

Herbert H. Klement

Horizonte der Interpretation Jeremias: Modell für das Entstehen eines Prophetenbuches

Das Jeremiabuch dokumentiert nach der Einleitung Jer 1,1–3 die Wirksamkeit des Propheten Jeremia ben Hilkiya aus Anatot in der letzten Periode vor der Zerstörung des salomonischen Tempels in Jerusalem. Theologisch gesprochen ist es eine apokalyptische Zeit. Es geht eine Geschichte zu Ende, die mit der Erwählung Abrahams begann. Aus den Völkern, die in Gen 11 in der Geschichte vom Turmbau zu Babel als in Auflehnung gegen Gott zusammenfassend charakterisiert sind, war Abraham ausgesondert worden, um in einem ihm von Gott zugewiesenen Land zu leben.¹ In ihm sollten die Völker Segen empfangen. In dem Land sollten seine Nachkommen leben. Die sich anschließende Geschichte Israels mit Exodus aus Ägypten, Bundesschluss am Sinai und Eroberung des verlassenen Erblandes, dem Aufblühen der davidischen Monarchie und ihrem Niedergang kommt in der Zeit Jeremias zu einem definitiven Ende. In dieser Zeit wird von den Juden aktiv miterlebt, dass Babylon die Nachkommen Abrahams aus ihrem Land reißt und in das Herkunftsland Abrahams zurücksiedelt. Das von Gott gegebene Land wird überspült und die Lebensgrundlage Israels zerstört. Der Exodus aus Ägypten und die Eroberung des Landes sind längst vergangene Erinnerung. Die Gegenwart des Buches führt zurück in die Knechtschaft – diesmal nicht in die Ägyptens, sondern die nach Babylon, d. h. jenseits der Abrahamsberufung. Die Davidsdynastie kann die mit ihr verbundenen Erwartungen und Hoffnungen nicht mehr tragen. Auf Josia, zu dessen Zeit eine letzte große und umfassende Reform des religiösen Lebens versucht wurde, folgte Jojakim, der im Jeremiabuch als zynischer „Realpolitiker“ vorgestellt wird. Auf die Glaubenstradition Israels und das aktuell gegebene Gotteswort legt er keinen Wert. Er lässt Propheten umbringen, die die ihm nicht genehme Buße predigen (Jer 26,20ff).

In der letzten Phase dieser Endzeit wirkt Jeremia. Das Buch beschreibt seine Berufung im Jahr 627, genau vierzig Jahre vor der Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.; Jer 1,2; 25,3). Jeremias Botschaft ist die des Gerichts durch einen „Feind aus dem Norden“. Er ruft in der Anfangszeit zur Umkehr auf, vor allem in der Zeit Josias (Jer 3,6). Theologisch steht er dabei in der Tradition des Propheten

1 Vgl. Herbert H. Klement, „Mensch und Sünde in der Urgeschichte“, *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*. Berichtsband der 13. AfeT-Studienkonferenz in Bad Blankenburg. Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 63–91.

Hoseas² (Jer 2,1ff; 3,1ff) und des Deuteronomiums³ (Jer 2,12.28 vgl. Dtn 30,9; 32,1.37f; Jer 3,1ff vgl. Dtn 24,1ff u. a.). Mit dem König Jojakim wechselt die Perspektive. Hoffnung auf Umkehr und Abwendung des Gerichts besteht nun nicht mehr (Jer 7,16; 15,1). Jeremia kündigt als Sprecher Jhwhs das Ende von Jerusalem als Heiliger Stadt an, die Zerstörung des Tempels, das Ende der Lade als dem Ort der Begegnung von Jhwh mit seinem Volk (Jer 3,16), das endgültige Abreißen der Dynastiefolge auf dem Davidsthron (Jer 22,28–30). Er sieht und beschreibt drastisch die kultische Verunreinigung des ganzen Landes und der heiligen Stadt durch überall herumliegende Leichen. Die toten Israeliten liegen herum wie Dung auf den Feldern (Jer 8,1–3; 9,21; 25,33).

Trotz der Dramatik in den Zeitabläufen stellt sich das Jeremiabuches nicht so gradlinig dar, dass seine Lektüre einfach wäre. Hier sollen aus den vielen denkbar möglichen Lesehorizonten⁴ zwei für die Exegese zentrale Blickrichtungen ausgeleuchtet werden, einmal die mit der Entstehung des Jeremiabuches verbundenen historischen Fragen und zum anderen Aspekte der kanonischen Wahrnehmung des Buches.

1. Schwerpunkte der historisch-kritischen Jeremiaforschung

Die historisch-kritische Debatte zur Jeremiaforschung⁵ ist stark geprägt von dem Kommentar von 1903 von Bernhard Duhm.⁶ Der aus Ostfriesland stammende Duhm lehrte Altes Testament in Göttingen und von 1888 an in Basel. Er war Zeitgenosse und Freund von Julius Wellhausen und vertrat dessen entwicklungsgeschichtliche Neukonstruktion der Geschichte Israels. Charakteristisch für Duhms Interpretation des Jeremiabuches ist seine scharfe Unterscheidung zwi-

2 Vgl. Hetty Lalleman-deWinkel, *Jeremiah in Prophetic Tradition: an Examination of the Book of Jeremiah in the Light of Israel's Prophetic Traditions*. Leuven: Peeters, 2000.

3 Vgl. J. Gordon McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Leicester: Apollos, 1993; „Jeremiah: Prophet and Book“, *TynB* 42.1 (1991), 80–95; Gershon Galil, „The Message of the Book of Kings in Relation to Deuteronomy and Jeremiah“, *BibSac* 158 (2001), 406–414.

4 Seit Anthony C. Thiselton, *The two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980 und ders. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practise of Transforming Biblical Reading*. Glasgow: Harper Collins, 1992, ist die Begrifflichkeit der „Horizonte“ verknüpft mit linguistischen und postmodernen Wegen der Rezeption biblischer Texte. Diese Fragerichtung soll hier nicht verfolgt werden, auch wenn das Bewusstsein der Texthaftigkeit in moderner und postmoderner Hermeneutik, dass es Exegese zunächst und vorrangig mit Texten zu tun hat, weniger mit Personen, Gebäuden, Landschaften oder historischen Ereignissen, die Formulierung des Themas beeinflusst hat.

5 Vgl. Klaus Seybold, *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk*, Urban Tb. 416. Stuttgart: Kohlhammer, 1993; Winfried Thiel, „Ein Vierteljahrhundert Jeremiaforschung“, *VF* 31 (1986), 32–52.

6 Bernhard Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHAT XI, Tübingen u. Leipzig: Mohr, 1901.

schen Prosa und poetischen Texten. Nur die poetischen Texte im Jeremiabuch seien genuine Botschaft des Propheten – die romantische Fiktion von einem „prophetischen Genie“ wirkte bei dieser Einschätzung offensichtlich nach. Die Prosatexte empfand er als blass und langweilig. Von etwa 1250 Versen im Jeremiabuch akzeptierte er nur etwa 200 als echt, weitere 200 Verse stammten seiner Ansicht nach von dem Biographen Baruch. Die restlichen 850 Verse seien spätere Ergänzungen und porträtierten einen völlig anderen Jeremia als den historischen. Danach stamme von Jeremia selbst nur etwa 16 % des Buches, diese Verse seien vertrauenswürdig. Zwei Drittel seien spätere, minderwertigere Hinzufügungen und hätten mit dem Propheten wenig zu tun:

- a) genuine Jeremiaworte = poetisch: 200 Verse
- b) Baruchs Biographie: 200 Verse
- c) Ergänzungen: 850 Verse, ein anderer Jeremia

Die kritische wissenschaftliche Debatte nach Duhm ist seinen Kriterien und seiner Einteilung weitgehend gefolgt bzw. hat sich in Auseinandersetzung mit ihm positioniert. Die Diskussion bewegte sich vor allem um die Fragen der Quantität bei der Zuordnung zu den einzelnen Textgruppen. Die Diskussionspunkte waren vor allem, welche Texte gehören zu

- der historischen Jeremiaquelle, d. h. sind als poetisch und echt anzusehen;
- den Geschichten und Erzählung über Jeremia, die oft mit Baruch verbunden wird;
- den Prosapredigten und ob diese von Jeremia stammen oder nicht;
- den späteren Ergänzungen von unterschiedlichen Händen und Zeiten.

