

Einleitung zu Jeremia 26–52

Bei Jeremia 26–52 handelt es sich um Aufzeichnungen aus biblischer Zeit, in denen Judäer*innen darum ringen, politischen und sozialen Katastrophen einen Sinn abzugewinnen. Als sich die verheerende Kriegsmaschinerie des Neubabylonischen Reiches auf Jerusalem zuwälzte und ihre Krieger sich bereitmachten, den Mittelpunkt des gemeinschaftlichen und religiösen Lebens in Juda anzugreifen, muss lähmende Angst die Herzen der Judäer*innen ergriffen haben. Wer die Gabe der prophetischen Rede besaß, priesterliche Aufgaben innehatte oder politische Verantwortung trug, versuchte verzweifelt, Juda zu Reaktionen zu bewegen, die den Schutz seines Gottes gewährleisten. Zu denen, die in den durch diese Notlage hervorgerufenen Sog der Angst hineingezogen wurden, gehörten Ezechiel, der Sohn Busis, sowie Jeremia, der Sohn Hilkijas. Beide waren Priester. Beide hatten die Erfahrung gemacht, einen prophetischen Auftrag erhalten zu haben und eine göttliche Stimme zu vernehmen, die sie dazu drängte, theologische und politische Positionen zu vertreten, die von ihren Landsleuten als radikal, anstößig oder auch lächerlich angesehen wurden. Das Ende der vor ihnen liegenden Krisenzeit würde so bald nicht kommen. Die seit der Ermordung des jüdischen Königs Joschija in Megiddo 609 v. d. Z. (2 Kön 23,29) latent vorhandenen Befürchtungen nahmen mit Nebukadrezzars erster Deportation der jüdischen Oberschicht im Jahr 597 Gestalt an. Wie groß der politische Handlungsdruck war, wurde wohl eine Zeitlang nur unterschwellig wahrgenommen, weil die Judäer*innen versuchten, trotz der wachsenden Sorge wie bisher weiterzumachen. Doch während der Regierungszeit Zidkijas trat dies immer stärker zutage.

Die Belagerung Jerusalems

Die Krise kam in Gestalt eines todbringenden Ausnahmezustands zum Ausbruch, als das babylonische Heer Jerusalem von Januar 588 bis Juli 587 achtzehn Monate lang belagerte. Als die Not in dieser Zeit stetig zunahm, mussten die Bewohner*innen der Stadt mit ansehen, wie ihre Angehörigen durch den Hunger immer schwächer wurden und starben. Als die babylonischen Streitkräfte schließlich die Mauern Jerusalems durchbrachen, mussten viele der Bewohner*innen der Stadt Schläge oder sexuelle Gewalthandlungen mit ansehen oder am eigenen Leib erfahren; wer das überlebte, musste mitansehen, wie Familienmitglieder oder Nachbar*innen dahingemetzelt wurden. Damit waren die Gräueltaten aber noch nicht vorbei; die babylonischen Soldaten entweihten und plünderten Jerusalem, verstümmelten Zidkija und richteten in Ribla jüdische Beamte hin. Traumatisierte Überlebende wurden 587 zwangsweise deportiert. Den Judäer*innen, die nach Ägypten flohen, gellten die Schreie ihrer vormaligen Nachbar*innen in den Ohren. Als Flüchtlinge, die sie in Ägypten waren, setzte sich die durch das Trauma angerichtete soziale und psychische Zerstörung fort, und die Tage vieler von ihnen waren sicherlich geprägt durch das Überlebensschuld-Syndrom und durch kulturelle Desorientierung. Juda lag in Trümmern, und zwar in jedem denkbaren Sinn des Wortes: Die Hauptstadt hatte man schutzlos zurückgelassen, der Tempel war entweiht worden, und der soziale Körper Judas hatte schweren Schaden genommen. Nur wenige Jahre später mussten traumatisierte Überlebende, die in Juda mühsam dahinvegetierten, im Jahr 582 noch eine dritte Deportation erleiden, die zum Ziel hatte, die letzten Funken politischen Widerstands zu zunichte zu machen.

