

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 20 (1964)
Heft: 6

Artikel: Jeremia, Prophet und Seelsorger
Autor: Stoebe, Hans-Joachim
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878803>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jeremia, Prophet und Seelsorger¹

Es ist von verschiedenen Seiten und in verschiedenen Zusammenhängen darauf hingewiesen worden, wie sehr sich *Jeremia* ebenso in seiner menschlichen Haltung wie in der Ausrichtung seiner Botschaft von den Propheten unterscheidet, die vor ihm gewesen sind². Das kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß Jeremia denen gegenüber, die er mit seiner Prophetie erreichen will, eine veränderte, *eine neue Stellung* einnimmt; sie ist eine Zwischenstellung zwischen Gott und Mensch, ist damit also als eigentliche Mittlerstellung³ zu charakterisieren, durch die sein Leben gleichsam zwei Brennpunkte, Gott und Volk, bekommt⁴. Diese Feststellung ist richtig und unbestreitbar⁵. Aber damit ist erst ein Rahmen bestimmt; das Bild, das man in diesen Rahmen einpaßt, kann nun noch sehr verschieden aussehen, je nachdem welche Linien man bei der Darstellung Jeremias stärker auszieht. – Man kann ein stärkeres Gewicht auf die *Individualität* Jeremias legen; dazu gehört der Hinweis auf eine

¹ Die Darlegungen geben die Gedanken eines Vortrages wieder, der am 27. Februar 1963 vor der Evangelischen Universitätsgemeinde in Bern gehalten wurde. Er ist für den Druck geringfügig geändert und durch einige Anmerkungen erweitert worden; bei diesen ist nur die jeweilige Charakteristik eines Standpunktes, keine bibliographische Vollständigkeit beabsichtigt. Zu Einzelheiten kann auf meinen Aufsatz Mitleiden und Seelsorge bei Jeremia: Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel N.F. 4 (1955), verwiesen werden, in dem ich zum ersten Mal für mich diesen Fragen nachgegangen bin. Zu den einzelnen Problemen verweise ich jetzt auch auf die sorgfältige Bibliographie bei Henning Graf Reventlow, Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia (1963). Da dieses Buch zur Zeit der Ausarbeit des Vortrages noch nicht vorlag, wird es ausführlicher in die Darstellung einbezogen werden. Reventlows Anliegen berührt sich in vieler Hinsicht mit der Fragestellung dieses Vortrages, wenn im einzelnen auch sehr verschiedene Wege beschritten werden.

² Die Berechtigung dieser Auffassung wird zwar jetzt von Reventlow (A. 1) auf Grund formkritischer Überlegungen nachdrücklich bestritten.

³ Vgl. etwa H. W. Hertzberg, Prophet und Gott (1923), S. 163.

⁴ So W. Rudolph, Jeremia (2. Aufl. 1958), S. VIII.

⁵ Auch Reventlow (A. 1), der eine ganz andere Linie verfolgt, betont die Doppelseitigkeit der Aufgabe, die allerdings für ihn allgemein prophetisch, nicht mehr ein besonderes Charakteristikum Jeremias ist.

besonders stark ausgeprägte Empfindsamkeit, eine ungewöhnlich feine Sensibilität, die den Propheten dazu befähigte, sich in andere Menschen hineinzusetzen und mit ihnen zu leiden, und die ihn so zum Seelsorger machte. Das ist eine Feststellung, die durchaus in der Ebene des Psychischen liegt; in ihr drückt sich ein Verständnis von Seelsorge als einer besonderen psychologischen Fähigkeit aus⁶. – Im wesentlichen noch in dieselbe Linie weist es, wenn man zur Erklärung auf die *Verinnerlichung* und Vertiefung der religiösen Erfahrung Jeremias, seines Verhältnisses zu Gott hinweist, etwas, was unter verschiedenen Formulierungen immer wieder und durchaus mit Recht hervorgehoben wird⁷. Aber auch dabei handelt es sich nur um eine feststellbare Folge, die einen außerhalb von ihr liegenden Grund hat, die diesen Grund jedenfalls nicht notwendig mit in sich einschließen muß. – Diesen eigentlichen Grund sucht man etwa so in den Griff zu bekommen, daß man das objektiv *Besondere der Zeit* Jeremias unterstreicht. Es war eine Zeit, in der die Menschen anders geworden waren, differenzierter in ihrem Denken, empfindsamer, gleichsam feinhäutiger in ihrem Gemütsleben, eine Zeit auch, in der ein neu aufbrechendes Ichbewußtsein gebieterisch die Auseinandersetzung mit den alten überkommenen Vorstellungen des Glaubens⁸ verlangte.