Eine ausführliche Debatte entzündete sich an der Frage einer deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches. Sigmund Mowinckel (1914) sah sie in den Prosapredigten. Als Deuteronomisten sind hier die Kreise gemeint, die nach Meinung der Wellhausen-Schule in der Josiazeit das Deuteronomium geschrieben hatten mit dem postulierten Hauptanliegen der Kultzentralisation. Da sich Jeremia eher abfällig zur Bedeutung des Tempels und der Lade geäußert hatte (Jer 7; 26; 3,16), besteht Grund zu der Annahme, dass er die Reformen Josias nicht unterstützt habe. Er ist danach nicht als Teil dieser Bewegung anzusehen, sondern stand zu ihr im Gegensatz. Dies würde dann auch das „Jeremiaschweigen“ des Königebuches erklären. Die Beobachtung einer vermeintlichen pro- bzw. antideuteronomistischen Tendenz wird in der Folge zu einem Kriterium für die Unterscheidung von Echtheit bei den Prosatexten.

Während Walter Rudolph⁷ weiter der Dreiteilung des Textbestandes (Jeremiaworte, Jeremiasgeschichten, deuteronomistische Überarbeitung) folgt, unter-

7 W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I,12, Tübingen: Mohr Siebeck [1947], 31968.

scheidet James P. Hyatt⁸ zunächst (a) eine Urrolle Baruchs (Jer 36) von Jeremiaworten, die nach den Angaben im Text nach 605 datiert ist von (b) den Erzählungen über Jeremia, die von Baruch stammen, einer (c) deuteronomistischen Bearbeitung des Buches und (d) Ergänzungen von verschiedenen Autoren und aus unterschiedlichen Zeiten. Diesem Ansatz ist Siegfried Herrmann weitgehend gefolgt.⁹ Nach Winfried Thiel¹⁰ sei das ganze Buch als deuteronomistisch bearbeitet anzusehen, nicht nur einzelne Teile. Für Helga Weippert¹¹ ist die seit Duhm in der Propheteninterpretation dominierende Frage nach Poesie und Prosa als problematisch anzusehen. Viele Prosatexte seien „Kunstprosa“ und gehörten näher zu den poetischen Stücken als oft angenommen. Als literarkritisches Instrument kann diese Unterscheidung nicht dienen.

Bei den modernen Kommentaren finden sich solche, die große Partien des Buches für echt jeremianisch halten (J. A. Thompson, W. L. Holladay oder B. J. Oosterhoff)¹², bis zu solchen, für die der historische Jeremia vollständig verschwunden sei.¹³ Nach Robert Carroll sei das Jeremiabuch im Wesentlichen das Produkt der „storytellers about Jeremiah“. Ihr Einfluss auf das Buch sei so groß einzuschätzen, dass wir nur noch dem literarisch-fiktiven Propheten begegnen, nicht mehr einer historischen Person. Für Carroll ist das Buch Jeremia „a repetitive mess, a mixture of poetry and prose, in no particular order, but containing traces of attempts to collate and give some order to parts of the material. A coco-

8 James Philip Hyatt, *Jeremiah, prophet of courage and hope*, New York, Abingdon Press, 1958.

9 Herrmann, Siegfried, *Jeremia: der Prophet und das Buch*, Erträge der Forschung 271, Darmstadt: WBG, 1990.

10 Winfried Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia*, Diss. Theol. Berlin, Humboldt-Universität, 1970 [= *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25*, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1973; *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45 mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia*, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981]; Louis Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Description of the Correspondence with the Deuteronomistic Literature in the Light of Recent Text-Critical Research*, JBL Diss-Series 53, Atlanta: Scholars, 1986.

11 Helga Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuchs*, BZAW 132, Berlin; New York: De Gruyter, 1973; nach James L. Kugel, *Idea of biblical poetry*, New Haven: YUP, 1981 gibt es im Hebräischen gar keine Poesie im abendländischen Sinne, es handelt sich bei den so bezeichneten Texten in der Regel um einen gehobenen, dichterem Sprachstil, wobei die Grenzen fließend sind, jedenfalls völlig untauglich als literarkritisches Kriterium.

12 J.A. Thompson, *The Book of Jeremiah*. NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1980; William L. Holladay, *Jeremiah 1 (Ch. 1–25)*. Hermeneia. Philadelphia 1986; *Jeremiah 2 (Ch. 26–52)*. Hermeneia. Philadelphia 1989; Berend Jakob Oosterhoff, *Jeremia*, Commentaar op het oude Testament. Kampen: Kok I (Jer 1–10) 1990; II (Jer 11–29) 1994.

13 Z. B. Robert P. Carroll, *Jeremiah*. OT Library. London: SCM, 1986; ders. *Jeremiah*. OT Study Guides, Sheffield: JSOT, 1989; ders. „Century’s End: Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millennium,“ *Currents in Research: Biblical Studies* 8 (2000), 18–58.

phony of voices is heard in the book, which makes it all the more difficult to accept the single attribution of the work to one man in 1.1“.¹⁴

Der kurze Überblick zeigt drei Hauptfragestellungen der Forschung: a) die Frage nach dem Verhältnis von Prosa und Poesie, b) der Umfang des deuteronomistischen Einflusses oder Redaktion und c) das Verhältnis von Person und Text, von Jeremiaworten und postjeremianischen Texten oder Traditionen.

2. Historische Aspekte der Epoche Jeremias

Die Hauptereignisse der politischen Geschichte im Hintergrund des Jeremiabuches sind recht gut bekannt. Die Einleitung in Jer 1,1–3 gibt an, dass der Prophet von der Zeit Josias bis zur Zerstörung Jerusalems und darüber hinaus wirkte. Er begann seinen prophetischen Dienst im Jahr 627 v. Chr. Dieses Datum wird zweimal genannt, am Anfang und in Jer 25,3. Es ist angezweifelt worden, dass Jeremia genau die letzten 40 Jahre bis zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels gewirkt hätte, es sei eher als symbolisch aussagekräftige Zeit anzusehen. Jedoch lassen die Herausgeber des Buches dies nicht erkennen. Die Zahl ist sichtbar, wenn man sie errechnet. Sie wird nicht genannt und es wird daran keine Aussage geknüpft. Es ist deshalb zweifelhaft, dass sie nur symbolisch fungiert. Historisch gesehen stellt das Datum kein Problem dar. Es ist deshalb nicht seriös, es zu bestreiten, solange keine objektive Evidenz dies nahe legt.

Das Auffinden der Gesetzesrolle im Verlauf der josianischen Reform fand fünf Jahre nach der Berufung Jeremias statt im Jahr 622. Die Nähe jeremianischer Verkündigung zu einer vom Deuteronomium geprägten Theologie scheint es nahe zu legen, dass Jeremia diese Reform unterstützt hat. Dass dies teilweise bestritten wird, hängt mit der Annahme einer josianischen Abfassung des Deuteronomiums zusammen. Diese These hat seit der Dissertation von de Wette im Jahr 1805¹⁵ und ihrer Aufnahme in die spekulative Konzeption der Geschichte Israels durch Wellhausen die theologische Diskussion fast axiomatisch bestimmt. Ihr ist jedoch mit guten Gründen widersprochen worden.¹⁶ Eine Kultzentralisation ist weder das Thema noch das Anliegen des Deuteronomiums. Auch ist das Buch nach allen verfügbaren biblischen Angaben nicht zur Zeit Josias verfasst worden, schon gar nicht zur Unterstützung großköniglicher Zentralisierungsbe-

14 R. P. Carroll, 1989, S. 9.

15 W. M. L. De Wette, *Dissertatio critica, qua Deuteronomium a proribus pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recentioris opus esse monstratur*, Jenae, 1805.