Ezechiel, Jeremia und andere Prophet*innen durchforschten die heiligen Überlieferungen Judas, um einen Sinn zu finden in all dem, was sie gesehen hatten: das furchtbare Leid der Judäer*innen in allen gesellschaftlichen Bereichen, die brutale Zerstörung der politischen Infrastruktur und der kulturellen Ressourcen des Landes, die Vernichtung der ökonomischen Stabilität Jerusalems und vieles mehr. Hierfür mussten die Prophet*innen und die Schreiber*innen, die ihre Überlieferungen bewahrten und ergänzten, ihre ganze Weisheit, Kreativität und all ihren kulturellen Sachverstand aufbieten, die ihnen in diesen schwierigen Umständen in der Zeit des Exils und danach zu Gebote standen. Sie mühten sich mit scharfer Polemik oder mit überschwänglichen Gefühlen, die Vergangenheit genau in den Blick zu nehmen und sich eine Zukunft für die geschwächte Gemeinschaft auszumalen; oder – in Anbetracht der militärisch erzwungenen Gefangenschaft von Judäer*innen in Babylon und der Migration anderer Judäer*innen nach Ägypten oder an andere Orte – besser gesagt: für diese Mehrzahl an Gemeinschaften. Es war eine äußerst anspruchsvolle Aufgabe für diese Schreiber*innen, Schriftrollen zu verfassen, die sowohl die heiligen Traditionen als auch die anhaltenden, heftigen Auseinandersetzungen um politische Verantwortung und umstrittene Visionen für den Wiederaufbau nuanciert aufnahmen – sogar noch Generationen nach der Katastrophe. Heutige Leser*innen fühlen sich vielleicht abgestoßen durch die rhetorische Schroffheit, mit der hier die Opfer selbst angeschuldigt werden, oder durch die narrative Strategie einer Würdigung der grausamen Invasor*innen, die das Werk Gottes vollbringen. Im vorliegenden Kommentar wird denn auch immer wieder vor solchen Interpretationen zurückgescheut und der Text von einer feministischen Position aus erläutert, die rhetorische und politisch umgesetzte Gewalt ablehnt. Dennoch können wir beeindruckt sein von der monumentalen Leistung dieser Prophet*innen und Schreiber*innen. So beobachtet Kathleen O'Connor, dass das Jeremiabuch „ein Werk der Widerstandskraft ist, ein moralisches Handeln für den Wiederaufbau der Gemeinschaft aus den Überresten der Katastrophe“.¹

Reaktionen von Prophet*innen auf die Traumatisierung

Die Prosaerzählungen in Jer 26–52 sind von politischen Konflikten geprägt, was angesichts des enormen Drucks unvermeidlich ist, der auf der jüdischen Führung lastete, und zwar nicht nur in der eigentlichen babylonischen Krise, sondern auch in der Folgezeit, in der die Führung und die Visionär*innen – trotz ihrer Traumatisierung, trotz ihrer Entwurzelung und trotz ihres kulturellen Orientierungsverlustes – daran arbeiteten, einen Weg zur Heilung Judas aufzuzeigen. Das Überleben ihres Volkes baute auf einem pragmatischen, soliden Plan auf, wie die katastrophalen Verluste und Verletzungen aufgefangen werden konnten, die der soziale Körper Judas erlitten hatte. Jeremia 26–52 ist ein Textzeugnis tiefer kultureller Verletztheit.² Beim genauen Lesen lassen sich die Verletzungen und Brüche des Textes erkennen, die kaum verheilten Wunden, die langen, bösen Narben, die noch im Entstehen begriffen waren, als das Jeremiabuch seine endgültige Form in der Septuaginta- und der masoretischen Tradition erhielt. Erbitterte innere Konflikte reißen Gräben durch dieses Textmaterial. Immer wieder tauchen bitterböse Dispute in den Dialogen zwischen den Figuren der Erzählung und in den

1 O'CONNOR, Jeremiah. Pain and Promise, 17.

2 Zum historischen Kontext des damaligen Juda aus der Perspektive von Traumastudien siehe CARR, David M., Jerusalem's Destruction and Babylonian Exile: DERS., Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven: Yale University Press 2015, 67–90.

kompromisslosen theologischen Aussagen Jeremias und seines Gottes auf. Im sozialen Körper Judas wird ein toxischer Gegensatz sichtbar, wenn es um die Reaktionen auf die Bedrohung durch das neubabylonische Reich geht und – weil ein Großteil des Textmaterials erst in der Zeit danach entstanden ist – darum, wie die Verletzungen zu erklären sind, die Judas sozialer Körper erlitten hat.