Nun ist das Problem, um das es hier geht, so vielschichtig, daß man nicht damit rechnen darf, es von einem Ansatzpunkt her in den Griff zu bekommen. Es soll darum hier nur der Versuch gemacht werden, dem nachzudenken, mit welchem Recht man Jeremia den ersten *Seelsorger*⁹ nennen kann, zugleich diese Aussage inhaltlich etwas näher zu bestimmen. Diese Besinnung ist nicht nur ein exegetisches und theologisches Problem des Alten Testaments; gewiß ist sie das auch, und sogar in erster Linie. Aber darüber hinaus hat diese Frage eine sehr praktische Bedeutung, denn sie nötigt auch den, der etwa heute von Amtes wegen Seelsorge zu treiben hat, dazu, sich darüber Gedanken zu machen, wie er seinen seelsorgerlichen Dienst auffaßt und ausübt; so kann sie vor einer

⁶ Vgl. dazu für vieles die aufschlußreichen Feststellungen bei B. Duhm, *Israels Propheten* (2. Aufl. 1922), S. 244. 246. 269.

⁷ Etwa Hertzberg (A. 3), S. 179; dann auch J. Skinner, *Prophecy and Religion* (2. Aufl. 1940).

⁸ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (2. Aufl. 1957), 1, S. 389.

⁹ So etwa P. Volz, *Prophetengestalten* (1938), S. 245.

Gefährdung bewahren, die immer wieder da ist, daß Seelsorge sich in einer psychologischen Technik verliert.

1.

Zunächst wird man aber feststellen müssen, daß die Kennzeichnung «erster Seelsorger» dann *mißverständlich* ist, wenn man das Neue in der seelsorgerlichen *Verantwortung* des Propheten überhaupt sucht. Da die Ausrichtung der prophetischen Botschaft sich an den Willen und das Urteil des Hörers richtet, ist die seelsorgerliche Absicht nicht von ihr zu trennen. Das gilt selbst von den Propheten, die in irgendeiner Weise eine Bindung an einen königlichen Hof eingegangen sind; etwa von Nathan, wenn er vor König David tritt, der die Ehe eines Offiziers, der ihm in vorbehaltloser Treue ergeben war, gebrochen und dann diesen Offizier selbst in den Tod geschickt hatte, wenn er ihm die rührende Geschichte von dem Armen erzählt, dem ein gewalttätiger Reicher das einzige geliebte Schaf der Herde fortnimmt, so daß der König als Garant des Rechtes sich in seiner königlichen Ehre getroffen fühlen muß, so etwas darf in meinen Landen nicht geschehen, und die Antwort erhält, das bist du ja selber¹⁰. Der daran anschließende Drohspruch zielt ja auch darauf, daß das Unglück, das den König fortan treffen wird, nicht nur als Schicksal getragen, sondern als Gottes Willen bejaht wird. Der König bekennt dann ja auch: Ich habe gesündigt. Zwar auf einer anderen Ebene, aber grundsätzlich in der gleichen Richtung liegt es, wenn Jesaja zum König Ahas hinausgeht, der die Maßnahmen zur Sicherstellung der Wasserversorgung Jerusalems kontrolliert, weil die Belagerung Jerusalems unausweichlich erscheint; er will ihn zu einem vorbehaltlosen Gottvertrauen ermutigen, damit zugleich vor unbedachtem politischem Paktieren bewahren (Jes. 7). In diesem Zusammenhang kann man auch an das bekannte «Vielleicht wird sich Jahwe des Restes Josephs erbarmen» des Amos (5, 14) erinnern.

Nun kann man natürlich sagen, hier läge nicht eigentlich eine seelsorgerliche Absicht des Propheten vor, sondern etwas, was objektiv mit der Beauftragung des Propheten gegeben ist. Aber eine solche Unterscheidung bestünde kaum zu Recht. Einmal gälte das auch von Jeremia, und zum andern müßte man an die ein-

¹⁰ 2. Sam. 12, 7.

prägsamen Einleitungen der Sprüche erinnern, die sich bisweilen bei den Propheten finden und mit denen sie die Aufmerksamkeit des Volkes wecken wollen, nun wirklich dem zuzuhören, was ihnen gesagt wird¹¹. Es ist also nicht ganz treffend, wenn man in der Bestellung Jeremias zum Prüfer (יִחְזֵק) den stärksten Beweis dafür sieht, daß er sich, darin von seinen Vorgängern unterschieden, als «selbständige Person vor Jahwe angesehen und seinem jeweiligen persönlichen Urteil eine gewisse Bedeutung beigelegt weiß» und daß seine Arbeit nicht nur darin besteht, zu sehen und zu prüfen, was recht und was böse in Israel ist, sondern ebenso darin, dafür zu sorgen, daß es besser werde¹². Es ist wohl zu beachten, daß in der überwiegenden Zahl der Fälle in den Psalmen und bei den Propheten die durch das Verbum beschriebene Tätigkeit von Jahwe gesagt ist¹³ und es sich auch hier eigentlich nur darum handelt, daß das Urteil Jahwes als zu Recht bestehend anerkannt werden muß (Jer. 6, 27–30)¹⁴.