16 Vgl. u. a. Martin J. Paul, *Het Archimedis Punt van de Pentateuchkritiek*: . 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1988; Gordon J. Wenham, „The Date of Deuteronomy: Linch-pin of Old Testament Criticism“, *Themelios* 10 (1985), 15–20; Forts. 11 (1985), 15–18; ders. *The Structure and Date of Deuteronomy*. PhD-Dissertation London 1970 unveröffentlicht; J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT, 1985; Ders. „God’s Name and God’s Glory“, *TynB* 30 (1979), 149–163.

mühungen. Vielmehr wurde ein Gesetzbuch bei Restaurierungsarbeiten am Tempel gefunden. Diese Reparaturen waren bereits Ausdruck der josianischen Reform. Das Auffinden des Buches steht nicht am Anfang. In seinem prophetischen Wirken unterstützte Jeremia die Bemühungen, das Volk zur Umkehr zu Jhwh zu bewegen. Dass Jeremia zu Josia in einer positiven Verbindung stand, wird durch die Notiz in 2 Chr 35,25 unterstrichen, wonach der Prophet anlässlich des Todes des Königs eine im Volk stark beachtete Totenklage verfasst hat. Wenn man außerdem auf die Personenkreise achtet, die nach dem Jeremiabuch dem Propheten nahe standen, so lässt sich unschwer erkennen, dass dieselben Familien dabei sind, die nach dem Königebuch die Reform Josias mitgetragen haben (vgl. Jer 26,24; 29,3; 39,14; 36,10–13.25 mit 2 Kön 22,10–12).¹⁷

Einen Gegensatz zwischen Jeremia und Josia zu konstruieren kann deshalb nicht überzeugen. Vielmehr spricht alles dafür, dass Jeremia sich von seiner Berufung an der Seite der Reformbewegung befand, die Israel zum traditionellen Jhwh-Glauben zurückzuführen suchte. Jeremias Theologie, die in der „Tempelpredigt“ zum Ausdruck kommt, steht dem nicht entgegen. Sie ist auf den Anfang der Regierung Jojakims datiert (Jer 26,1) und damit nur Monate nach dem Tod Josias und der dreimonatigen Zwischenzeit unter Joahas, genannt Schallum (Jer 22,11). Offensichtlich zeichnete sich in dieser kurzen Zeit bereits ab, dass der neue Herrscher von Ägyptens Gnaden, Jojakim, die Reformen nicht mehr in der Weise unterstützen würde wie sein Vater. So predigt Jeremia in guter prophetischer Tradition wie Amos oder Hosea von dem Vorrang der Jhwh-Treue im sozialen Verhalten vor einem nur formalen Kultvollzug. Die Herkunft Jeremias aus Anatot, nach 1 Kön 2,26 dem Refugium der Nachkommen der hohepriesterlichen Familie am vormaligen zentralen Heiligtum in Silo, wird solche kultkritischen Traditionen eher begünstigt haben (vgl. Jer 7,12; 26,6; Ps 78,59–61). Jeremia ist damit jedoch keineswegs anti-deuteronomisch. Das Gegenteil ist eher richtig, seine Bußpredigt liegt in der theologischen Linie der deuteronomischen Paränese.¹⁸

Im vierten Jahr Jojakims produzierte Jeremia zusammen mit Baruch das erste Buch mit einer Zusammenfassung seiner Verkündigung. Es war in dem Jahr, als Jojakim und mit ihm Israel unter babylonische Herrschaft kamen. Das Buch wurde Jojakim in dessen fünftem Jahr vorgetragen, d. h. ganz am Anfang der babylonischen Vasallität. In dasselbe Jahr ist die persönliche Prophetie für Baruch datiert (Jer 45). Darin ist die vollständige Zerstörung der Stadt und des Landes als unausweichlich erwartet, jedoch wird Baruch das persönliche Überleben zugesagt.

17 Bodo Seidel, „Freunde und Feinde Jeremias unter den Beamten Judas der spätvorexilischen Zeit“, *BZ.NF* 41 (1997), 28–53.

18 Zur theologischen Zielsetzung des Deuteronomiums vgl. J. Gordon McConville, *Deuteronomy*, AOTC 5, Leicester: Apollos, 2002.

In der weiteren Zeit Jojakims blieb Jeremia eher im Hintergrund. Wie die datierten Überschriften zeigen, hat er später eine Rolle als königlicher Ratgeber in der Zeit Zedekias gespielt. Nachdem Jerusalem in Flammen aufgegangen und sich Jeremias Ankündigung bestätigt hatte, wurde der Prophet nach Ägypten verschleppt. Dort wandte er sich gegen die Verehrung einer Göttin als Bruch des Bundes mit Jhwh.

3. Historische Horizonte der Buchenstehung

Liest man das Jeremiabuch, so begegnen darin verschiedene historische Lesehorizonte, die jeweils zu unterscheiden sind: die (1) Verkündigung Jeremias, (2) die schriftliche Zusammenfassung der Verkündigung für den König, (3) die schriftliche Zusammenfassung als Dokumentation der Jeremiaverkündigung für die Jhwh-Treuen, (4) die Sammlungen der Jeremiaworte in Babylon (MT) und Ägypten (LXX).

3.1 Die Predigt Jeremias im Volk

Gerade das Jeremiabuch enthält eine Anzahl von Abschnitten, die ein sehr lebendiges und teilweise dramatisches Bild von der Predigt Jeremias und der Reaktion seiner Hörer vermitteln, z. B. Jer 26. Als der Prophet zur sozialen Gerechtigkeit aufrief und gegen das Vertrauen auf den Tempelkult sprach, reagierten die Zuhörer mit der Forderung nach Todesstrafe für den, der sich an Gott vergangen hatte. Der Leser erlebt mit, wie ein schnelles, hochrangig besetztes offizielles Gerichtsverfahren stattfindet. Darin bekommt Jeremia die Chance, sich zu verteidigen. Am Schluss des Verfahrens wurde er freigesprochen. Der Text vermerkt, dass dies durch die Fürsprache von Ahikam erreicht wurde, einem Sohn Schaphans, der führend bei der josianischen Reform war (Jer 26,24).

Eine andere Episode ist ein öffentlicher Auftritt Jeremias anlässlich eines „Außenministertreffens“ verschiedener Nachbarstaaten in Jerusalem. Zweck der Veranstaltung waren Absprachen zu einem gemeinsamen Vorgehen gegen Babylon. Jeremia demonstriert dabei mit einem hölzernen Joch auf dem Nacken vor den versammelten ausländischen Delegationen, dass Widerstand gegen Babylon zwecklos ist (Jer 27–28). Ein anderer Prophet, Hanania, widerspricht ihm und bricht das Joch in Stücke und verkündigt das Gegenteil. Jeremia geht weg, wird jedoch beauftragt, zurückgehen. Mit einem eisernen Joch verkündigt er erneut die Herrschaft Babylons, verbunden mit einer Ankündigung des Todes Hananias. Es wird im Text vermerkt, dass der Tod nach dem Wort des Propheten eintrat. Die lebendige Verkündigung wird vom Leser nachvollzogen. Er spürt die Dramatik des Ereignisses.

3.2 Die zwei Bücher der Jeremiapredigt des Baruch

Eine andere Form der Verkündigung begegnet in den schriftlichen Zusammenfassungen, die Baruch verfasst hat (Jer 36). Die erste Rolle wird am Anfang der babylonische Herrschaft erstellt mit der Absicht, den König Jojakim in Kenntnis zu setzen von dem Wort, dass Jhwh durch den Propheten Jeremia gesprochen hat. Dieser Text wurde verbrannt, er lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Es ist jedoch anzunehmen, dass diese Zusammenfassung einer 22jährigen Verkündigungszeit des Propheten nicht aus archivarischem Interesse eines Historikers geschrieben wurde, sondern mit der rhetorischen Ausrichtung auf den Leser, den König Jojakim. Der König sollte durch die Lektüre bewegt werden, Maßnahmen zu ergreifen, umzukehren zu neuem Vertrauen in JHWH, dem Gott Israels. Diese Zielsetzung ist zu unterscheiden von der rhetorischen Ausrichtung der Erstverkündigung. Darin hatte Jeremia das Volk zu einer bestimmten Zeit angesprochen. Das Ziel des Buches war nicht die Repetition der geschichtlichen Erstverkündigung. Vielmehr sollte der amtierende König an einem historisch gesehen weichenstellenden Moment angesprochen werden. Das Buch zielte darauf, sein Herz und seinen Sinn zu bewegen. Es ist offensichtlich, dass ein solches rhetorisches Ziel einen Einfluss auf die Auswahl der Texte, die Akzentuierung, die Platzierung und Betonung bzw. Wiederholung usw. gehabt haben wird. Diese Rolle wurde verbrannt.

Die Darstellung der Handlungsabfolge bei der Verlesung der Rolle Baruchs in Jer 36 hat auffällige Parallelen zu dem Text 2 Kön 22. Auf die Kenntnisnahme von der Existenz der Rolle folgt jeweils eine Diskussion in einem Beraterkreis. Zu den verantwortlich handelnden Personen gehören Vertreter derselben Familien, nur eine Generation (oder 17 Jahre) versetzt. Das Ergebnis ist jedes Mal ein Beschluss, den König von der Schrift in Kenntnis zu setzen. Es wird ein geeigneter Bote ausgewählt, anschließend folgt die Verlesung vor den Ohren des Königs. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten sind als erheblich anzusehen. Für den Leser entsteht der Eindruck, dass Jer 36 auf das in 2 Kön 22 Berichtete Bezug nimmt. Ist diese Beobachtung richtig, so wird die Rolle Jeremias so dem im Tempel gefundenen Gesetzbuch parallel gestellt. Die Reaktionen der beiden Könige Josia und Jojakim sind diametral entgegengesetzt. Während sich Josia dem Inhalt der Rolle unterwirft, wird die Schrift von Jojakim wie Müll verbrannt.