Lyrische und leidenschaftliche Poesie findet sich im Trostbüchlein (Kap. 30–31) und in den Fremdvölkerworten („FVW“, Kap. 46–51). Das gesamte Jeremia-buch zeichnet sich durch erhebliche theologische und politische Dramatik aus. Doch die Dramatik in den poetischen Passagen ruft beim impliziten Publikum eine andere Wirkung hervor als die Prosaerzählungen. In den frühen Jeremia-Kapiteln wird die drohende Strafe für Juda in poetischen Prophetenworten in elliptischer Weise ausgedrückt, was für das implizite Publikum die Spannung erhöht. So wird beispielsweise das Chaos einer möglichen Reaktion auf die Bedrohung durch Gott durch die Anordnung an das implizite Publikum geäußert, durch die Straßen Jerusalems zu laufen auf der verzweifelten Suche nach einem einzigen Menschen, der gerecht handelt, damit JHWH von der Bestrafung Judas absehen möge (5,1); als Jeremia selbst sich im weiteren Verlauf des Prophetenwortes auf die Suche macht, wird deutlich, dass ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt ist. Die Bewohner*innen Benjamins sollen aus Jerusalem fliehen (6,1) – das implizite Publikum könnte sich genötigt fühlen, ebenfalls zu fliehen und sich vor dem grausamen Feind zu verstecken, der sich von Norden her nähert. Im Gegensatz dazu lesen sich die Prosapassagen in Jer 26–52 wie das Werk autoritativer Stimmen, die die Mehrdeutigkeit der früheren Poesie hinter sich gelassen haben und JHWHs Absichten mit großer Überzeugung und Detailliertheit vorbringen. Durch stilistische Mittel wird hier der Eindruck vermittelt, dass die erschreckende Ungewissheit und das Chaos, durch die die früheren Prophetenworte geprägt waren, nun einer politischen Klarheit über die unaufhaltsame Absicht JHWHs gewichen sind, Leid über das Bundesvolk kommen zu lassen und Juda, Jerusalem und die Judäer*innen unausweichlich in die Diaspora nach Babylon und Ägypten zu führen. Inmitten dieses Prosa-Ansturms erscheint das Trostbüchlein wie ein Hoffnungsschimmer. Die Hoffnungsbekundungen dieser Gedichte sind allerdings im Buch – anders als bei Amos oder Ezechiel – nicht das letzte Wort. Innerhalb der Struktur von Jer^{MT} kommt das Schlusswort den kunstvoll-hasserfüllten FVW zu und der düsteren Szene der Verwüstung Jerusalems und seines Volkes in Jer 52. Doch die Prophetenworte des Trostbüchleins dienen als Oase oder als kurze Erholung, damit die Leser*innen neue Widerstandskraft für die weitere Reise schöpfen und ihre Lebensgeister erfrischen können, bevor sie sich auf den Weg durch die Einöde (הַשָּׁמַיִם) des zerstörten Juda machen.

Die Entstehung von Jeremia 26–52

Der diachrone Prozess der Komposition und Redaktion des Jeremiabuches lässt sich auf unterschiedliche Weisen verstehen. Kritische Leser*innen stimmen darin überein, dass das Buch streckenweise turbulent und chaotisch ist, was eine gewisse Faszination auslöst, wenn die Leser*innen versuchen, den überraschenden Wen-

dungen in der theologischen Gedankenführung zu folgen sowie den dominanten Strömungen und gegenläufigen Wirbeln seiner Metaphorik. An einigen Stellen lässt sich eine zugrunde liegende literarische Struktur erahnen, bei der es vor allem in den Prosaabschnitten Verbindungen zwischen kleineren und größeren Texteinheiten gibt; vor dem Hintergrund dieser Struktur lassen sich aber auch manche der brisanteren poetischen Passagen verstehen. Es gibt allerdings auch poetische Prophetenworte und kurze Prosatexte, die in ihrem unmittelbaren literarischen Kontext und im Hinblick auf die umfassender verstandene Buchgestalt zu mehr Divergenz und Komplexität führen und nicht zu stärkerer Textkongruenz. Manche Leser*innen halten eine systematische Interpretation aufgrund der wechselnden Perspektiven, thematischen Schwerpunkte, Metaphern und Ideologien für unmöglich. Andere – vor allem redaktionsgeschichtlich ausgerichtet – Leser*innen hingegen erkennen kohärente Textschichten, die sich über große Textteile von unterschiedlichem Material erstrecken, die systematisch anhand sprachlicher und semantischer Merkmale analysiert werden können. Und wieder andere Leser*innen erfreuen sich an der kunstvollen Beschaffenheit, die in ihrer Sicht einem Wandteppich oder einem Mosaik ähnelt, wobei die Jeremiaüberlieferungen durch die ausgeklügelte Verflechtung verschiedenster Textstränge und die Zusammenstellung kleinerer Textteile an Vielschichtigkeit und Tiefe gewinnen, auch wenn die Absicht und die Herkunft dieser Teile sich nicht ganz klären lässt.³

Die traditionelle literarkritische Forschung zum Jeremiabuch ist von einer Reihe von Prämissen über älteres und jüngeres Textmaterial ausgegangen; besonders wirkmächtig sind diese Voraussetzungen im Kommentar von Bernhard Duhm (1847–1928) aus dem Jahr 1901 sowie in einem Werk von Sigmund Mowinckel (1884–1965) aus dem Jahr 1914 zur Sprache gebracht worden.⁴ Während in der literarkritischen Forschung seit Jahrzehnten im Hinblick auf die historische Datierung verschiedene Positionen vertreten werden, lässt sich der größere Rahmen, in dem sich die Rekonstruktion des Jeremiabuchs in der Forschung in dieser Zeit bewegt hat, relativ einfach beschreiben. Poetische Prophetenworte aus der Frühzeit des Propheten (als Quelle A bezeichnet) wurden durch biographisches Prosa-Material über Jeremia (Quelle B) sowie deuteronomistische Prosa-Hinzufügungen (Quelle C) erweitert. Das zunehmend komplexer werdende Buch wurde schließlich durch weiteres Material ergänzt, das mutmaßlich in spätexilischer und nachexilischer Zeit entstanden ist (Quelle D). Die literarkritischen Positionen sind in der jüngeren Forschung angezweifelt, korrigiert und kritisiert worden. So weist sie etwa Bernard Levinson aufgrund methodischer Schwächen scharf zurück:

Im Hinblick auf die Jeremiaforschung bilden die Bemühungen Bernhard Duhms und Sigmund Mowinckels zur Herausarbeitung der Kompositionsschichten des Buches die

-
- 3 STULMAN betrachtet Jeremia als „vielschichtige und labyrinthartige Darstellung, in der sich eine Vielzahl gesellschaftlicher Standorte und Frömmigkeiten spiegelt“ (Order Amid Chaos, 184). Zu Jeremia als Mosaik siehe FISCHER, Stand der theologischen Diskussion, 113 und die dort angeführte Literatur.
- 4 DUHM, Bernhard, Das Buch Jeremia (KHC 11), Tübingen: Mohr 1901; MOWINCKEL, Sigmund, Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania: Dybwad 1914. In welcher Weise die Person Jeremias im Werk Duhms und anderer traditioneller historisierender Kommentare konstruiert wurde, beleuchtet HENDERSON, Joe, Duhm and Skinner’s Invention of Jeremiah: HOLT/SHARP (Hg.), Jeremiah Invented, 1–15.

Grundlage für einen Großteil der späteren Forschung. Die gestellten Fragen sind derart festgefahren ..., dass die Konturen des Textes sowie die Wirklichkeit seines geistigen und theologischen Lebens verdunkelt werden ... Je stärker man bei diesen Modellen darauf drängt, dass die Belege erläutert werden, umso stärker brechen ihre Widersprüche auf.⁵

Wie auch immer man zu den vorhandenen literarischen Schichtungen steht: Es scheint kaum zweifelhaft zu sein, dass die Ausgestaltung der Jeremiatraditionen zu dem uns heute vorliegenden Buch das Ergebnis fachkundiger Tätigkeit von Schreiber*innen ist, die das Material im Laufe der Zeit bearbeiteten und anordneten, wobei diese Textkünstler*innen ein beträchtliches Maß an kreativer Freiheit besaßen.⁶ In der Forschung herrscht vielfach die Ansicht, dass sich die Existenz redaktioneller Schichten im Jeremiabuch und sogar verschiedener „Ausgaben“ des Buches literarkritisch und textkritisch nachweisen lässt. Die historischen Fakten über die unterschiedlichen griechischen und hebräischen Stränge der Jeremiaüberlieferungen und die permanente Erweiterung der masoretischen Tradition sollen nicht bestritten werden; bekanntermaßen ist die griechische Jeremia-Überlieferung ungefähr ein Siebtel kürzer als die masoretische. Wie diese Unterschiede allerdings im Hinblick auf den unmittelbaren Kontext und auf makrostrukturelle Theorien gedeutet werden, hängt in hohem Maße von den jeweiligen Prämissen ab.⁷

Im Bereich der Redaktionsgeschichte werden zahlreiche gewichtigere Aspekte und kleinere Details der Modelle diskutiert, die für das Verständnis der Kompositionsgeschichte des Jeremiabuches vorgeschlagen werden. In diesem Gebiet der Jeremieforschung kommt es – wie in jedem Forschungsbereich – ab und an zu größeren Verschiebungen. Frühere Generationen von Forscher*innen konnten voller Überzeugung von den *ipsissima verba* des historischen Propheten Jeremia sprechen, von denen angenommen wurde, dass sie sich insbesondere in den älteren Prophetenworten erhalten hatten; doch dieses Verständnis von einem älteren historischen Kern, an den sich spätere Zusätze angelagert haben, ist im wissenschaftlichen Austausch nicht mehr das vorherrschende Modell. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen vermögen diejenigen zu überzeugen, die es für möglich halten, dass sich viele verschiedene kleinere wie größere philologische und historische Hinweise mit Vorschlägen von redaktionellen Überarbeitungsschichten verknüpfen lassen, die – aufgrund einer gemeinsamen Wortwahl und einer übereinstimmenden Sichtweise – für nachweisbar gehalten werden. Zu den hervorragenden Redaktionsgeschichtler*innen zählen etwa meine feministische Kollegin bei diesem Kommentarprojekt, Christl Maier, sowie Rainer Albertz und Hermann-Josef Stipp. Von ihrer mühevollen Arbeit lässt sich viel lernen. Andere Forscher*innen, zu denen ich mich selbst auch rechne, untersuchen eher die literarischen Folgen redaktioneller Interpolationen, die sich an Hinweisen wie unauflösbaren ideologi-

5 LEVINSON, Zedekiah's Release of Slaves, 314.

6 Einen Überblick über die Jeremieforschung zwischen 1970 und 2010 bietet die vierteilige Artikelserie von Rüdiger LIWAK, Vierzig Jahre Forschung zum Jeremiabuch: I. Grundlagen, II. Zur Entstehungsgeschichte, III. Texte und Themen: ThR 76 (2011), 131–179; 265–295; 415–475; IV. Intertextualität und Rezeption: ThR 77 (2012), 1–53.

