus hervorheben, dass der Stoff und seine Transformationen innerhalb eines biblischen Buches von den wechselnden Positionen der an seiner Abfassung beteiligten Schriftsteller nicht zu trennen ist. Gerade angesichts des Charakters der alttestamentlichen Literatur als Traditionsliteratur ist es angezeigt, das Textwachstum eines Buches selbst als Gegenstand traditions-geschichtlicher Nachfrage zu behandeln.

Literaturverzeichnis

- ACHENBACH, R., Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch, BZAR 3, Wiesbaden 2003.
- BAUMGARTNER, W., Die Klagegedichte des Jeremia, BZAW 32, Gießen 1917.
- BECKER, U., Der Prophet als Fürbitter. Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen. In: VT 51 (2001), 141–165.
- BEZZEL, H., Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie, BZAW 378, Berlin/New York 2007.
- COHEN, M. E., The Canonical Lamentations of Mesopotamia, 2 Bd., Potomac 1988.
- DAY, J., How Many Pre-exilic Psalms are There? In: DERS. (Hg.), In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar, JSOTS 406, London 2004, 225–250.
- DÖHLING, J. D., Prophetische Körper. Ein exegetisch-soziologisches Plädoyer zu einer vernachlässigten Dimension der sogenannten „prophetischen Zeichenhandlungen“. In: BZ 57 (2013), 244–271.
- DUHM, B., Das Buch Jeremia, KHC 11, Tübingen/Leipzig 1901.
- EMMENDÖRFFER, M., Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksgelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur, FAT 21, Tübingen 1998.
- FISCHER, G., Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005.
- , Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche, Biblische Gestalten 29, Leipzig 2015.
- u. a., Art. Jeremiah (Book and Person). In: EBR 13 (2016), 908–948.
- GERTZ, J. C., Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos. In: SEDLMEIER, F. (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft, Würzburg 2003, 153–170.
- GUNKEL, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen 1895.
- HAMMANN, K., Hermann Gunkel. Eine Biographie, Tübingen 2014.
- HERMISSON, H.-J., Der Feind aus dem Norden (Jer 4–6). Zu einem Gedichtszyklus Jeremias. In: HARTENSTEIN, F. u. a. (Hg.), Schriftprophetie, FS J. Jeremias, Neukirchen-Vluyn 2004, 233–251.
- HOFFMAN, Y., Aetiology, Redaction and Historicity in Jeremiah XXXVI. In: VT 46 (1996), 179–189.

- HUWYLER, B., Jeremia und die Völker. Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49, FAT 20, Tübingen 1997.
- JEREMIAS, J., Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9,1–4). In: BARTELMUS, R. u. a. (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte, FS K. Baltzer, OBO 126, Freiburg, CH/Göttingen 1993.
- , Der Prophet Amos, ATD 24/2, Göttingen 1995.
- KLATT, W., Hermann Gunkel, FRLANT 100, Göttingen 1969.
- KÖCKERT, M., Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1 Kön 17–18. In: OEMING, M./SCHMID, K. (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 111–144.
- KRÜGER, T., Überlegungen zur Bedeutung der Traditionsgeschichte für das Verständnis alttestamentlicher Texte und zur Weiterentwicklung der traditionsgeschichtlichen Methode. In: UTZSCHNEIDER, H./BLUM, E. (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 233–245.
- LEVIN, C., Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt, FRLANT 137, Göttingen 1985.
- MAIER, C. M., Die Klage der Tochter Zion. Ein Beitrag zur Weiblichkeitsmetaphorik im Jeremiabuch. In: BThZ 15 (1998), 176–189.
- , Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis 2008.
- , Jeremiah as YHWH's Stronghold (Jer 1:18). In: VT 64 (2014), 640–653.
- MOWINCKEL, S., Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania (Oslo) 1914.
- MÜLLER, R., Ausgebliebene Einsicht. Jesajas „Verstockungsauftrag“ (Jes 6,9–11) und die jüdische Politik am Ende des 8. Jahrhunderts, BThSt 124, Neukirchen-Vluyn 2012.
- NAJMAN, H./SCHMID, K. (Hg.), Jeremiah's Scriptures. Production, Interaction, Reception, and Transformation, JSJS 173, Leiden 2016.
- POHLMANN, K.-F., Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches, FRLANT 118, Göttingen 1978.
- , Die Ferne Gottes. Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition, BZAW 179, Berlin/New York 1989.
- RIEDE, P., Vom Erbarmen zum Gericht. Die Visionen des Amosbuches (Am 7–9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang, WMANT 120, Neukirchen-Vluyn 2008.
- , Ich mache dich zur festen Stadt. Zum Prophetenbild von Jeremia 1,18f und 15,20, FzB 121, Würzburg 2009.
- SCHMID, K., Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung, FAT 77, Tübingen 2016 (Studienausgabe).
- SCHMIDT, W. H., Jeremias Konfessionen. In: JBTh 16 (2001), 3–23.
- STECK, O. H., Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel. In: DERS. (Hg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 27–56 = DERS., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien, TB 70, München 1982, 291–317.
- , Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn 141999.
- STEINS, G., Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch, SBS 221, Stuttgart 2010.

- STIPP, H.-J., Baruchs Erben. Die Schriftprophetie im Spiegel von Jer 36. In: IRSIGLER, H. (Hg.), „Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments, FS S. Ö. Steingrimsson, ATSAT 72, St. Ottilien 2002, 145–170.
- , Legenden der Jeremia-Exegese (II). Die Verschleppung Jeremias nach Ägypten. In: VT 64 (2014), 654–663.
- , Jeremias Zeichenhandlung mit dem leinenen Schurz (Jer 13,1–11). Zum Verfahren der Identifikation der deuteronomistischen Redaktion im Jeremiabuch. In: DERS., Studien zum Jeremiabuch. Text und Redaktion, FAT 96, Tübingen 2015, 299–323.
- , Zwei alte Jeremia-Erzählungen: Jeremia 28 und 36. Fallstudien zum Ursprung der Jeremia-Erzähltradition. In: Bib. 96 (2015), 321–350.
- , Jeremiah 24. Deportees, Remainees, Returnees, and the Diaspora. In: BEN ZVI, E./LEVIN, C. (Hg.), Centres and Peripheries in the Early Second Temple Period, FAT 108, Tübingen 2016, 163–180.
- THIEL, W., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973.
- ULRICH, E., The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants, VTS 134, Leiden 2010.
- WASCHKE, E.-J., Anmerkungen zu den ersten vier Visionen des Amos (Am 7,1–8; 8,1.2). In: BERLEJUNG, A./HECKL, R. (Hg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FS R. Lux, ABG 39, Leipzig 2012, 419–434.
- WEIPPERT, M., Die „Konfessionen“ Deuterojesajas. In: ALBERTZ, R. (Hg.), Schöpfung und Befreiung, Stuttgart 1989, 104–115.
- WELLHAUSEN, J., Zur apokalyptischen Literatur. In: DERS., Skizzen und Vorarbeiten VI, Berlin 1899, 215–249.
- WISCHNOWSKY, M., Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn 2001.