Eine zweite Rolle des Baruch wurde kurz darauf geschrieben (Jer 36,32). Darin wurde alles noch einmal festgehalten, jedoch mit einer von der ersten Rolle wiederum verschiedenen rhetorischen Tendenz. Fragt man nach der beabsichtigten Lesergruppe dieser Sammlung, dann war es ganz sicher nicht der jüdische König. Die Verkündigung Jeremias wurde vielmehr festgehalten als ein Dokument und Zeugnis des prophetischen Dienstes. Dies wird aufgeschrieben für künftige Leser und Zeiten, vor allem für solche, die Jeremia als wahren Prophet Gottes sahen. Sie sind es, die die Erfüllung vieler prophetischer Worte erlebt haben. Es ist ausdrücklich erwähnt, dass zu dieser Rolle eine ganze Menge hinzuge-

fügt worden ist. Es handelt sich um eine Rolle, die für die – im Sinne Jeremias – verbliebenen Gerechten im Land und im Exil erstellt wurde. Es ist zu erwarten, dass sich dieser Text wiederum von der Rolle unterschied, die für Jojakim erstellt worden war, vor allem durch einen anderen rhetorischen Fokus und durch eine Vielzahl von Ergänzungen. Auch wenn Jer 36 kein Datum nennt, so entsteht der Eindruck, als wäre diese zweite Rolle des Baruch nicht lange nach der ersten geschrieben worden.

Ist diese Überlegung nachvollziehbar, dann wären hier auch die Texte zu diskutieren, die als sog. Konfessionen Jeremias seit Baumgartner¹⁹ bis heute oft als eine eigenständige Quelle untersucht werden (Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–13.14–18). Diese Texte, in denen der Prophet verzweifelt über die Vergeblichkeit seines Wirkens Klage führt, haben in der Jeremiainterpretation berechtigterweise eine wichtige Rolle gespielt. Bei keinem anderen Propheten ergeben sich derartige Einblicke in die Schwierigkeit der prophetischen Berufung, wie sie diese Texte gewähren. Auch wenn die Texte inhaltliche und thematische Parallelen aufweisen, so bilden sie jedoch keine eigene literarische Textsammlung. Gattungsmäßig stehen sie den Klagepsalmen nahe. Daraus literarkritisch eine eigene Schicht oder Quellenschrift zu folgern, muss spekulativ bleiben.

Der Charakter dieser Texte vor allem in Kap 15 und 20 bleibt außergewöhnlich, auch wenn man sie – aus welchen Gründen auch immer – Jeremia abzusprechen gedenkt. Ihr Entstehen lässt sich aus den Angaben im Buch selbst jedoch plausibel erklären. Danach war die Politik Jojakims gegenüber Babylon von einem anfänglichen Erfolg geprägt. Zwei Jahre nach der Verlesung der ersten Schriftrolle, in Jojakims 7. Jahr, ist die Rede von einem Abfall von Babylon (2 Kön 24,1). Dies brachte zunächst erhebliche Steuerentlastungen für die Bürger. Das Vertrauen Jojakims auf ägyptische Unterstützung schien sich zunächst zu bestätigen. In einer solchen Situation scheinen die dramatischen Gerichtsbeschreibungen und Warnungen Jeremias als unbequem, unerwünscht und tagespolitisch falsifiziert. Der König, der das Prophetenwort verbrannt hatte, schien Recht zu behalten. Dies führte zu Distanzierungen von Jeremia selbst unter ihm nahe stehenden Personen. In dieser Zeit diktierte Jeremia seine zweite Rolle. Die Umstände dieser Phase der Verachtung kann die enormen Spannungen und Enttäuschungen Jeremias an seinem Auftrag ausreichend erklären: „Du bist mir zu stark geworden und hast gewonnen. Ich bin darüber zum Spott geworden täglich, jedermann verlacht mich“ (Jer 20,7b). Es bedarf zur Erklärung solcher Texte keiner eigenständigen Quellenschrift. Die in Jer 36 geschilderte Situation eines im Volk und bei den Regierenden ergebnislosen Prophetendienstes und die Umständen der nachfolgenden Zeit können ausreichend begründen, warum bei der erneuten Zusammenfassung der früheren Verkündigung diese Anfechtungen mit berichtet werden.

19 Baumgartner, W. *Die Klagegedichte des Jeremia*, BZAW 32, Gießen: Töpelmann, 1917.

3.3 *Das kanonische Jeremiabuch*

Das kanonische Jeremiabuch ist wiederum zu unterscheiden von der zweiten Rolle des Baruch. Eine einfache Ordnung und Struktur des Jeremiabuches zu finden, fällt nicht leicht. Nach den Angaben im Buch selbst ist jedoch anzunehmen, dass das zweite Buch des Baruch in dem kanonischen Buch Jeremia enthalten ist. Es scheint jedoch schwierig darüber im Einzelfall entscheiden zu können.

Sucht man nach Merkmalen eines Buchaufbaus, so fällt auf, dass nach der Einleitung in das ganze Buch Jer 1,1–3 ab V. 4 ein fortlaufender Text beginnt, der bis Jer 20,18 reicht und den großen Anfangsblock des Buches ausmacht. Im Unterschied zu den Kapiteln 1–20 folgt ab Jer 21 eine Reihe von Texten, die jeweils mit einer Überschrift versehen sind, in der die Texte oft mit Datum konkreten Situationen zugeordnet sind. Solche Angaben sucht man in Kap 1–20 vergeblich. Durch diese formale Beobachtung lässt sich zwischen Kap 20 und 21 eine Zäsur feststellen. Jetzt werden Ereignisse berichtet, häufig sind Namen von solchen notiert, die dabei waren und als Zeugen dessen fungieren, was im Text steht. Über Jeremia wird dabei oft in der 3. Person gesprochen.

Anders als moderne Leser es erwarten würden, stehen diese Texte in keiner stringenten chronologischen Ordnung: Jer 21 ist aus der Zeit des Zedekia (Jer 21,1.3), Jer 22 enthält eine Zusammenstellung von Worten an Schallum, dem König vor Jojakim (22,11), Jojakim (22,18) und dessen Nachfolger Jojachin (22,24). – Jer 23 ist undatiert und enthält eine Art Anthologie zum Thema Hirten: König, Priester, Propheten. – Jer 24 ist nach der Verschleppung Jojachins und der ersten Eroberung Jerusalems datiert (24,1). – Jer 25,1 führt zurück in das 4. Jahr Jojakims (605), Jer 25,13 nennt ein Buch oder einen Brief, Jer 25,15ff ist wieder undatiert. – Jer 26,1 ist am Anfang der Regierung Jojakims (nach 609) zu lesen, Jer 27 und 28 jeweils am Anfang der Regierung Zedekias (nach 597), Jer 29 wieder wie Kap 24 nach der Deportation Jojachins (29,2). Dieses Kapitel gibt den Inhalt einer Briefkorrespondenz wieder. – Jer 30,1 erwähnt eine andere Rolle Jeremias. – Jer 32,1 führt den Leser in das 10. Jahr Zedekias. In Jer 34 steht er unmittelbar vor der Zerstörung von Jerusalem, Jer 35,1 führt wieder zurück in die Zeit Jojakims. – Jer 36,1 nennt das 4. Jahr Jojakims (605), 36,9 das 5. Jahr (604). – In Jer 37,1 befinden wir uns in der Zeit der Herrschaft Zedekias. Jer 37,11 nennt eine Zeit nach dem Rückzug der ägyptischen Armee, wahrscheinlich 590. Jer 37,17–39,1 gehören in die letzten Jahre Zedekias. – Jer 41–42 beschreiben die Zeit des Gedalja nach der Zerstörung Jerusalems, und Jer 43–44 zeigen Jeremia in Ägypten. – Das Wort für Baruch in Jer 45 weist zurück in das 4. Jahr des Jojakim (605). – Jer 46–51 ist eine Zusammenstellung von Fremdvölkerprophetien aus unterschiedlichen Zeiten. – Das Schlusskapitel Jer 52 ist mit kleineren Abweichungen mit 2 Kön 25 identisch.