7 Zu den richtungswisenden Untersuchungen der textlichen Beziehung(en) zwischen Jer^{LXX} und Jer^{MT} siehe LIWAK, Vierzig Jahre Forschung I, 163–173.

schen Spannungen und umständlichen Schwerpunktverschiebungen im Textfluss ablesen lassen; dafür ist es aber nicht nötig, dass eine Vielzahl einzelner Verse oder Motive allzu eng mit hypothetischen Schichten von redaktionellen Eingriffen verknüpft werden, die systematisch an einer großen Textmenge vorgenommen worden sein sollen.

Das in diesem Kommentar vorgeschlagene literarisch orientierte Verständnis ist nicht so zu verstehen, dass dabei stillschweigend vorausgesetzt würde, bestimmte Erzählungen seien bezüglich ihrer historischen Entstehung einheitlich. Gelegentlich werden die Strategien in der Forschung so dargestellt, als ob es nur zwei Möglichkeiten gäbe: entweder das Vorhandensein von mehreren Schichten in einem Bibeltext anzuerkennen (wobei gerne heftig um die Details gestritten wird) oder aber die „Einheit“ der Erzählung zu verteidigen. Doch das sind nicht die einzigen Möglichkeiten. Meines Erachtens liefert die Literarkritik hervorragende Vorschläge, durch die wir bestimmte Spannungen im Text besser verstehen und erklären können, wobei zugleich anerkannt wird, dass es redaktionelle Eingriffe gegeben haben könnte, die sich weder beweisen noch definitiv als Eingriffe deuten lassen. Die Logik hinter einer vorgeschlagenen Interpolation kann im Ungewissen bleiben; vielleicht ist sie einfach überliefert worden, ohne dass sie Teil eines umfassenderen ideologischen Programms war. Möglicherweise lassen sich Schwerpunktverschiebungen, unerwartete Entwicklungen von Figuren und dergleichen mehr am ehesten als literarische Effekte verstehen, durch die neue oder tiefere Dimensionen des Plots beleuchtet werden sollen. Wie auch immer – die Leser*innen sind gut beraten, den literaturwissenschaftlichen Begriff des intentionalen Fehlschlusses nicht zu vergessen, wonach sich die Autorintention denen, die sich mit einem literarischen Werk befassen, nie wirklich erschließt. Veränderungen und unerwartete Entwicklungen in einer Erzählung können in bestimmten Lesekontexten Ausschmückungen, Komplikationen oder andere interessante Folgen nach sich ziehen, die untersucht werden können, auch wenn nie bewiesen werden kann, dass sie von Schreiber*innen tatsächlich beabsichtigt waren. Deshalb scheint die literarisch orientierte Interpretation manchen Leser*innen produktiver zu sein als redaktionsgeschichtliche Spekulationen über vermeintliche Kompositionsschichten. Das ist etwas anderes, als sich für die Einheit einer Erzählung stark zu machen oder davon auszugehen, dass ein einziger Verfasser für die literarische Produktion des Textes verantwortlich sei. Was den letzten Punkt betrifft, gehen manche Forscher*innen davon aus, dass das Jeremiabuch im Wesentlichen aus einer einzigen schriftgelehrten Hand stammt, die manchmal mit dem historischen Baruch gleichgesetzt wird. Was die historische Deutung der literarischen Einheitlichkeit angeht, sei auf die Argumente von Georg Fischer verwiesen, der davon ausgeht, dass das Jeremiabuch trotz seiner literarischen Komplexität und seiner kunstvollen Verwendung der Quellen in der späten Perserzeit von einem einzigen Verfasser geschaffen wurde.⁸

Postmodern orientierte Forscher*innen, denen vor einer Generation Robert Carroll (1941–2000) und Pete Diamond (1950–2011) vorausgingen und deren Zahl weiterhin zunimmt, haben die dem historischen Empirismus zugrunde liegenden

8 Zu seiner Sicht auf Fragen der Komposition und auf redaktionsgeschichtliche Theorien sowie zu seiner Ansicht, dass das Jeremiabuch ein einheitliches Werk ist, siehe FISCHER, Stand der theologischen Diskussion, 91–114.

methodologischen Prämissen problematisiert und die totalitaristischen Behauptungen über den Ursprung, die strukturellen Merkmale und die ideologischen Ziele der Jeremiatraditionen infrage gestellt.⁹ Claire Carroll skizziert die heutige Jeremiaforschung als dialektische Suche, die sich zwischen zwei Polen bewegt: Es gibt Theorien, die besonderen Wert auf die Kohärenz legen, und andere Theorien, denen es vor allem um das Dezentrieren und die Unordnung geht.¹⁰ Die derzeitigen Debatten bereichern die Forschung im Hinblick auf den Umfang, die Ziele und die Beschreibung der Verfasserschaft und der redaktionellen Arbeit, die das komplexe Jeremiabuch geformt haben.

