

Inhalt

Vorwort	IX
1 Problemstellung und methodische Reflexion	1
1.1 Der Gegenstand der Untersuchung	2
1.2 Methodisches Vorgehen	10
1.3 Das Zeichensystem der Textsynopsen	18
2 Textgenese und literarischer Charakter von Jer 26	19
2.1 Hinweise auf Kohärenzstörungen	19
2.2 Jer 26 im Urteil der neueren Jeremiaforschung	21
2.3 Ertrag und methodische Impulse aus der neueren Forschung	42
2.4 Literarische Integrität von Jer 26	45
2.4.1 Der Auftrag zur Verkündigung der Gesamtbotschaft (Jer 26,1-7)	46
2.4.2 Die Auseinandersetzung um den Offenbarungsmittler (Jer 26,8-19)	54
2.4.3 Die Uria-Episode (Jer 26,20-24)	61
2.5 Zusammenfassung der Ergebnisse	70
3 Textgenese und literarischer Charakter von Jer 36	73
3.1 Hinweise auf Kohärenzstörungen	73
3.2 Jer 36 im Urteil der neueren Forschung	81
3.3 Der Ertrag aus der neueren Forschung zu Jer 36	91
3.4 Literarische Integrität von Jer 36	93
3.4.1 Die Verschriftung der ersten Rolle (Jer 36,1-8)	99
3.4.2 Die Verlesungen und die Zerstörung der ersten Rolle (Jer 36,9-26)	105
3.4.3 Die Verschriftung der zweiten Rolle (Jer 36,27-32)	109
3.5 Jer 36 als Kontrasterzählung zu 2 Kön 22-23?	115
3.6 Zusammenfassung der Ergebnisse	119
4 Horizontale Relationen zwischen Jer 26 und Jer 36	123
4.1 Das Datierungssystem	123
4.2 Die Aufträge JWHs an Jeremia	129
4.3 Die Intention der Aufträge	134
4.4 Die Verortung im Tempel	137
4.5 Der offenbarungstheologische Schlüssel	139
4.6 Das ambivalente Bild der Notabeln	143
4.7 Schriftlichkeit als Mittel der Auseinandersetzung	146

4.8 Die Worte Jeremias	148
4.9 Zusammenfassung der Ergebnisse	150
5 Das Buch Exodus in der Rezeption von Jer 26 und Jer 36	153
5.1 Ex 32-34 als Grundgrammatik von Jer 26 und Jer 36	153
5.2 Bezüge zwischen Jer 36 und der vorderen Sinaiperikope	178
5.3 Wandeln in der Tora JWHs	186
5.4 Jeremia und Baruch als Kontrasttypen zu Mose und Aaron	191
5.4.1 Eingrenzung des Problems	191
<i>Exkurs zu Josua</i>	195
5.4.2 Aaron als Bruder Moses und Levit	200
5.4.3 Der Prophetie begründende Vorgang der Wortübergabe	201
5.4.4 Die Klimax der funktionalen Rollenverteilung	212
5.5 Die Verortung von Jer 26 und Jer 36 im Tempel	219
5.6 Zusammenfassung der Ergebnisse	222
6 Das Deuteronomium in Jer 26 und Jer 36	228
6.1 Bündelung bisheriger Beobachtungen	228
6.2 Jer 26 und das Prophetengesetz Dtn 18,9-22	230
6.2.1 Das Prophetengesetz im Kontext der Ämtergesetze Dtn 16,18-18,22	231
6.2.2 Dtn 13,2-6; 18,9-22 und die Falschprophetenpolemik im Jeremiabuch ...	240
6.2.3 Das Prophetengesetz Dtn 18,9-22 in Jer 26	251
6.3 Jer 36 und das Königsgesetz Dtn 17,14-20	259
6.3.1 Das Sitzen auf dem Königsthron (Dtn 17,18a)	263
6.3.2 Die Abschrift der Tora durch den König (Dtn 17,18b)	265
6.3.3 Der König als Toragelerter (Dtn 17,19)	269
6.3.4 Die Konsequenzen für das Königtum (Dtn 17,20)	271
6.4 Zusammenfassung der Ergebnisse	277
7 Ergebnis und Ausblick	283
7.1 Die nachexilische Prophetentheorie von Jer 26 und Jer 36	283
7.2 Transformationen des Pentateuch im sog. älteren Jeremiabuch	287
7.3 Redaktionsgeschichtliche Überlegungen	291
Literaturverzeichnis	303
Stellenregister	319

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2008/2009 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie durchgesehen und überarbeitet. Während der Drucklegung konnte der relevante Aufsatz von Dalit Rom-Shiloni, Actualization of Pentateuchal Legal Traditions in Jeremiah: More on the Riddle of Authorship, ZAR 15 (2009), leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Mein besonderer Dank gilt zuallererst meinem hochgeschätzten Lehrer Prof. Dr. Dr. h.c. Eckart Otto. Er hat nicht nur das Erstgutachten angefertigt, sondern auch das Thema dieser Arbeit angeregt und sich als Herausgeber bereit erklärt, diese Monographie in die Reihe "Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte" aufzunehmen. In zahlreichen Einzelgesprächen hat er den Fortgang meiner Studie geduldig und kritisch begleitet. In meiner Zeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter in München, konnte ich durch seine Arbeiten zum Deuteronomium, dem Pentateuch sowie zum Jeremiabuch viel von seiner Methodik und seinem Fachwissen lernen. Seiner persönlichen Förderung und der von ihm geschaffenen Freiräume ist die Fertigstellung dieser Arbeit geschuldet.