Es ist leicht zu erkennen, dass der Aufbau des Buches kein historisch-chronologischer ist.²⁰ In Jer 7 steht die Tempelpredigt. Viele sehen darin dasselbe Ereignis wie Jer 26, das am Beginn der Herrschaft des Jojakims datiert ist. Während Kap 26 die Ereignisse und Umstände der Verkündigung darstellt, tritt dies in Jer 7 zurück, dafür ist der Inhalt der Verkündigung etwas ausführlicher wiedergegeben. Beide Texte wären in dieselbe Zeit zu datieren. Diese Beobachtung zeigt, dass auch die Anordnung in Jer 1–20 keiner chronologischen Sequenz verpflichtet ist. Offensichtlich ist die Sammlung nach anderen Kriterien erfolgt. Eine thematische Anordnung lässt sich in Jer 18 und 19 erkennen, insofern beide Kapitel jeweils mit einem Gang in eine Töpferwerkstatt einsetzen. Eine Datierung dieser Texte erscheint deshalb fast nicht möglich. Wann z. B. ein Text wie Jer 3,16 zu datieren ist, der das Ende der Bundeslade ankündigt, ist nicht zu entscheiden. Die Erwähnung Josias in 3,6 muss nicht für den ganzen folgenden Text Gültigkeit haben. Es kann sich um eine thematisch zusammenfassende Darstellung handeln, die allerdings in der Tradition der Verkündigung Jeremias seit Josia steht.

Das gegenwärtige Buch Jeremia stellt sich somit dar als eine Sammlung von Texten von und über den Propheten Jeremia aus unterschiedlichen Phasen seines Wirkens. Die rhetorische Ausrichtung dieser ganzen Sammlung will nicht mehr durch Buße das Schicksal Jerusalems wenden, sondern noch deutlicher als die zweite Baruch-Rolle einer künftigen Generation von Jhwh-Treuen das Zeugnis dieses Propheten vermitteln. Die Blickrichtung, mit der das Buch geschrieben und zusammengestellt worden war, ist bereits die Gemeinschaft der Glaubenden in exilischer Zeit, die für das Reich Juda im Jahr 605 v. Chr., dem 4. Jahr Jojakims während der Wirksamkeit Jeremias begann.²¹ Das Buch enthält das Portrait eines Propheten Jhwhs im Reich Juda, der in den letzten 40 Jahren bis zur Zerstörung Jerusalems seinem Auftrag nachkam. Es beschreibt den Fall der heiligen Stadt aus der Sicht und in der Deutung dieses Propheten aus der Priesterschaft von Anatot, dem Zufluchtsort der Nachkommen der Priesterdynastie Elis, die hohepriesterliche Aufgaben bis zur Zeit Samuels innehatte.

Ernest W. Nicholson vertritt in seinem Kommentar (1973/75), dass das Buch mit einer homiletischen Haltung während des Exils in Babylon geschrieben worden sein müsse. Dies klingt ähnlich dem, was hier vorgestellt ist, ist jedoch anders begründet. Für Nicholson bleiben die traditionellen literarkritischen Schichtungen und Teilungen im Jeremiabuch bestehen, er weist sie nur nicht einzelnen Autoren zu, sondern Traditionskreisen, die in Babylon lebten. Für ihn sind selbst

20 Dass literarische und chronologischen Sequenz zu unterscheiden sind, lässt sich häufig in biblischen Texten beobachten; vgl. H. H. Klement, „David und ‚Hiram von Tyrus‘ – Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie“, *JETH* 14 (2000) 5–33.

21 Vgl. Dan 1,1.

die Berichte über Jeremia keine Augenzeugenberichte, sondern Traditionen über Jeremia, die in Babylon kursierten.

In der durch formale Beobachtungen sich zu erkennen gebenden Einheit Jer 1–20 finden sich ausschließlich Texte mit prophetischen Worten, so gut wie keine Handlung. Interessanterweise ergibt sich für diese Textgruppe eine Inklusio zwischen dem Anfang der Berufungsgeschichte in Jer 1,4–19 und der drastisch anklagenden Erinnerung an dieses Ereignis in Jer 20,7–11. In Jer 20,14–18 wird mit der Verfluchung des Geburtstages das Berufungsthema der Erwählung im Mutterleib in Jer 1,5 aufgenommen und verzweifelt in Frage gestellt.²² Die Wucht dieser Texte, die die Zweck- und Sinnlosigkeit des Prophetendienstes beschreiben, steht außer Frage. Ihre rhetorische Kraft wird durch das Erkennen dieser Positionierung am Ende der ersten großen Teileinheit verstärkt. Nimmt man für die so umrissene Textgruppe an, dass sie mit der zweiten Rolle des Baruch weitgehend identisch ist, so lässt sich das zwar nicht bestätigen, es spricht jedoch auch nichts dagegen.

3.4 Zwei kanonischen Buchausgaben Jeremias – MT und LXX

Bekanntermaßen unterscheidet sich der Text des Jeremiabuches in der LXX erheblich von dem des MT. Am auffälligsten ist, dass der LXX-Text um etwa 10 % kürzer ist.²³ Außerdem weicht der Aufbau der Textgruppen signifikant voneinander ab. Die gravierendste Umstellung betrifft die Position der Fremdvölkersprüche, die in LXX nach Jer 25,13 erfolgt, im MT an den Schluss vor Jer 52 gestellt ist. Das mit 2 Kön 25 weitgehend identische Kapitel 52 bildet in beiden Versionen den Schluss.

22 Deryck Sheriffs, „Confronting God: the language of anger and despair in Job and Jeremiah“, *The Friendship of the Lord: an Old Testament Spirituality*, Carlisle: Paternoster, 1996, 210–250.

23 So fehlen Jer 10,6–8.10 in LXX ganz, 10,9 steht nach V. 5a vor V. 5b; V. 11 folgt auf V. 5 vor V. 12ff; 4QJerb enthält den (hebr.) Text Jer 9,22–10,18 nach LXX. – Jer 39,4–13 fehlt in LXX, möglicherweise wegen einer Verschreibung, der Ausdruck מְלִיךָ בָבֶלֶל kommt am Ende von 39,3 und 13 vor. – Jer 33,14–26 fehlt in LXX; der Text enthält eine Davidssohnverheißung, meist wird nicht Auslassung bei LXX, sondern Ergänzung bei MT gegenüber der hebräischen Vorlage von LXX vermutet. – Außerdem fehlen in LXX u. a. 25,14; 27,1.7.18b; 29,16–20; 51,64b.

Textfolge nach MT	Textfolge nach LXX (Kapitelzählung nach MT)
Jer 1,1–20,18 Jer 21,1–25,13 Jer 25,14	Jer 1,1–20,18 Jer 21,1–25,13
Jer 25,15–38 Jer 26–45 <i>Jer 46–51</i> Jer 52	<i>Jer 46–51</i> Jer 25,15–38 Jer 26–45 Jer 52

Will man die Unterschiede erklären, so sind sie mit den üblichen Instrumentarien der Textkritik nicht mehr zu fassen. Offensichtlich handelt es sich um zwei verschiedene Editionen desselben Buches. Es ist zu vermuten, dass die LXX einer anderen und deutlich kürzeren hebräischen Vorlage folgte als sie im MT vorliegt. Diese Überlegung sieht sich durch die Auswertung der Funde in Qumran bestätigt.²⁴ Nach Eugene Ulrich fanden sich dort Belege für zwei hebräische Versionen von Jeremia, eine kürzere, deren Text der LXX nahe steht, und eine längere, die eher dem MT entspricht.²⁵ Die kürzere Fassung ist vertreten in 4Qjer b, die längere in 2Qjer, 4Qjer a, and 4Qjer c. Ulrich schließt daraus, dass zwei unterschiedliche hebräische Ausgaben des Buches existierten, die beide in die exilische Zeit zurückgehen.²⁶ Die längere nennt er die babylonische (MT), die andere die ägyptische Fassung (LXX).

Der Gedanke von zwei unterschiedlichen Ausgaben, die beide bis in die Zeit des Propheten zurückreichen, wäre in Übereinstimmung mit den bisher gemachten Beobachtungen zu dem Buch. Danach hat Jeremia u. a. prophetische Einzelbotschaften wiederholt als Briefe verfasst. Im Buch erwähnt sind neben den zwei Baruchrollen andere schriftliche Texte und Briefe des Propheten: ein Brief an die Ältesten im Exil (Jer 29,1), ein nicht weiter definiertes Schriftstück in Jer 25,13, eine andere Jeremiaschrift, die traditionell als Trostbuch bezeichnet wird (Jer 30,2) und eine Prophetenspruch gegen Babylon, der als Brief von Boten des Jeremia vor Ort verlesen und in Kraft gesetzt werden soll (Jer 51,60). Dieser Befund deutet darauf hin, dass es unterschiedliche schriftliche Texte gab, die auf Jeremia zurückgehendes Prophetenwort enthielten.

24 *Discoveries in the Judaen Desert XV, Qumran Cave 4, X – The Prophets.*, hrsg. Eugene Ulrich u. a. Oxford: Clarendon, 1997: 4Qjer a: Plates 24–29; 4Qjer b: Pl 29; 4Qjer c: Pl 30–36; 4Qjer d: Pl 37; 4Qjer e: Pl 37

25 Eugene Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature.* Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Brill, 1999.