Sieht man weiterhin das Besondere Jeremias darin, daß er in höherem Maße als andere die Fähigkeit des *Mitleidens* gehabt habe, so bedeutet das einmal, daß hier ein sehr subjektiver Maßstab angewendet wird. Es kann sehr fraglich sein, ob der Mann, der zur Festung, zur eisernen Säule, zur ehernen Mauer gemacht ist (Jer. 1, 18), mit den Ausdrücken «sensibel, empfindsam» wirklich zutreffend charakterisiert ist¹⁵. Die Ablehnung des prophetischen Auftrages mit dem Hinweis auf seine Jugend braucht durchaus nicht ein Zeichen der Schüchternheit, sondern kann geradezu ein Beweis dafür sein, wie nüchtern Jeremia die Lage und seine Möglichkeiten beurteilt¹⁶. Abgesehen davon muß man ebenfalls darauf aufmerk-

¹¹ Es wäre hier an das Weinberglied Jes. 5 zu erinnern, auch an die Schilderung des ebenso schnellen wie unaufhaltsamen Anmarsches eines Feindes auf Jerusalem (Jes. 10), der jeder, dem das nicht bloße Namen waren, gebannt zuhören mußte, oder an das Gleichnis vom Pflüger (Jes. 28).

¹² Hertzberg (A. 3), S. 77. 80.

¹³ Ausnahmen: Mal. 3, 10. 15, von einem hybriden Prüfen und Versuchen Gottes durch den Menschen; Ez. 21, 18, unsicherer Text.

¹⁴ Verworfenes Silber nennt man die Leute, denn Jahwe hat sie verworfen.

¹⁵ So richtig A. C. Welch, *Jeremiah, His Time and His Work* (1951), S. 1; vgl. Stoebe (A. 1), S. 119; Reventlow (A. 1), S. 51 und passim.

¹⁶ Reventlow (A. 1) hat in sehr aufschlußreicher Weise die Parallelen zum Verständnis herangezogen, die unter formgeschichtlichem Aspekt in den Richter geschichten zu der Berufungsgeschichte Jeremias bestehen. Das sind zweifellos wichtige und wesentliche Gedanken. Auffallend bleibt freilich, daß

sam machen, daß auch die anderen Propheten nicht so gänzlich unbeteiligt an dem erscheinen, was sie zu verkündigen haben. Als Samuel dem Saul seine Verwerfung angezeigt hat (1. Sam. 15, 23), trägt er Leid um ihn; nun ist das ja eine unter prophetischem Blickwinkel stilisierte Geschichte, aber sie vermag doch zu zeigen, daß eine solche Haltung mindestens als möglich, wenn nicht gar als selbstverständlich angesehen wurde. Und ebenso wird erzählt, wie Elisa weint, weil er das Übel sieht, das Hasael, den er zum König über Aram salben muß, Israel antun wird (2. Kön. 8, 12).