Mein Dank gilt auch Herrn PD Dr. Martin Arneth, der das Zweitgutachten übernommen hat. Er hat mir stets uneigennützig Zugang zu seiner umfangreichen und gut sortierten Privatbibliothek gewährt und zu wertvollen Impulsen für diese Arbeit beigetragen. Danken möchte ich auch meiner Kollegin, Frau Julia Offermann M.A., von der ich kompetenten Rat während meiner Zeit am Lehrstuhl erfahren habe.

Ferner danke ich den Kollegen an der Münchener Fakultät und besonders den Teilnehmern der alttestamentlichen Soziätät für die fundierten wie kritischen Impulse in den gemeinsamen Diskussionen, insbesondere den Herren Prof. Dr. Christoph Levin, Prof. Dr. Georg Fischer SJ, Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp und Prof. Dr. Jörg Jeremias. Ihrer Fachkompetenz im Bereich des *corpus propheticum* und besonders im Jeremiabuch verdanke ich eine Vielzahl an methodischen und inhaltlichen Hinweisen, die Eingang in diese Arbeit gefunden haben.

Nicht zuletzt bin ich auch dem Verlag Otto Harrassowitz zu Dank verpflichtet. Frau Dr. Barbara Krauß und Herr Jens Fetkenheuer bin ich dankbar für die äußerst freundliche und kompetente Betreuung sowie die zügige Drucklegung dieser Monographie.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich zudem ganz herzlich bei der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern für die großzügige Förderung durch das landeskirchliche Promotionsstipendium bedanken, welches mir als bayerischen Theologen bereitwillig gewährt worden ist.

Bei der Last des Korrekturlesens haben mir mit großer Sorgfalt und fundiertem Sachverstand Frau StRin Anna von Chossy, Frau Dipl. Theol. Nadine Kessler, Herr Dipl. Theol. Siegfried Miller und im besonderen Maße wie auch mit beeindruckender philologischer Akribie Herr Akad. Dir. i.R. Hanns Schmauß geholfen.

Abschließend habe ich meinen Freunden, meiner ganzen Familie und vor allem meinen Eltern zu danken, die meinen theologischen Werdegang in Liebe getragen und mit viel Leidenschaft unterstützt haben. Meinen Eltern ist deshalb dieses Buch gewidmet.

München, im August 2009

Harald Knobloch

1 Problemstellung und methodische Reflexion

Diese Monographie führt in Auseinandersetzung mit der neueren und neuesten Jeremiasforschung den Nachweis, dass Jer 26 und Jer 36 abzüglich mancher Zusätze (Kontextanpassungen, Hervorhebungen von intertextuellen Referenzmarkern, etc.) im masoretischen Text (MT) und der Septuaginta (LXX) in sich einheitliche Texte sind, die formal und inhaltlich kohärent aufeinander bezogen sind und von einem gemeinsamen Verfasser oder Verfasserkreis stammen. Beide Kapitel sind Brennpunkte einer Ellipse, die in schriftgelehrter Weise eine hochreflexive Prophetentheorie formulieren, die durch ein profiliertes Offenbarungs- (Jer 26) und Verschriftnungsverständnis (Jer 36) gekennzeichnet und zudem mit weiteren Pfeilertexten des Jeremiabuches verbunden ist, allen voran mit dem Berufungsbericht Jer 1. Dabei wurde diese Neubegründung jeremianischer Prophetie von den hinter Jer 26 und Jer 36 stehenden Tradantenpropheten nicht allein durch Rückgriffe auf ältere Texte des Jeremiabuches (z.B. Jer 27-29), sondern durch kritisch-subversive Transformationen zentraler Texte des nachexilischen Pentateuch verfasst und in narrativem Gewand in das Jeremiabuch integriert. Die postdeuteronomistische Fabel des Pentateuch, in der Mose neben seinen Funktionen als politischer Führer, Begründer des Priestertums, Gesetzesmittler und vor allem als Ausleger der Sinaitora (Dtn 1,5), Verschriffter derselben (Dtn 31,9.24) und Erzprophet schlechthin (Ex 3f.; 32-34; Num 11f.; Dtn 18,15-22; 34,10-12) gezeichnet wird, nach dessen Tod ein Zugang zum Gotteswillen nur über die verschriftete und den Priestern überantwortete Tora erfolgen kann, bildet die Grundlage des von den jeremianischen Tradantenpropheten forcierten Mose-Jeremia-Diskurses. In der Reflexion des Verhältnisses zwischen Prophetie und Königstum und beider Institutionen zur verschrifteten Tora greifen Jer 26 und Jer 36, die durch dieses Motivkompositum zudem 2 Kön 22f. sehr nahe stehen, dezidiert auch auf das Königs- (Dtn 17,14-20) und Prophetengesetz (Dtn 18,9-22) zurück, um dem hierokratischen Verfassungsentwurf Dtn 16,18-18,22 letztlich eine klare Absage zu erteilen.