Schriftgelehrte Kultur

Gemäß der jüngeren Forschung haben die Schreiber*innen in Israel und Juda zu biblischer Zeit ihre Darstellung der Figur des Jeremia und ihre Ausgestaltung der Umrisse des Buches aus der Perspektive nachexilischer Reflexion vorgenommen. Karel van der Toorn erinnert daran, dass die Schreibtechniken in den von mündlicher Überlieferung geprägten Milieus des Alten Orients erheblich anders waren, als sie es in den heutigen westlichen Kulturen sind. Sammlungen von Prophetenworten zeichneten sich – wie andere abgeschlossene Einheiten, etwa Aphorismen und Gesetze – wohl eher durch unverbundene Nebeneinanderreihung aus als durch einen übergreifenden Entwurf oder einen sich nach und nach entfaltenden Plot.¹¹ Angesichts dessen sollte in Betracht gezogen werden, dass eine Gegenüberstellung und andere strukturierende Elemente literarisch bedeutsam sein könnten; Prophetenforscher*innen suchen nach Stichworten, Doppelungen und anderen Hinweisen auf im unmittelbaren Kontext vorliegende Verknüpfungen, die möglicherweise eine semantische Bedeutung haben könnten. Die Schreiber*innen schrieben die Texte nicht bloß ab, sondern verfassten und bearbeiteten die Texte eigenständig. Die sorgsame und ideenreiche Arbeit von Gruppen von Schreiber*innen war für die Erstellung und Überlieferung prophetischer Literatur, die in ihren gesellschaftlichen Kontexten verständlich sein sollte, unabdingbar.¹² Natürlich konnten die Schreiber*innen wegen ihrer Äußerungen und ihrer Lehren sowohl kritisiert als auch verehrt werden; die damaligen schriftgelehrten Auseinandersetzungen durchziehen die poetischen Passagen und die Prosatexte des Jeremiabuches. Jeremia wettet gegen die Schreiber*innen (jedenfalls gegen einige von ihnen): „Wie könnt ihr sagen: Wir sind weise, und bei uns ist die Weisung [JHWHs]! Wahrlich, seht, das hat der Griffel zur Lüge gemacht, zur Lüge der Schreiber“

9 In HAUSER (Hg.), *Recent Research on the Major Prophets*, siehe CARROLL, Robert P., *Surplus Meaning and the Conflict of Interpretations. A Dodecade of Jeremiah Studies (1984–95)*, 195–216; DERS., *Century’s End. Jeremiah Studies at the Beginning of the Third Millennium*, 217–231; DIAMOND, A. R. Pete, *The Jeremiah Guild in the Twenty-First Century. Variety Reigns Supreme*, 232–248.

10 CARROLL, Claire E., *Another Dodecade. A Dialectic Model of the Decentred Universe of Jeremiah Studies 1996–2008*, CBR 8 (2010), 162–182.

11 VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, 15.

12 Zur historischen Kontingenz der Konstruktion von Prophetie im Alten Orient und in der heutigen Forschung siehe NISSINEN, Martti, *Prophecy as Construct, Ancient and Modern*: GORDON, Robert P./BARSTAD, Hans M. (Hg.), “Thus Speaks Ishtar of Arbela.” *Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2013, 11–35.

(8,8).¹³ Die Schreiber*innen verfassten Wirtschaftstexte wie Inventarlisten für den Handel oder Urkunden über Geldgeschäfte (siehe Jer 32). Sie schufen jedoch auch halachische, theologische und politische Literatur, die mit einem autoritativen Namen wie Mose, Jesaja, Jeremia versehen sein konnte – oder auch nicht. Ohne Zweifel arbeiteten sie in Zirkeln, die die Überlieferungen weitergaben. Van der Toorn bemerkt, dass „die Vorstellung des Verfassers als eines autonomen Akteurs mit schöpferischem Genius eine historische Konstruktion“ ist, in der sich das europäische Verständnis der frühen Neuzeit spiegelt.¹⁴ Die gesellschaftliche und politische Dimension der schriftgelehrten Literatur des Alten Israel und Judas sind für Historiker*innen und Ideologiekritiker*innen bedeutsam, die sich für die Strategien bei der Überarbeitung von Literatur interessieren. Diese Literatur aus biblischer Zeit ist auch für Literaturwissenschaftler*innen von Belang, die sich für die Sprache und Grammatik antiker Schriftwerke, für das poetische Geschick und die schriftgelehrten Fähigkeiten bei der Gestaltung von Erzählungen mit Dramatik, Spannung und der Zeichnung differenzierter Figuren interessieren.¹⁵

Die Beschäftigung mit den Implikationen der Schriftgelehrsamkeit und den schriftgelehrten Techniken im Alten Israel und Juda hat sich in unterschiedliche Richtungen entwickelt. Chad Eggleston gibt einen Überblick über vier Schreibtheorien, die sich in der Bibelwissenschaft zur schriftgelehrten Abfassung und Redaktion des Jeremiabuchs beobachten lassen.¹⁶ Zunächst einmal wird das Schreiben als Verfallserscheinung betrachtet: Texte entwickeln sich ausgehend von der ursprünglich mündlichen Inspiration zu einer späteren Prosa-Gestalt, die verglichen mit dem mündlichen Charisma als verkümmert und tendenziös eingestuft wird; hierzu verweist Eggleston auf das Werk Julius Wellhausens. Zweitens wird das Schreiben als Fortschritt betrachtet, und durch die Techniken des Aufzeichnens und Wiederholens kann ein zunehmend höheres schriftgelehrtes Niveau erreicht werden. Zum Dritten wird das Schreiben als Diktat verstanden, wobei in dieser Sicht die Bedeutung des Erfassens der ursprünglichen sprachlichen Äußerung oder des Dialogs betont wird; dabei führt Eggleston eine ganze Bandbreite von Forscher*innen an, die von Hermann Gunkel (1862–1932) über Sigmund Mowinckel bis zu Susan Niditch reicht. Und schließlich kann das Schreiben auch als Dekonstruktion gelten, wobei schriftliche Texte als Ausdruck von Gegensätzen und Ausei-