Aber auch Stellen wie Jer. 8, 23: «O daß mein Haupt Wasser wäre, und mein Auge eine Tränenquelle, daß ich Tag und Nacht beweinte die Erschlagenen meines Volkes», oder 4, 19:¹⁷ «O mein Leib, mein Leib, ich muß mich winden, o meine Herzwände, es wallt mir meine Seele, ich kann nicht schweigen», könnte ein Wort, wie Jes. 1, 4–9, an die Seite gestellt werden: «Wohin wollt ihr noch geschlagen werden, da ihr den Abfall fortsetzt? Ist doch das ganze Haupt krank und das ganze Herz todesschwach. Von der Fußsohle bis zum Haupt, nichts Heiles an ihm, Wunden und Striemen und frische Schläge, nicht ausgedrückt, nicht verbunden und nicht mit Öl erweicht (1, 5–6)»; oder auch Jes. 22, 1–5¹⁸, wo der Ton starker Mitbeteiligung ebenso zu hören ist: «Was ist dir doch, daß dein ganzes Volk auf die Dächer gestiegen ist, von Gebraus erfüllter, lärmender Ort, fröhliche Stadt? Deine Erschlagenen sind nicht mit dem Schwert erschlagen, nicht im Kampfe gefallen! Alle deine Führer sind zusammen geflohen, weit fortgelaufen, alle deine Starken zusammen gefangen worden, ohne Bogen gefangen. Darum sage ich, blickt weg von mir, ich muß bitterlich weinen! Dringt nicht darauf, mich zu trösten über die Verheerung der Tochter meines Volkes. Denn ein Tag der Verwirrung, der Verwüstung und Bestürzung kommt von dem Herrn Zebaoth.» – Bei dem letzten Stück besteht eine Schwierigkeit insofern, als bei dem «Tag der Verwirrung» v. 5 nicht unumstritten ist, ob er ebenfalls der Vergangenheit angehört oder der Zukunft zuzuweisen ist¹⁹. Mir scheinen die Worte von einer erlebten Gegenwart auf eine drohende Zukunft zu führen. Wenn solche persönlichen Töne auch bei Jesaja verhältnismäßig selten sind, so sind sie doch unüberhörbar da; man kann sogar fragen, ob es nicht gerade die besondere Situation ist, die zu solchen Äußerungen führt und die Analogien zu der Situation Jeremias zeigt. Es besteht eine schmerzende Diskrepanz zwischen

dann gerade bei Jeremia diese Form eine so nachdrückliche Anwendung findet. Auf jeden Fall ist aber Reventlow darin vorbehaltlos zuzustimmen, daß eine psychologisierende Ausdeutung den Texten nicht gerecht wird.

¹⁷ Übersetzung nach Rudolph (A. 4), z. St. Reventlow (A. 1), S. 189ff. sieht in diesen Worten allerdings keine persönlichen Äußerungen, sondern Klageliturgien mit feststehenden Stilelementen.

¹⁸ Vgl. dazu v. Rad (A. 8), 2, S. 176f.

¹⁹ O. Procksch, *Jesaja* (1930), verlegt die Szene ganz in die Zukunft. G. Fohrer, *Das Buch Jesaja* (1960), ganz in die Vergangenheit.

einem Volk, das erlöst aufatmet, weil die große Gefahr vorüber ist, weil es noch einmal davongekommen ist – dieser Jubel ist nicht etwa nur säkular, man ist sich dankbar bewußt, daß hier eine Rettungstat Gottes geschehen ist – und dem Propheten, der sich mitfreuen möchte und doch tiefer und weiter sehen muß. Schließlich mag man hier auch an die Heuschrecken- und Feuervision bei Amos (7, 1–6) erinnern, die beide mit dem fürbittenden Gebet des Amos: «Herr, laß doch ab, wie kann Jakob bestehen, es ist doch zu klein», enden. Auch wenn dieser Zug, wie vielfach angenommen wird²⁰, an sich noch nicht über die allgemeine prophetische Fürbitte hinausgeht, weist doch die Begründung «es ist zu klein», die m.E. in für Amos charakteristischer Weise zu dem Restgedanken in Beziehung zu setzen ist, einen deutlich individuellen Zug auf. Diese Fürbitte hat ihre Grenze da, wo Jahwe mit dem Gesicht die ausdrückliche Erklärung verbindet: «Fürwahr, ich will meinem Volke Israel nicht noch einmal vergeben» (7, 8; 8, 2). Das ist aber nichts grundsätzlich anderes, als wenn Jeremia die Weisung erhält: «Du aber, bete nicht für dieses Volk, unterlaß fürbittendes Flehen und dringe nicht in mich, denn ich erhöere dich nicht» (Jer. 7, 16), oder noch schärfer und schneidender: «Und Jahwe sprach zu mir: Selbst wenn Mose und Samuel vor mich träten, hätte ich kein Herz für dieses Volk; schaffe sie mir aus den Augen, daß sie weggehen. Und wenn sie zu dir sagen, wohin sollen wir gehen?, so sprich zu ihnen: So hat Jahwe gesprochen: was dem Tode bestimmt ist, zum Tode, und was dem Schwerte, zum Schwert, und was dem Hunger, zum Hunger» (Jer. 15, 1f.). Das daran noch anschließende: «Und was für die Gefangenschaft bestimmt ist, das gehe in die Gefangenschaft» wird allgemein als nachträgliche Erweiterung angesehen²¹. Die Schroffheit der Ankündigung kennzeichnet die Ausweglosigkeit des Todesschicksals; das Ganze ist ein Gespräch zwischen Jahwe und dem Propheten, das Volk als Teilnehmer des Gesprächs ist nur in der Vorstellung vorhanden.