Da die Diskussion mit der neueren Forschung und die für die Darstellung sich ergebenden methodischen Impulse detailliert in den einzelnen Kapiteln erfolgen, beschränkt sich die nun folgende Problemskizze, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, auf einige wenige für diese Arbeit zentrale Beobachtungen. Es geht darum, in konzentrierter Form relevante Problem- und Fragehorizonte aufzuzeigen, die sich vornehmlich aus den Aporien und Impulsen der älteren Forschung zum Pentateuch und dem Jeremiabuch speisen (1.1). In einem zweiten Teil (1.2) wird sodann das methodische Vorgehen reflektiert sowie die strukturelle Anlage dieser Erörterung und anschließend die Legende (1.3) des für die Textsynopsen verwendeten Zeichensystems erläutert.

1.1 Der Gegenstand der Untersuchung

Das Bild von Mose als das des Erzpropheten des Alten Bundes (vgl. Hos 12,14), der alle weiteren ihm zugeschriebenen funktionalen Kompetenzen in sich vereint, ist in der älteren Forschung im Besonderen H. Ewald zu verdanken. Nach Ewald ist Mose

„zwar ferner Volksführer Gesetzgeber Wunderhäter: aber alle diese seine weitern Eigenschaften verschwinden vor der einen dass er Prophet ist; erst als Prophet ist er Volksführer Gesetzgeber Wunderhäter, und alles große was er ist das ist er nur als Prophet.“¹

Erst später wurde gegen die Thesenbildung Ewalds zu Recht eingewandt, dass gerade die Stellen im Pentateuch, die Mose als den Propheten schlechthin zeichnen „nicht nur literarisch, sondern auch überlieferungsgeschichtlich jung“² sind. Dies trifft in erster Linie auf den sog. Moseepitaph Dtn 34,10-12 als Abschlussnotiz des Pentateuch zu, der in einer Vergleichsaussage, „in der Mose längst sozusagen alles in allem ist“³, den Titel נָבִיא in absoluter Weise auf Mose appliziert; einen Titel, der im Narrativ des Pentateuch – allenfalls in Dtn 18,15.18 – sonst nie in Verbindung mit Mose erwähnt wird.⁴ Mose wird hier in seiner Einzigartigkeit als Schlüsselfigur der Heilsgeschichte und in seiner Gottunmittelbarkeit (Dtn 34,10b יְהוָה פָנֵים אֶל־פָנֵים מֹשֶׁה יְדֻעַת; vgl. Ex 33,11; Num 12,8) derart hervorgehoben, dass man ohne weiteres dem Urteil von L. Perlitt zustimmen kann, hier liege eine Theologie vor,

„die ‚das Gesetz und die Propheten‘ bereits in komplementärem Bezug sieht und Mose zum Deutewort für sie beide macht.“⁵

Im Jeremiabuch, das mit יְהוָה בָּן־חַלְקִיּוֹ (Jer 1,1a) auf eine ebenfalls herausragende prophetische Gestalt am anderen Ende der vorexilischen Geschichte Israels zurückgeführt wird, verhält es sich mit der expliziten Nennung von Mose (מֹשֶׁה) komplementär zu der Verwendung des נָבִיא-Titels für Mose im Pentateuch. Außer in dem Vers Jer 15,1, der Mose zusammen mit Samuel in seiner prophetischen Funktion als Fürbitter im Blick hat, deren fürbittendes Eintreten vor JHWH aber als nutzlos deklariert wird, findet der Erzprophet sonst keine Erwähnung mehr.

1 H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel bis Christus, 2. Band, Göttingen 1853, 62.

2 So R. Smend, Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, BGBE 3, Tübingen 1959, 56, der dabei auf die Arbeiten von M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, 139-143, und H. Greßmann, Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen, FRLANT 18, Göttingen 1913, 267f., verweist.

3 L. Perlitt, Mose als Prophet, in: ders., Deuteronomium-Studien, FAT 8, Tübingen 1994, 4. Noth, Überlieferungsgeschichte, 141f., trifft ein ähnliches Urteil über Num 12, welches als späte Einschaltung von Num 11 angestoßen worden sei und das „Über-Prophet-Sein des Mose“ thematisiere.

4 Vgl. Perlitt, Mose, 3-5.

5 Perlitt, Mose, 5.

Dieses magere Ergebnis verwundert insofern, als B. Duhm, dessen Kommentar von 1901 den Übergang zur modernen Jeremiasforschung markierte, den Großteil des Jeremiabuches mit guten Gründen in die nachexilische Zeit datiert hat. 280 Verse von authentischen Dichtungen Jeremias im 3+2 Qina-Metrum und 220 Verse aus der Biographie Baruchs stehen den ca. 850 Versen der sog. Ergänzungen gegenüber.⁶ Von ihrer Einbettung in den Kontext und den übergreifenden Kommunikationsstrukturen des Buches aus betrachtet, geben sich diese Ergänzungen als Wort JWHs (vgl. programmatisch Jer 1,1f.), das an Jeremia ergangen sei,

„spiegeln aber tatsächlich die Kunst, die Vorstellungen und Interessen der späteren erbaulichen Prophetenliteratur und der synagogalen Predigt wider.“⁷