26 Ähnlich Emanuel Tov, „The book of Jeremiah: A Work in Progress“, *Bible Review*, 6/2000, P. 32–38.45.

Als vorrangiger Vertrauter Jeremias wird Baruch ben Nerija genannt. Aber er ist nicht der einzige, auch andere sind autorisiert, Jeremiatexte zu überbringen. Das an die Ältesten in Babylon gerichtete Schreiben (Jer 29,1) haben Elasa ben Schafan und Gemarja ben Hilkija dorthin mitgenommen, wohl aus den Familien des Schafan und Hilkia, die bei dem Auffinden des Gesetzbuches unter Josia wesentlich beteiligt waren. Das Buch mit der Gerichtsankündigung gegen Babel ist von Seraja ben Nerija, wohl einem Bruder des Baruch ben Nerija nach Babylon überbracht worden.

Nach diesen Notizen im Buch selbst gab es offensichtlich eine Korrespondenz zwischen dem Propheten aus Anatot und denen, die in das babylonische Exil gekommen sind, schon vor der Zerstörung Jerusalems. Es ist nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass einige persönlich mit Jeremia bekannt waren.²⁷ Zumindest galt er bei einem Teil der Exilierten als eine solche Autorität, dass seine Gegner von Babylon aus mit Intrigen gegen ihn in Jerusalem vorgehen lassen wollten (Jer 29,25ff). Möglicherweise ist auch die in Jer 13,4.7 erwähnte zweimalige Reise Jeremias an den Euphrat so zu interpretieren, dass der Prophet aus eigener Anschauung Kenntnisse von dem Land besaß. Der Abschnitt über den Götzenspott in Jer 10,1–16 kann einem – nicht als solchen bezeichneten – Brief an Israeliten in Babylon entstammen. Der thematisch ähnliche apokryphe Baruchbrief steht als Paraphrase und Erweiterung von Jer 10,1–16 diesem Text nahe und könnte damit die angenommen Briefgattung auch für diesen Text wahrscheinlich machen. Der besondere Stil dieses Kapitels, der anders als die übrigen Jeremiatexte ist, wäre durch die Adressaten geprägt.

Somit gab es nach den Angaben im Jeremiabuch selbst einen Kreis von Jeremiavertrauten in Babylon, die der Verkündigung des Propheten große Beachtung geschenkt haben und früh Jeremiatexte bewahrt haben. Gleiches gilt für die, die Jeremia als echten Propheten Jhwhs in Ägypten anerkannt haben. Wer auf der Seite Jeremias vor Jhwh lebte und kritisch zur offiziellen Regierungspolitik in Jerusalem stand, wird solche Prophetentexte aufgehoben haben. Zeitgenössische Sammlungen von Jeremiaworten sind im Buch erwähnt und von den Umständen der Ereignisse her mehr als wahrscheinlich.

Die ägyptische und babylonische Fassung des Jeremiabuches sind in den großen Teilen identisch. Es handelt sich damit im Wesentlichen um die gleiche Textsammlung. Daraus folgt, dass sie aus demselben Überlieferungskreis stammt. Die Reihenfolge der Blöcke Jer 1,1–25,13 und Jer 15,15–45,5 ist bis auf einige Erweiterungen in der babylonischen Tradition gleich. Bei den Fremdvölkersprüchen treten erheblich Unterschiede auf. Sie sind nicht nur als Einheit ge-

27 Bei der Deportation im 4. Jahr Jojakims waren u. a. Daniel und seine Freunde und vielleicht Hesekiel dabei. Bedenkt man die mit diesen Namen verbundene unbedingte Jhwh-Treue, so ist es nicht unmöglich anzunehmen, dass sie und andere weniger bekannte Personen sich theologisch Jeremia verbunden wussten. Da sie aus Jerusalem stammten, können sie sich auch persönlich gekannt haben (vgl. Dan 9,2).

geschlossen anders platziert, sondern weisen auch innerhalb der Textgruppe eine verschiedene Anordnung auf. Während die LXX nacheinander die Sprüche in einer Reihung listen, die vordergründig eher zufällig wirkt:

Elam > Ägypten > Babylon > Philister > Edom > Ammon > Kedar > Damaskus > Moab,

hat der MT-Text dieselben Völkersprüche geographisch von Westen nach Osten geordnet und so das Wort gegen Babylon an den Schluss gestellt:

Ägypten > Philister > Moab > Ammon > Edom > Damaskus > Kedar > Elam > Babylon.

Der rhetorische Effekt dieser Reihung ist deutlich. Im Buch selbst ist vor allem mit der eingetretenen Zerstörung Jerusalems (Jer 39 und 52) über alle Zweifel deutlich, dass Jeremia als echter Prophet Jhwhs ausgewiesen ist. Hinter den dramatischen Ereignissen um Israel steht kein Scheitern Gottes oder eine Unterlegenheit Jhwhs gegenüber den Göttern anderer Völker, vielmehr handelt er seinerseits souverän an diesen Völkern. Der babylonische Herrscher Nebukadnezar ist nicht sein Gegner, sondern führt seinen Willen aus (Jer 25,9) – allerdings nur auf Zeit (Jer 25,11). Jeremia hat als Jhwhs Völkerprophet (Jer 1,5.10) nicht nur Israel sein Wort zu sagen, sondern auch diesen Völkern rundum im Erdkreis. Dazu gehört auch die Siegermacht. Die Schlussstellung des Gerichtswortes über Babylon erweist dieses nun als Finalaussage des Buches. Wer dem Propheten bis hierher gefolgt ist, der hört als abschließendes Gotteswort, dass auch Babylon, der Zerstörer Jerusalems, untergehen wird – ein Trost für alle, die sich dort unfreiwillig und leidend im Exil befanden.²⁸ Es liegt auf der Hand, dass dieser Effekt der literarischen Sequenz in der MT-Fassung in Babylon mehr Sinn macht als in Ägypten.

Auffällig ist ferner, dass durch die Umstellung jeweils ein anderer der beiden mit Jeremia verbundenen Söhne des Nerija eine abschließende Erwähnung erfährt. Der ägyptische Text endet mit der persönlichen Prophetie für *Baruch ben Nerija* (Jer 45). Der in dem MT vorliegende babylonische Text endet mit der Erwähnung des *Serajas ben Nerija* als jemandem, der authentische Jeremia Worte in Babylon zu überbringen und zu vollziehen hatte (Jer 51,49ff). Jeremia selbst ist derjenige, der zuletzt spricht. Jedoch kann der Hinweis auf Seraja ben Nerija als jemandem, der Jeremia als Freund und Vertrauter nahe stand, möglicherweise als Hinweis verstanden werden, dass er ebenfalls als Garant authentischer Jeremia-

²⁸ Dies ist kein Gegensatz zu den positiven Äußerungen zu Babel als Werkzeug Jhwhs zum Gericht an Israel (Jer 25,9; die Zeit Babels ist bemessen auf siebenzig Jahre (Jer 25,11).

tradition gilt.²⁹ Beide erwähnten Nerijasöhne sind Jeremias Zeitgenossen. Ihre jeweilige namentliche Nennung am Schluss kann vielleicht als Indiz gelten, dass sie für die jeweiligen Fassungen der Sammlung von Jeremiatraditionen eine Rolle gespielt haben. Die offensichtliche verwandtschaftliche Nähe der beiden kann sowohl die überwiegende Übereinstimmung wie auch die – zurückhaltend wahrgenommene – Freiheit, bei der Abschrift Texte zu ergänzen oder umzustellen, erklären.

4. Zum Kontext im Kanon – Jeremia als Modellprophet

Während sich die wissenschaftliche Debatte der letzten zwei Jahrhunderte innerhalb des Paradigmas historischer Forschung vollzog, hat sich seit 1970 mit dem Aufkommen literaturwissenschaftlicher und kanonischer Fragestellungen der vorrangige Fragehorizont erheblich erweitert.³⁰ Um biblische Texte theologisch zu beurteilen, ist es seither notwendig und unverzichtbar, sich in der Exegese synchron auf den tatsächlich vorliegenden Text zu konzentrieren, nicht nur auf die spekulativen Redaktionsstufen einer hypothetisch postulierten Textgeschichte. Gegenüber der vorhandenen Textstufe kommt konstruierten Vorstufen ein jeweils abnehmendes Maß an Objektivität zu.