13 Für biblische Texte jenseits von Jer 26–52 verwende ich als Basisübersetzung entweder die Zürcher Bibel (2007) oder aber die Bibel in gerechter Sprache (2006). Bei Bedarf ersetze ich „HERR“ durch „[JHWH]“, um zu vermeiden, dass die Übersetzung theologische Anklänge enthält, die im hebräischen Original möglicherweise nicht enthalten sind.

14 VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, 31.

15 Zur schriftgelehrten Technik der Überarbeitung durch die Ergänzung um einleitende Texte siehe MILSTEIN, Sara J., *Tracking the Master Scribe. Revision through Introduction in Biblical and Mesopotamian Literature*, Oxford: Oxford University Press 2016. Es gibt zu viele fachkundige Literaturwissenschaftler*innen, die sich mit biblischen Texten befassen, als dass sie hier alle genannt werden könnten. Zunächst wären etwa die grundlegenden Forschungsbeiträge von Robert Alter, Adele Berlin, Meir Sternberg und Phyllis Trible zu nennen, dann die Arbeiten von Timothy Beal zur Erzählung sowie von F. W. Dobbs-Allsopp zur Poesie und nicht zuletzt auch das von Susanne SCHOLZ herausgegebene dreibändige Meisterwerk *Feminist Interpretation*, insbes. Bd. III.

16 EGGLESTON, „See and Read All These Words,” 17–38.

nersetzungen angesehen werden, in denen sie ihre eigenen Behauptungen in ihre Einzelteile zerlegen oder noch komplexer machen können; Eggleston nennt dazu Robert Carroll als frühen Vertreter dieses Ansatzes in der Bibelwissenschaft. Zurzeit wird in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der schriftgelehrten Kultur davon ausgegangen, dass mündliche, schriftliche und erinnerte Traditionen in verschiedensten Formen nebeneinander existieren und sich die wechselseitigen Beeinflussungen ungehindert in verschiedene Richtungen entwickeln können – und nicht nur diachron als Ablösung einer Technik durch eine andere. Bei der Untersuchung des Jeremiabuches sind vier Aspekte der schriftgelehrten Tätigkeit von Bedeutung, die von Eggleston hervorgehoben werden: die „literarischen Konventionen der Kolophone, der Überschriften, der deiktischen Sprache und der zusammenfassenden Wiederholung“.¹⁷ Die Schreiber*innen haben bei der Weitergabe und Erweiterung der Jeremiaüberlieferungen womöglich manche ihrer redaktionellen und sprachlichen Entscheidungen unkenntlich gemacht. Sie haben jedoch auch sichtbare Spuren hinterlassen, die zeigen, welche Absichten sie verfolgten, als sie das Erbe des Propheten bearbeiteten.

Theorien zur Redaktion

Jeremia 26–52 besteht größtenteils aus deuterojeremianischer (dtjer) Prosa sowie aus späteren Hinzufügungen. In Christl Maiers Band zu Jer 1–25 in dieser Kommentarreihe ist eine Diskussion der Theorien über die Herkunft und die Redaktion der ersten Hälfte des Buches auf höchstem fachlichem Niveau zu finden, wobei auch poetische Textabschnitte wie Jer 2–6 und die Klagegebete Jeremias im Blick sind, zudem kommen wichtige Vorschläge zu einigen Texten in der zweiten Hälfte des Jeremiabuchs zur Sprache. Ich möchte an dieser Stelle einige allgemeinere Bemerkungen zu den Modellen vortragen, die in der Forschungsdebatte im Hinblick auf die Abfassung und die Redaktion des Jeremiabuchs eine Rolle spielen. Dabei liegt mein Augenmerk besonders auf den poetischen Passagen in der zweiten Buchhälfte, also dem Trostbüchlein (Kap. 30–31) sowie den FVW (Kap. 46–51). Im Anschluss findet sich ein Überblick über meine eigenen Überzeugungen hinsichtlich der Methodik. Meine Kritik gilt dem, was mir als Schwäche der allzu detaillierten hypothetischen Modelle erscheint, die sich auf eine Reihe von Annahmen stützen, die wohl plausibel sind, ohne dass sie sich aber endgültig beweisen lassen. Besonders sticht hier die Prämisse der Gleichzeitigkeit einer erzählten Praxis oder Überzeugung mit der historischen Zeit der Schreiber*innen heraus, die den Text verfasst haben, indem auf diese Praxis oder Überzeugung reflektiert wird. Praxis ist etwas Fluides; verschiedene Elemente in ein und derselben Zeit können einander widersprechen. Zu Recht weist Carol Meyers darauf hin, wie schwierig es ist, biblische Texte als Quellen oder als Spiegelbild historischer Zeiträume zu verstehen: „In jüngere priesterschriftliche oder deuteronomistische Quellen finden sich gelegentlich Praktiken eingeschrieben, die Jahrhunderte älter