Die Ergänzungen vertreten eine nahezu kategorische Theologie des Nomismus, „die Thora ist ihr Ein und Alles“⁸. Und entsprechend ist ihr Bild von Jeremia eines, das mit dem historischen Jeremia, wie Duhm dachte, ihn in seinen Dichtungen und in Baruchs Biographie authentisch herausgefiltert zu haben, konzeptionell nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen ist. Der Prophet ist in den Ergänzungen,

„soweit ihm etwas Menschliches bleibt, vor allen Dingen kein Prophet, sondern ein Thoralehrer, ein Schriftgelehrter, wie die Ergänzer selber, der wohl Zukunftsenthüllungen – vaticinia ex eventu –, aber keine neue Offenbarung über Gott bringt, der auf Grund der längst abgeschlossenen Offenbarung Seelsorge übt, wie die Propheten seit Mose immer gethan haben sollen;“⁹

Die Ergänzer, denen die Zeichnung von Jeremia als Inbegriff eines Lehrers der mosaischen Tora zu verdanken ist, müssen demnach für ihre umfassende Bearbeitung des Jeremiabuches zumindest die annähernd kanonisierte Tora gekannt bzw. das „deuteronomistische[...] Religionsbuch, das von der Genesis bis II Reg läuft“¹⁰ zur

6 Natürlich ist dieses formalistische Verfahren Duhms mit einem grundlegenden Problem behaftet, welches in den Quellenmodellen (ABCD) von S. Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia, Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse 1913, No. 5, Kristiania 1914 und W. Rudolph, Jeremia, HAT I/12, Tübingen ³1968, zwar erkannt worden ist, aber letztlich im gewissen Sinne nur Modifikationen erfahren hat. Die sog. Ergänzungen (nach Mowinckel Quelle C + D) funktionieren – überspitzt formuliert – zum Teil als literarischer Schutthaufen, auf den alle Textpassagen abgelegt werden können, die sich weder der eng definierten Poesie Jeremias (A-Texte), noch den Erzählungen Baruchs (B-Texte) zuordnen lassen. Zu ihnen rechnet Duhm predigtartige Ausführungen, kurze Erzählungen von prophetischen Handlungen, die Heilsverkündigung Jer 30-33, die Völkersprüche Jer 46-51 und weitere Ergänzungen, die nur lose mit dem Jeremiabuch zusammenhängen.

7 B. Duhm, Das Buch Jeremia. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, KHC XI, Tübingen/Leipzig 1901, X.

8 Duhm, KHC XI, XVIII.

9 Duhm, KHC XI, XVIII.

10 Duhm, KHC XI, 212.

Grundlage ihrer schriftgelehrten Auslegung und Überarbeitung der bestehenden vorexilisch-exilischen Jeremiatradition erhoben haben.

Die Synthese von Tora und Prophetie scheint demnach nicht nur am Ende der Literaturgeschichte des Pentateuch, sondern auch in späten „deutero-nomistischen“ Partien des Jeremiabuches durch ein versiertes Schriftgelehrtentum vermittelt worden zu sein, welches den Offenbarungsmittler und Erzpropheten Mose zur herme-neutischen Schlüsselkategorie für die ersten beiden Kanonteile erhebt, sodass Jere-mia als Lehrer und Ausleger der Tora regelrecht auf die Rolle des mosaisch domes-tizierten Epigonen reduziert worden ist.

Doch bis es zu dieser Synthese gekommen ist, die vielleicht den wichtigsten Schritt in der Kanonbildung der Hebräischen Bibel ausmacht, war es ein weiter und konfliktreicher Weg. In seinen „Prolegomena zur Geschichte Israels“ sah J. Well-hausen, der Schüler von Ewald, Jeremia als den letzten wahren Vertreter der vorexi-lisch-charismatischen Prophetie,¹¹ deren mündliche Verkündigung des Gotteswillens alsbald in Konflikt mit dem im Zuge der Reformmaßnahmen König Josias (622/1 v. Chr.) veröffentlichten „Buch des Gesetzes“ (*ספר התורה* (סֵפֶר תּוֹרָה); vgl. 2 Kön 22,8.11; 23,24) und „Buch des Bundes“ (*ספר הברית* (סֵפֶר בְּרִית); vgl. 2 Kön 23,2.3.21), d.h. dem seit W.M.L. de Wette damit identifizierten sog. Ur-Deuteronomium (Dtn 12-26*) als Bundesurkun-de und Reformprogramm König Josias (639-609 v. Chr.),¹² geraten sollte:

„Mit dem Erscheinen des Gesetzes [sc. dem Deuteronomium] hörte die alte Freiheit auf, nicht bloß auf dem Gebiete des Kultus, der nun auf Jerusalem beschränkt wurde, sondern auch auf dem Gebiete des religiösen Geistes. Es war jetzt eine höchste objective Autorität vorhanden: das war der Tod der Prophetie.“¹³

11 Vgl. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, unveränderter Nachdruck der 6. Ausgabe von 1927, Berlin/New York 2001, 402f.: „Man darf Jeremias den letzten der Propheten nennen; die nach ihm kamen waren es nur dem Namen nach. Ezechiel hatte ein Buch verschlungen (3,1-3) und gab es wieder von sich. Wie Zacharia so nennt er auch schon die vorexi-lischen Propheten, im Bewußtsein seines Epigonentums, die alten Propheten; er sinnt über ihre Worte nach wie Daniel und kommentirt sie durch seine eigene Weissagung (38, 17. 39, 8).“