Die Konzentration auf den gegebenen Text hat eine Reihe von neuen Fragehorizonten eröffnet. Dazu gehört auch die Frage nach der Stellung eines Buches in einer Buchgruppe oder im Kanon. Die Wahrnehmung der Einheit des alttestamentlichen Kanons ist in diachroner Exegese kaum ein Thema gewesen. Sie ist jedoch ein Horizont des Textes. Die Einheit und Zusammengehörigkeit der biblischen Bücher wird im Kanon selbst sichtbar etwa an den Summarien im Alten Testament selbst, den historischen Psalmen oder den intertextuellen Bezugnahmen zwischen verschiedenen Büchern. So ist etwa die Rolle des Mose überaus einheitlich – ob im Pentateuch, bei Josua bis zu Esra, Nehemia und Maleachi. Die Einheitlichkeit des Alten Testaments zeigt sich auch im neutestamentlichen Bezug auf die alttestamentlichen Bücher, wenn dort von der Schrift im Singular gesprochen wird oder in den drei Teilen Tora Propheten und Schriften (Mt 23,35;

29 Vgl. Richard C. Steiner, „The two Sons of Neriah and the two Editions of Jeremiah in the Light of the two *Atbash* code-words for Babylon“, *VT* 46 (1996), 74–84.

30 Vgl. Herbert H. Klement, „Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments“, *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Berichtsband der 9. AfeT-Studienkonferenz 1995, hg. G. Maier, Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus 1996, 81–101; = engl. „Modern Literary-Critical Research and the Historicity of the Old Testament“, *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, hg. V. Philips Long, Sources for Biblical and Theological Study VII, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, 439–459.

Lk 24,44).³¹ Paul House³² schreibt: „This emphasis on wholeness leads me to believe that it is possible to use the shape of the canon itself as a structuring device for biblical Theology“. Dahinter steht die Erkenntnis, dass die Abfolge von Texten zu ihrer Bedeutung beiträgt. Nicht nur innerhalb von Büchern wie Jeremia übt die Reihenfolge der einzelnen Textblöcke einen nicht unwichtigen Einfluss auf ihre Wahrnehmung und Interpretation aus, dies gilt auch für die Abfolge der biblischen Bücher im Kanon des Alten Testaments.

Traditionell ist diesen Fragen selten Aufmerksamkeit gewidmet worden, die vorgegebenen Bibelausgaben wurden meist unkritisch als gegeben angenommen. Dabei weichen die geläufigen Kanonlisten bekanntermaßen deutlich voneinander ab. Der protestantische Kanon ist signifikant gekürzt gegenüber dem römisch-katholischen oder alexandrinischen (LXX, Vulgata, katholische Bibelausgaben), er weist aber dieselbe Abfolge der alttestamentlichen Bücher auf. Diese auf die LXX zurückgehende Reihung unterscheidet sich wiederum erheblich von der in den hebräischen Bibelausgaben. Nimmt man die Einsicht ernst, dass die Leseabfolge einen Einfluss auf die Wahrnehmung und damit die Interpretation ausübt, dann liegt in der Beachtung dieses Kontextes ebenfalls ein notwendig zu bedenkender Horizont. Zu einer kanonischen Exegese gehört dann auch die Wahrnehmung eines Buches im Rahmen der Kanonliste.³³ Vor allem eine Anfangs- oder Endstellung hat eine die Auslegung beeinflussende Signifikanz, aber auch andere Positionierungen innerhalb einer Liste verdienen es, beachtet zu werden.³⁴

Die Einsicht in die Bedeutung dieses Lesehorizontes ist in kanonisch orientierten Arbeiten zur biblischen Theologie vielfältig aufgegriffen worden. So gehen u. a. Paul R. House und Rolf Rendtorff bei dem Aufbau ihrer Theologie des Alten Testaments von einer hebräischen Kanonliste aus.³⁵ Beide folgen dem Auf-

31 Vgl. Brian G. Tows, „Genesis 1–4: The Genesis of Old Testament Instruction“, Paper at the 9th Annual Wheaton Conference April 2000, *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*.

32 Paul R. House, „Biblical Theology and the Wholeness of Scripture: Steps toward a Program for the Future“, Paper at the 9th Annual Wheaton Conference April 2000, *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*.

33 Vgl. u. a. Thomas Willi, *Die Chronik als Auslegung: Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; Georg Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen*, BBB 93, Weinheim: Beltz Athenäum, 1995; Christoph Dohmen, „Biblischer Kanon in der Diskussion“, *ThRev* 6 (1995), 451–460; Hendrik J. Koorevaar, „Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons“, *JETH* 11 (1997), 42–76; ders. „De afsluiting van de canon van het Oude Testament“, *Dicht bij de Bijbel*, hg. Patrick Nullens, Heverlee: Bijbelinstitut België 1997, 63–90.

34 Eine wichtige Arbeit in diesem Sinne leistet die 2004 eingereichte Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Leuven von Julis Steinberg, *Die Ketuvim – Ihr Aufbau und ihre Botschaft*.

35 U. a. gehen Paul R. House und Rolf Rendtorff bei dem Aufbau ihrer Theologie des Alten Testaments von einer hebräischen Kanonliste aus: Paul R. House, *Old Testament Theology*. Downers Grove, IL: IVP, 1998; Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: Ein kano-*

bau der *Biblica Hebraica Stuttgartensia*. Diese bietet jedoch nur eine Kanonliste unter einer Reihe von Varianten in den Manuskripten. Bezogen auf die Propheten ist in den bekannten Listen die Reihenfolge überwiegend folgendermaßen: das Zwölfprophetenbuch steht immer am Schluss, Hesekiel folgt immer auf Jeremia, die Position von Jesaja variiert in den Kanonlisten, das Buch steht an erster, zweiter und dritter Stelle. Hendrik J. Koorevaar hat darauf aufmerksam gemacht, dass die älteste bekannte Kanonliste in dem Traktat *Baba Bathra*, Folio 14b des babylonischen Talmuds vorliegt.³⁶ In dieser Liste hat das Buch Jeremia die einleitende Position in den Korpus der Schriftpropheten. Mit dieser Stellung liegt damit offensichtlich eine sehr alte Überlieferung vor, die in späteren historisch, liturgisch oder rein quantitativ angeordneten Listen geändert wurde. Bedenkt man die Bedeutung der Anfangsstellung des Jeremiabuches in dieser alten Tradition, führt das zu einer Reihe von Veränderungen und Akzentuierungen in der Wahrnehmung des Buches.

Diese Reihenfolge erscheint innerhalb der kanonischen Ordnung als durchaus sinnvoll. Rein formal enden die „Vorderen Propheten“ (Jos–2 Kön) mit der Zerstörung Jerusalems (2 Kön 25), die Bücher der eigentlichen Schriftpropheten beginnen mit Jeremia, der die Zeit des Endes der davidischen Monarchie begleitet. Die Aufnahme des Textes von 2 Kön 25 in Jer 52 verklammert diese beiden Bücher miteinander, sie stehen mit demselben Ausgang in gewissem Maße in Parallele zueinander.³⁷

Liest man ferner Jeremia als ersten in der Reihe der nachfolgenden Schriftpropheten, dann wird er dadurch zu einer Art „Modellprophet“. Die Wahrnehmung der folgenden Bücher wird durch die Begegnung mit diesem Propheten mitbestimmt. Tatsächlich ist es so, dass vieles, was allgemein als charakteristisch für einen biblischen Propheten empfunden wird, aus der Kenntnis des Jeremiabuches gewonnen ist. Stärker als in anderen Prophetenbüchern ist in diesem Buch die Person des Propheten greifbar. Der Prophet steht in seinem Auftrag in der Tradition des Samuel und des Mose (Jer 15,1), wenn auch in einer gänzlich neuen Epoche. Das Buch beginnt mit der ausführlichen Beschreibung seiner Berufung, die ihn als rezeptiv und eher abwehrend zeigt. Der Dienst ist ihm von Jhwh „aufgenötigt“. Es gibt dabei eine Reihe von Ähnlichkeiten zu der Berufung des Mose. Wir erfahren in allen Teilen des Buches von den Anfechtungen in seinem Dienst als Prophet inmitten seines Volkes. Sehr ungewöhnlich ist, wie im Jeremiabuch

nischer Entwurf, Bd. 1: Kanonische Grundlegung, Bd. 2: Thematische Entfaltung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999; 2001.

36 Hendrik J. Koorevaar, *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament*, Leuven: ETF, 2000 (Script); vgl. Roger T. Beckwith, „Canon: Canon of the Hebrew Bible and the Old Testament“, in: *Oxford Companion to the Bible*, hrsg. D. M. Metzger; M. D. Coogan, Oxford: OUP, 1993, 100–102.