17 Diese schriftgelehrten Eingriffe schildert EGGLESTON in “See and Read All These Words,” 56–60. Er stellt fest, dass das Jeremiabuch „eine auffallend hohe Zahl von Verweisen auf seine eigene Verschriftlichung aufweist, die an entscheidenden literarischen Scharnierstellen des Buches zu finden sind“ (“See and Read All These Words,” 123).

sein können; andererseits können solche Texte auch neue oder nur begrenzt praktizierte Gebräuche vorschreiben, die erst später weitere Verbreitung gefunden haben.“¹⁸ Auch wenn sie hier ein konkretes Beispiel vor Augen hat, ist ihre methodologische Umsicht für viele Arten diachroner Argumentation hilfreich, in denen es um das Wachstum von Texten geht und um die in ihnen bewahrten diskursiven Praktiken sowie Wissensinhalte.

Sich über die Unterschiede zwischen den methodischen Ansätzen Klarheit zu verschaffen, ist unerlässlich für Studierende und andere Leser*innen, die sich eine eigene Meinung über die Entstehung des Jeremiabuchs bilden wollen.¹⁹ Es besteht kein Zweifel daran, dass die Erzählungen und Prophetenworte im Jeremiabuch – vor allem in der masoretischen Tradition – ein längeres Wachstum hinter sich haben. Darüber hinaus ist es offensichtlich und auch Konsens in der Forschung, dass Jer^{MT} im Vergleich zu Jer^{LXX} im Hinblick auf viele (wenn auch sicher nicht alle) Varianten als erweiterte Textversion anzusehen ist. Zu diesem und verwandten Themen ist das Werk von Emanuel Tov sehr zu empfehlen, das die textkritische Forschung maßgeblich geprägt hat. Die textkritische Forschung zum Jeremiabuch ist ihm zu großem Dank verpflichtet, auch wenn seine Thesen Kritik und Modifikation erfahren haben.²⁰ In meiner Übersetzung habe ich die Wörter, die in Jer^{LXX} nicht übersetzt sind, in eckige Klammern gesetzt. Diesbezüglich stütze ich mich auf die ausgezeichnete Arbeit von Karin Finsterbusch und Norbert Jacoby, MT-Jeremia und LXX-Jeremia 25–52. Synoptische Übersetzung und Analyse der Kommunikationsstruktur.²¹ Bei der Lektüre ihres Werkes und der vorliegenden Übersetzung werden auch Leser*innen, die mit der Textkritik des Jeremiabuches

18 MEYERS, *Feast Days and Food Ways*, 228.

19 Ein Überblick über die Debatten in der Jeremiaforschung zur Entstehung des Buches findet sich in den folgenden Beiträgen im Band von NAJMAN/SCHMID (Hg.), *Jeremiah's Scriptures: WILSON, Robert R., Exegesis, Expansion, and Tradition-Making in the Book of Jeremiah*, 3–21; FISCHER, Georg, *A New Understanding of the Book of Jeremiah. A Response to Robert R. Wilson*, 22–43; MAIER, Christl M., *The Nature of Deutero-Jeremianic Texts*, 103–123; STIPP, Hermann-Josef, *Formulaic Language and the Formation of the Book of Jeremiah*, 145–165.

20 Zu den frühen Artikeln von Emanuel Tov zählen unter anderem *The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History*: TIGAY, Jeffrey H. (Hg.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1985, 211–237; *The Jeremiah Scrolls from Qumran: RdQ 14* (1989), 189–206. Zu seinen Ansichten über die Methodik siehe sein Buch *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 3., überarbeitete und erweiterte Aufl. 2012; vgl. 286–294 zu Jer (der deutsche Titel *Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, 264–270 ist die Übersetzung der ersten englischen Auflage von Tavs Buch von 1989 und entsprechend nicht mehr auf dem neuesten Stand von Tavs Forschung); sowie drei Aufsatzbände: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint (VT.S 72)*, Leiden: Brill 1999; *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays (TSAJ 121)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, und *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays (VT.S 167)*, Leiden: Brill 2015.

21 Siehe FINSTERBUSCH/JACOBY, *MT-Jeremia und LXX-Jeremia 25–52*. Die von Finsterbusch und Jacoby verwendete Ausgabe des MT basiert auf dem Codex Leningradensis, wie er in der BHS zu finden ist, außer im Fall offenkundiger Abschreibfehler und gelegentlich im Hinblick auf die Vokalisierung. Die von ihnen verwendete LXX ist die von Joseph ZIEGLER herausgegebene eklektische Ausgabe der Göttinger Septuaginta.