12 Durch diese Identifizierung legte die Wette in seiner *Dissertatio critica exegética* von 1805 den Grundstein für „das sicherste Datum vorexilischer Literatur- und Religionsgeschichte“ (so W. Baumgartner, Der Kampf um das Deuteronomium, ThR N.F. 1 [1929], 8), welches trotz allen Unsicherheiten und bisherigen auf Zirkelschlüssen basierenden Rekonstruktionsversuchen wei-terhin der Fixpunkt alttestamentlicher Wissenschaft bleibt. Weiterführend für die weitere For-schung ist die Anmerkung der Wettes gewesen, dass das Ur-Deuteronomium nicht Mose als Verfasser nenne und damit nicht als mosaisches Werk in josianischer Zeit betrachtet werden sei (vgl. C. Houtman, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, CBETH 9, Kampen 1994, 279f.). Dem spätvorexilischen dtn Gesetzeskern ist die Mose-Fiktion tatsächlich fremd (vgl. E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin/New York 1999, 360ff.; s.u. 1.2, 14).

13 Wellhausen, Prolegomena, 402. Mit dem allmählichen Erlöschen der Prophetie in hellenisti-

Dieser von Wellhausen eindrucksvoll beschriebene paradigmatische Umbruch in der Religionsgeschichte Israels durch die Einführung der verschrifteten Tora diente dazu, das „Dogma“ der älteren Forschung, welche die vorexilischen Propheten als Ausleger der weit älteren Tora des Mose interpretierte, als anachronistisches Relikt zu entlarven.¹⁴ Der historische Jeremia sei noch zu Lebzeiten gegen die von ihm mitinitiierte „objektive Autorität“ des Gesetzes in Opposition gegangen, was sich anhand einer markanten Stelle wie Jer 8,8f. ablesen lasse:

„Jeremias, der in seinen jüngeren Jahren an seinem Teile beigetragen hatte zur Einführung des Gesetzes, zeigt sich später über dessen Wirkung wenig erbaut: zur Lüge habe geschrieben der Lügengriffel der Schreiber. Die Leute verschmähten das prophetische Wort, da sie die Thora schwarz auf weiß besaßen (8, 7–9).“¹⁵

Für Wellhausen selbst stand also mit Jer 8,8f. ein auf den Propheten selbst zurückgehender Reflex zur Verfügung, der Licht auf den spätvorexilischen Diskurs zwischen dem charismatischen Propheten Jeremia mit seinem verkündeten רָאֵית und den Priestern als Bewahrer und Hüter der Tora, die sich und ihre הָתְבִּית von Mose abgeleitet wissen wollten, zu bringen vermochte.¹⁶ Unumstritten blieb die zeitliche Einordnung von Jer 8,8f. in der Folge keineswegs, was an zwei Beispielen kurz aufgezeigt

scher Zeit tritt das Gesetz an die Stelle der prophetischen Verkündigung, „das die historischen wie die literarischen Propheten mehr und mehr verdrängt“ (R.G. Kratz, Die Propheten Israels, München 2003, 101).

14 Vgl. K. Koch, Die Propheten II. Babylonisch-persische Zeit, UB 281, Stuttgart u.a. 1980, 9-11. Wellhausen beschrieb die von ihm in seinen Studien empfundene Diastase zwischen Tora und Propheten gerade an ihren Berührungspunkten als Abstand zweier verschiedener Welten (vgl. Wellhausen, Prolegomena, 3) und konstatierte im späteren Verlauf der Prolegomena: „Es ist ein leerer Wahn, daß die Propheten das Gesetz erklärt und angewandt haben sollen“ (Wellhausen, Prolegomena, 398). Wellhausen war es schließlich, der in Aufnahme der Arbeiten von E. Reuß, K.H. Graf und A. Kuennen und mithilfe eines Vergleichs der Festkalender Ex 23; 34; Lev 23; Num 28f. und Dtn 16,1-17 (letzteren brachte er mit der Kultzentralisation in Dtn 12* in Verbindung) die sog. neuere Urkundenhypothese zu ihrer Vollendung führte, die hier nicht ausführlich dargestellt werden muss (vgl. dazu E. Zenger u.a. [Hgg.], Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart 2004, 86-99). Seither regiert das literarhistorische Urteil „lex post prophetas“ quasi als Axiom der atl. Forschung.

15 Wellhausen, Prolegomena, 403 Anm. 1.

16 Diese Spannung zwischen Jer 8,8f. und z.B. dem Torabegriff in Jer 26,4b-5, der von einer Tora ausgehe, die von JHWH dem Volk vorgelegt worden sei (נָתַתִּי לְפָנֶיכֶם) und mit der immerwährenden Sendung von Propheten (אַנְגָּלִים וְהַשְׁכָּןָה) und ihrer Verkündigung (הַנְּבָאִים) (רְבָרִי נָדָרִי) parallelisiert werde, erkannte auch Duhm. „Denn Jer kann nicht [...] die Rettung des Volkes von der Befolgung der ‚Thora‘ abhängig gemacht haben, wenigstens nicht in so unbedingter Weise, da ja nach ihm (8,f.) die Thora durch die Buchmänner zur Lüge geworden ist“ (Duhm, KHC XI, 211). Eine torakritische Haltung lasse sich demnach nur auf der Ebene des historischen Jeremia aufzeigen (Jer 8,8f.). Jer 26,4bβ-5 spiegelt somit nach Duhm die nomistische Handschrift der Ergänzer aus nachexilischer Zeit wider.