37 Dass Jer 52 kein verzichtbarer Anhang, sondern als ein integraler Bestandteil des Buches anzusehen ist, hat Georg Fischer argumentiert: „Jeremia 52 – ein Schlüssel zum Jeremiabuch“, *Bib* 79 (1998), 333–359. Er hält es für möglich, dass 2 Kön 25 sekundär ist.

ein Einblick gewährt wird, in die den Propheten selbst betreffenden Schwierigkeiten (sog. Konfessionen). Daneben stehen Lebensbedrohungen, physische Leiden bis zu Gefängnis und Folter. Wir erfahren in dem Buch von seinem Erfolg oder seiner vordergründigen Erfolglosigkeit, seiner Verfolgung, seiner Einsamkeit als Gerechter und als Knecht Jhwhs. Durch all dieses kommt der Prophet dem Leser menschlich ungewöhnlich nahe. Dies ist zeitlos wirksam bis heute. Wird dem Buch Jeremia der Platz als Einleitung in den Prophetenkanon gegeben, dann werden die anderen Propheten noch stärker in Vergleich und in Parallele mit dieser bei Jeremia sichtbaren Diensthaltung als Bote Jhwhs wahrgenommen. Diese Modellhaftigkeit gilt für die Art der prophetischen Aufgabe und Berufung, aber auch für die Ausrichtung der theologischen Erwartung. Besonders zu nennen ist die Eröffnung eines Hoffnungshorizontes mitten in dem angekündigten und miterlebten Gericht. Jeremia eröffnet angesichts des unabwendbaren Exils und des Endes Israels im Land der Verheißung gleichzeitig expliziter als bei anderen Propheten die Perspektive eines neuen Bundes Gottes mit seinem Volk Israel und die Erneuerung der priesterlichen Institutionen.³⁸ Dieser verheißene neue Bund soll sich von dem bisherigen unterscheiden. Er ist in das Herz der Menschen geschrieben, es geht um eine Beschneidung der Herzen. Dies wird durch den Geist Gottes gewirkt. Derselbe Prophet, der keinen davidischen Erben mehr auf dem Thron Jojachins sah (Jer 22,30), bleibt dabei, dass Jhwhs Verheißung David gegenüber verlässlich ist (Jer 23,5–6; 33,14–17). Der einerseits davon sprach, dass der Tempel in Jerusalem vollständig zerstört werden und die Bundeslade keine Rolle mehr in Israel spielen würde (Jer 3,16; 7,14–15; 9,9f), spricht auch von der bleibenden Treue Gottes zu der Priesterschaft aus dem Stamm Levi (Jer 33,18ff). Der unabwendbare Gerichtshorizont ist ergänzt durch die Erwartung eines neuen heilenden Handelns Gottes (vgl. Jer 1,10).

Im Neuen Testament hat Jesus nach Mt 23,29–39 seinen eigenen Dienst und Auftrag auch in einer Reihe mit dem der alttestamentlichen Propheten gesehen (vgl. Mt 21,33–46 par.; ähnlich Hebr 1,1). Die Assoziationen dessen, was einen Propheten ausmacht, ist in diesem Abschnitt nicht das Aufzeigen einer hoffnungsvollen Zukunftsperspektive, sondern die des vordergründigen Scheiterns. Es ist für sie charakteristisch, dass sie von ihrem Volk, zu dem sie gesandt sind, nicht gehört werden, vielmehr verfolgt und mit dem Tod bedroht wurden. Es können sicher mehr als ein Prophet in diesem Sinnen als Vorläufer Jesu angesehen werden. Ganz gewiss ist dieser Aspekt in dem Buch Jeremia jedoch besonders ausgeprägt. Diese neutestamentliche Rezeption dessen, was für Propheten typisch ist, wird im Jeremiabuch deutlicher als in anderen Büchern konkretisiert:

38 Die Differenz zwischen Gerichtswort und Heilswort ist eine theologische, sie eignet sich nicht zur literarkritischen Phasenzuweisung. Die Idee, dass Jhwh-Propheten ausschließlich als Gerichtspropheten wirkten, hat sich als Sackgasse der Forschung erwiesen; vgl. J. Gordon McConville, *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*, Leicester: Apollos, 1993.

sein Auftreten im Tempel (Jer 7,11; Mt 21,13), die Ablehnung in der eigenen Heimat und Familie (Jer 11,21; Mt 13,57), die Anschuldigung der Gotteslästerung und der anschließende Prozess (Jer 26,9f.20–23), die politische Gefangennahme und Folter, die Erfolglosigkeit des Umkehrrufes.

Die Nähe des Buches zu diesem Zug neutestamentlicher Rezeption des Prophetischen bleibt richtig in jeder kanonischen Reihenfolge. Liest man Jeremia jedoch am Anfang und als Einleitung zu anderen Schriftpropheten, dann wird dieser Aspekt deutlich unterstrichen. Gebrochen durch das Licht von Jeremia wäre dann auch Hesekiel zu lesen wie auch Jesajas Verkündigung und danach die der Zwölf.³⁹ Die Propheten in ihrer Gesamtheit erscheinen dann als solche Gottesgesandten, die in ihrem Volk ignoriert, verfolgt und getötet wurden. Da die Reihenfolge von Baba Bathra eine alte Tradition wiedergibt, ist nicht auszuschließen, dass sie auch die neutestamentliche Rezeption des Prophetischen bestimmt haben kann. Die Auswertung des Einflusses dieser Reihenfolge hätte auch einen Einfluss auf die Ausrichtung einer kanonischen Theologie.

Auch was die konkreten Hinweise auf die Entstehung des Jeremiabuches betrifft, so steht das Buch ohne Parallele. Da es so gut wie keine anderen externen oder internen Informationen über das Entstehen von Prophetenbüchern gibt und die jeweiligen Entstehungsprozesse notorisch unbekannt bleiben, ist die Forschung dazu übersät von Hypothesen und Spekulationen. Auch unabhängig davon, ob man geneigt ist, die Stellung Jeremias als den Prophetenkanon einleitend mit zu vollziehen oder nicht, könnte das Jeremiabuch seinen Beitrag als Modell hier ebenfalls leisten. Die im Jeremiabuch erkennbare Abfolge der Buchwerdung und die Unterscheidung der Adressaten der schriftlichen Fassungen von denen der mündlichen Verkündigung können helfen, das Entstehen prophetischer Textsammlungen allgemein plausibel zu machen. Im Jeremiabuch begegnet mit den beiden – tatsächlich vorhandenen – markanten Überlieferungsvarianten nach MT und LXX gleichzeitig ein Beispiel literarischer Verschiedenheit. Diese bedingt jedoch keine langen Zeiträume und Redaktionsschulen. Vielmehr ist in beiden Varianten des Buches jeweils abschließend namentlich ein zeitgenössischer Jeremiavertrauter erwähnt, der gewissermaßen als Garant von Jeremiaüberlieferung vorgestellt wird. Diese Beobachtung kann als Hinweis angesehen werden, dass die Sammlung – in ihrer je unterschiedlichen Ausprägung – mit dem Ende der Wirksamkeit Jeremias von Zeitzeugen erfolgt ist. Die Annahme eines Wachstumsprozesses der Prophetensammlung über diese Zeit hinaus ist nicht nur nicht erforderlich, sondern auch angesichts der Angaben im Buch selbst eher mit Skepsis zu betrachten. Liest man – mangels anderer Beispiele – das Entstehen des Jeremiabuches als Modell für das Entstehen solcher Sammlungen, dann legt es sich nahe, diese kritisch-skeptische Haltung auch auf die Lektüre solcher Prophetenbücher zu übertragen, für die teilweise jahrhundertlange Wachstumspro-

39 Gerade bei der Schlussstellung des Zwölfprophetenbuchs wird deutlich, dass literarische Sequenz nicht mit historischer Sequenz zu verwechseln ist.

zesse postuliert werden, wobei überprüfbare Buchvarianten wie bei Jeremia noch nicht einmal vorliegen.

Herbert H. Klement: Horizons for the Interpretation of Jeremiah: A Model for the making of a prophetic book

The paper sketches different perspectives for reading Jeremiah as aids to understanding the book. A brief survey of traditional historical-critical issues is followed by a look at various aspects of Jeremiah's times. The ensuing discussion of references within the book to the process of its inscripturation distinguishes the rhetorical features of the oral prophecy from those of its later written form. Internal evidence identifies the intended readers as Jahwe's faithful in exile. An explanation is offered for the existence of two distinct textual traditions, Babylonian (MT) and Egyptian (LXX). After discussion of the book's place in the canon, the paper concludes by suggesting three ways in which Jeremiah may be read: from the perspective of the prophet himself, as a message of judgment with a glimpse of future hope, and finally as a written record of prophetic preaching.