werden soll. Während F. Crüsemann weitgehend der Interpretation Wellhausens folgt,¹⁷ sieht G. Wanke in Jer 8,8f. einen Nachtrag aus nachexilischer Zeit, der den Konflikt zwischen zwei divergierenden nachexilischen Gruppen zum Ausdruck bringt, die einen sich auf die Tora, die anderen sich auf die jeremianische Verkündigung berufend.¹⁸

Zwar erkannte Wellhausen in jeweils mündlich ergehender priesterlicher תֹּרַה und sich ereignendem prophetischen רָבְדָן der Sache nach „verwandte Begriffe, die sich vertauschen lassen (Deut. 33, 9. Isa. 1, 10. 2, 3. 5, 24. 8, 16. 20)“¹⁹, doch stehe hinter beiden Schlüsselbegriffen ein je fundamentaltheologisch zu unterscheidendes Konzept von Offenbarungsmittlerschaft. Sei die auf der Tradition beruhende Tora der Priester mit einer fortlaufenden Quelle zu vergleichen, so die Tora der Propheten, also das Wort (רָבְדָן), mit einer „intermittierenden“ Quelle, deren Offenbarungsbegriff folgendermaßen zu fassen sei:

„Das gehört zum Begriffe der prophetischen, der echten Offenbarung, daß Jahve, über alle ordnungsgemäße Vermittlung hinweg, sich dem Individuum mitteilt, dem Berufenen, in welchem der geheimnisvolle und unzergliederbare Rapport energisch wird, worin die Gottheit mit dem Menschen steht. Losgetrennt vom Propheten in abstracto, gibt es keine Offenbarung; sie lebt in seinem gottmenschlichen Ich. Eine Synthese scheinbarer Widersprüche entsteht dadurch: das Subjektive im höchsten Sinn, erhaben über alle Sitzungen, ist das in Wahrheit Objektive, das Göttliche.“²⁰

C. Levin hat dagegen in neuerer Zeit aufzeigen können, dass das prophetisch vermittelte Wort JHWHS nicht einfach das Reden Gottes oder des Propheten selbst bezeichnet. בְּרִיחוֹת ist vielmehr ein theologischer Reflexionsbegriff, wie die Verwendung und systematische Verteilung der sog. Wortereignisformel im Jeremiabuch es unschwer erkennen lasse.²¹ Für diese Abhandlung gewinnt dabei die Überlegung

17 Nach F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 34-38, setze Jer 8,8f. erstens den umfassenden Willen JHWHS im spätvor-exilischen Jerusalem unter dem Namen Tora als schriftlich formuliert voraus. Zweitens habe diese Tora etwas mit der Aktivität von Schreiberkreisen zu tun. Und drittens werde sie als Weisheit und Sicherheit garantierendes Medium verstanden, was den Widerspruch Jeremias provozierte.

18 Vgl. G. Wanke, Jeremia, Teilband 1: Jeremia 1,1-25,14, ZBK AT 20.1, Zürich 1995, 98: „Hinter dem Textabschnitt verbirgt sich augenscheinlich ein Konflikt zwischen solchen, die sich nach der Katastrophe allein auf das Gesetz berufen möchten, und zwischen anderen, die unter Verweis auf die Erfahrungen in der Vergangenheit die prophetische Verkündigung als für Israels Verhalten maßgeblich verstanden wissen wollen. Ein solcher Konflikt ist in nachexilischer Zeit gut denkbar.“

19 Wellhausen, Prolegomena, 397.

20 Wellhausen, Prolegomena, 398.

21 Vgl. C. Levin, Das Wort Jahwes an Jeremia. Zur ältesten Redaktion der jeremianischen Sammlung, ZThK 101 (2004), 257-280. Zu der Wortereignisformel siehe auch die grundlegende Stu-

an Bedeutung, dass selbst die originäre Verkündigung des Propheten, und sei sie noch so sehr Ausdruck des objektiv Göttlichen im prophetischen Subjekt, nicht den Anfangspunkt der Entstehung eines Prophetenbuches bildet, sondern ein historisches Ereignis, das in Verbindung mit Erinnerungen an Worte und Taten des Propheten den historischen Grundimpuls für dessen literarische Genese liefert:

„Für das Nachdenken braucht es einen Anlaß. Dieser Anlaß ist nicht ohne weiteres die prophetische Verkündigung selbst gewesen. Die Verkündigung fordert zunächst den Glauben oder den Zweifel heraus. Die Reflexion setzt unabewisbar dann ein, wenn die Voraussage sich in der geschichtlichen Wirklichkeit als wahr erwiesen hat. Diese Verifikation ist im Falle Jeremias die Eroberung Jerusalems gewesen. Durch sie fand sich die Botschaft des Propheten als wahrhaftiges Wort Jahwes bestätigt. Aus dieser Erfahrung erwuchs der Begriff.“²²

Gleich zu Beginn des Buches in Jer 1 wird die Übergabe von דְּבָרִי־יהוָה an Jeremia durch JHWH zum Programm erhoben. Die mehrfache Verwendung dieses Reflexionsbegriffes (Jer 1,2.4.11.13) in Verbindung mit der eigentlichen Wortübergabe Jer 1,9, die in Kombination mit Jer 1,7 ein direktes Zitat von Dtn 18,18 darstellt und die Verheißung eines Propheten wie Mose (Dtn 18,15.18) in Jeremia erfüllt sieht,²³ erhebt den Anspruch, Jeremia zu dem Offenbarungsmittler des Wortes JHWHS schlechthin zu erheben. Sucht man nach weiteren Pfeilertexten im Jeremiabuch, die sich mit der theologischen Kategorie des Wortes JHWHS vermittelt durch Jeremia auseinandersetzen, stößt man unweigerlich auf den Beginn der zweiten Buchhälfte, nämlich Jer 26, und auf das Kapitel 36, welches von der Verschriftung des jeremianischen דְּבָרִי־יהוָה erzählt. Dies lässt sich wortstatistisch bereits an der Verteilung der häufigsten Wurzeln und Eigennamen erkennen, die durch textübergreifende Wortfelder einen vorläufigen Überblick über zentrale Topoi, aber auch über die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in beiden Kapiteln vermitteln.

In keinem anderen Buch des Alten Testaments findet sich דְּבָר (Wort, Sache, Angelegenheit, etc.) so häufig belegt wie im Jeremiabuch (insgesamt 204mal; im sg. 118mal, pl. 86mal).²⁴ Das Verb דְּבַר pi. findet nach 115 Belegen in Num gleich darauf mit 109 Belegen in Jer das zweithäufigste Vorkommen. In Jer 26 und Jer 36 ist דְּבָר (sg./pl.) insgesamt 29mal belegt, wobei דְּבָר als reflexive Größe in Jer 36 häufig

die von H. Wildberger, Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia, Zürich 1942. Eine systematische Darstellung der Formel in ihren unterschiedlichen Derivaten findet man bei H.-J. Stipp, Deuterojeremianische Konkordanz, ATSAT 63, St. Ottilien 1998, 36-38.

22 Levin, Wort, 257f.

23 Diese Deutung der Relationen zwischen Jer 1,7.9 und Dtn 18,18 ist im deutschsprachigen Raum durch W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen 1973, 65-72, sehr populär geworden und findet bis in die heutige Zeit noch Zustimmung. Siehe dazu die Diskussion in den folgenden Kapiteln.

24 Statistische Angaben nach G. Gerleman, Art. דְּבָר, THAT I (1984), 435.

ger vorzufinden ist (10mal in Jer 26; 19mal in Jer 36).²⁵ Bei דָבָר pi. verhält es sich geradezu umgekehrt: Von den 14 Belegen gehen allein auf Jer 26 bereits neun Vorkommen zurück. Hier ist eine Akzentverschiebung von dem Akt des Verkündens des דָבָר in Jer 26 hin zu einer theologischen Reflexion des Wortes JHWHS als theologischer Größe (meist in einer Constructusverbindung mit dem Tetragramm יהוה in V.4.6.7.8.11.27) durch Jer 36 erkennbar. Beide Kapitel setzen ihren Schwerpunkt auf das gesprochene, aber gleichwohl adressatenorientierte (18mal שְׁמַע) Wort.

Die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen innerhalb dieser breiten Schnittpunktmenge in beiden Kapiteln sind ebenfalls ablesbar. Während Jer 26 die Wort-Thematik mit dem Schwerpunkt auf den Sprechakt im Kontext von prophetischem Auftreten thematisiert,²⁶ liegt der Fokus in Jer 36 nicht nur auf der theologischen Qualifizierung²⁷ des gesprochenen Wortes, sondern im Besonderen auf dem Akt der Verschriftlung desselben: Von den 25 innerjeremianischen Belegen von בְּקָר (Buch- bzw. Schriftrolle) finden sich allein in Jer 36 insgesamt acht. Ebenso ist die Wurzel קָרְבָּה qal im gesamten Buch 19mal belegt, wovon 9 Stellen auf Jer 36 zurückgehen (Jer 36,2.4.6MT.17.18.27.28.29.32).

Dazu gesellt sich noch eine weitere Beobachtung, die den Gesamtkontext des Jeremiabuches einbezieht. Die Constructusverbindung דָבָר יְהוָה am Anfang und Ende des masoretischen Jeremiabuches (Jer 1,1; 51,64b) charakterisiert die durch diese Rahmung umschlossenen Worte als „Worte Jeremias“ bzw. Buch²⁸ der „Worte Jeremias“. Hinzu kommt die die redaktionelle Einleitung des Buches JerMT 1,1-3 bestimmende „doppelte Qualifizierung“ des Buchinhaltes²⁹ durch die anaphorische Rückbindung des Relativsatzes V.2 an das Subjekt יְהוָה in V.1a, in der eine Identifikation vorgenommen wird: Die Worte Jeremias sind sowohl in ihrer mündlichen als auch verschrifteten Form letztlich Wort JHWHS.³⁰ Ein Kolophon analog zu Jer 51,64b fehlt in JerLXX. Zudem bildet der Babelspruch bzw. die ihn abschließende

25 Vgl. G. Fischer, *Jeremia 26-52*, HThKAT, Freiburg 2005, 305: „Die Hauptrolle innerhalb von Jer 36 nimmt das göttliche Wort ein, das als Einziges in allen Abschnitten präsent ist und damit Alles untereinander verbindet.“

26 Insgesamt findet die Verbwurzel נִבְאַת sechsmal in Jer 26 Verwendung, verteilt auf drei prophetische Gestalten. נִבְאַת ni. bezogen auf Jeremia in Jer 26,9.11.12, auf Micha in Jer 26,18 und je einmal נִבְאַת ni. und נִבְאַת hitp. bezogen auf Uria in Jer 26,20.

27 Vgl. H.-J. Stipp, Baruchs Erben. Die Schriftprophetic im Spiegel von Jer 36, in: H. Irsigler (Hg.), „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHS?“ Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. FS S.Ö. Steingrimsson, ATSAT 72, St. Ottilien 2002, 161.

28 Zu der Frage nach dem Jeremiabuch als Buch vgl. die redaktionsgeschichtliche Untersuchung von K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.

29 G. Fischer, *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt 2007, 74.

30 Nach W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I/12, Tübingen³1968, 3, überblättert Jer 1,1 die Kapitel 1-39, da 40,1 mit einer neuen Überschrift für 40-45 einsetzt. Dabei versucht Rudolph dem Gesamtkarakter von Jer 1-39 als Erzählungen über und Worte von Jeremia gerecht zu werden, indem er דָבָר יְהוָה mit „die Geschichte Jeremias“ übersetzt (vgl. Am 1,1).

Symbolhandlung in JerLXX 28,64 aufgrund des von MT divergierenden Aufbaus nicht den Schluss des Buches. Statt dessen nimmt Jer 45 an entsprechender Stelle die Funktion des Kolophons ein, wodurch das Jeremiabuch nach LXX in erster Linie zu einem Buch der Worte und Erzählungen Jeremias wird, „wie es Baruch aufgezeichnet und weitergetragen hat (Jer 36 [43]/ 45 [51,31-35])“³¹. Neben dieser Hervorhebung der Gestalt Baruchs geht mit der Einleitung in JerLXX 1,1 ($\tauὸν ὄντα ἐπὶ Ιερεμίᾳ$) eine weitere Akzentverschiebung einher, die an Schlüsselpositionen (vgl. auch Jer 51,59 [28,59]) des Buches die ausschließlich göttliche Herkunft der Worte betont.³² Dass hier offensichtlich zwei theologische Konzepte im Ansatz erkennbar sind, die die Frage nach dem Verhältnis zwischen „Worten Jeremias“ und „Wort JHWHS“ unterschiedlich beantworten, scheint zumindest auf der Ebene der Endredaktionen des Buches als gesichert.

Die Wendung „die Worte Jeremias“ findet sich neben Jer 1,1; 51,64b nur noch an den zwei exponierten Stellen Jer 26,20 und Jer 36,10, also innerhalb der die zweite Buchhälfte einleitenden Tempelrede und in dem Kapitel der Verbrennung und folgenden zweiten Verschriftlung einer Rolle mit „Worten Jeremias“.³³ Durch die doppelte Inklusion der „Worte Jeremias“ (JerMT 1,1/JerMT 51,64; Jer 26,20//Jer 36,10) werden die entscheidenden Weichen für die weitere Darstellung gelegt. Die Kapitel Jer 26 und Jer 36 wollen anscheinend als aufeinander bezogen gelesen und verstanden werden, da sie jeweils reflektieren, was ihrem Wesen nach Wort JHWHS (דְּבָרִי יְהוָה) und was Worte Jeremias (דְּבָרִי יְרֵמִיא) sind, in welchem Verhältnis beide Größen zueinander stehen, welche funktionale Rolle dabei Jeremia als Offenbarungsmittler der mündlich verkündeten Worte (Jer 26) sowie im Blick auf die Verschriftlung des Wortes Gottes (Jer 36) spielt.

Dieser Fragenkomplex ist allein aus den bisherigen Beobachtungen zu Jer 26 und Jer 36 thematisch sehr eng mit der Rolle und Funktion von Mose als Offenbarungsmittler, Ausleger und Verschriffter der Tora verbunden; denn auch „die Offenbarung am Sinai galt schließlich im Sinne des theologischen Begriffs als *das* Wort Jah-wes“³⁴ und Mose ist nach der Definition Wellhausens „echter Offenbarung“ *das* Individuum im Pentateuch, das gottmenschliche Ich, der Erzprophet des Alten Bundes, durch den die Vermittlung der Sinai- und Horebtora zur höchsten objektiven Autorität wird und damit jeglicher Prophetie neben und außerhalb dieser Autorität ein Ende setzt.

31 Schmid, Buchgestalten, 7.

32 Vgl. Fischer, Diskussion, 46. Nach H.-J. Stipp, Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte, OBO 136, Göttingen/Freiburg 1994, 54, gehe JerLXX 1,1 auf keine anders lautende Vorlage zurück, sondern sei ein Exempel für die Eigenart der Übersetzungstechnik, die auf die erste Buchhälfte beschränkt bleibe (JerLXX 1-28) und hebräische Parallelen in Hos 1,1; Joel 1,1; Mi 1,1 und Zef 1,1 aufweise.

33 Vgl. auch Fischer, Diskussion, 96.

34 Levin, Wort, 280.