Weiterhin reicht es auch nicht ganz aus, wenn man einen grundlegenden Unterschied darin sucht, daß für die älteren Propheten *Leben und Auftrag* eine völlige Einheit bildeten, während für Jeremia sein Menschsein und sein Prophetsein auseinanderfielen²². Zweifellos ist das ein wichtiger Gesichtspunkt, aber er scheint in dieser gedanklichen Zuspitzung nicht richtig formuliert. Das müßte man z. B. schon bei Amos feststellen, der zwischen seinem prophetischen Auftrag und seiner bürgerlichen Existenz zu scheiden weiß und der im gegebenen Augenblick nachdrücklich darauf hinweist,

²⁰ Vgl. dazu etwa E. Würthwein, *Amosstudien: Zs. f. d. altt. Wiss.* 62 (1949/50), S. 29; mit anderer Akzentsetzung auch H. Graf Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962), S. 30.

²¹ Beachte dazu allerdings die instruktiven Darlegungen Reventlows (A. 1), S. 176.

²² Nach Reventlow (A. 1), S. 7, setzt das schon bei H. Ewald an.

um damit die Verbindlichkeit seines Auftrages zu betonen²³. Er weiß von einem Zwang zu reden, der ihn aus dieser bürgerlichen Existenz herausgenommen hat. Dabei macht es wenig aus, daß Amos ja wohl der Meinung ist, daß jeder rechtschaffene Israelit dem gleichen Zwang unterliegen und eigentlich auch Prophet sein müßte. Diese Überzeugung mündet aus in den Spruch: «Der Löwe brüllt, wer muß sich nicht fürchten? Der Herr Jahwe redet, wer muß nicht Prophet sein?» (Am. 3, 8). Man muß also betonen, daß das *argumentum e silentio* hierbei nicht überlastet werden darf. Es ist eine interessante, wenn auch zu weit getriebene Konsequenz dieses Standpunktes, wenn Mihelic aus den Konfessionen Jeremias schließen will, daß gleiche seelische Spannungen schon bei den Vorgängern anzunehmen seien, nur daß sie keinen literarischen Niederschlag fanden²⁴.

Eine Überlastung scheint mir übrigens auch da vorzuliegen, wo auf die prophetische *Symbolhandlung* der Ehe Hoseas hingewiesen wird, um daran die andere Gehorsamshaltung zu exemplifizieren. Gewiß ist diese Ehe prophetischer Auftrag und in ihrer abnormen Anstößigkeit Erweis äußersten Gehorsams. Wie anstößig sie ist, zeigen die früher reichlich unternommenen Versuche, die Sache so zu erklären, daß die Eheerfahrung das erste, die daraus gewonnene Gotteserkenntnis das zweite war²⁵. Doch gibt es solche Symbolhandlungen auch im Leben Jeremias; dabei ist hier nicht so sehr an die Geschichte vom leinenen Gürtel (Kap. 13), vom zerbrochenen Krug (Kap. 19) oder von den Jochhölzern (Kap. 28) zu denken, sondern an etwas, was eine viel einschneidendere Bedeutung für das Leben Jeremias hat: «Und es erging das Wort Jahwes an mich also: du sollst dir keine Frau nehmen und keine Söhne und Töchter haben an diesem Ort. Denn so spricht Jahwe über die Söhne und Töchter, die an diesem Orte geboren werden, und über die Mütter, die sie gebären, und über ihre Väter, die sie zeugen in diesem Land: eines qualvollen Todes werden sie sterben in diesem Lande, man wird sie nicht betrauern und begraben» (Jer. 16, 1–4). In derselben

²³ Vgl. dazu H. J. Stoebe, *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf: Wort und Dienst* N.F. 5 (1957), S. 160ff.

²⁴ J. L. Mihelic, *Dialogue with God. A Study of Jeremiah's Confessions: Interpretation* 14 (1960), S. 48f. (Zitat nach Reventlow, S. 7).

²⁵ Wobei zu sagen wäre, daß die Erkenntnis, die Hosea so hätte gewinnen können, ihn gar nicht so grundsätzlich von den Erwartungen des Volkes unterschieden hätte.

Linie liegt das Verbot, nicht zu einer Hochzeit, nicht zu einer Totenklage zu gehen, oder Trauernden Beileid zu bezeugen, weil alles das aufhören wird (Jer. 16, 5–9). Es läßt sich aber nicht eigentlich ein Widerstreben gegen die Härte des Auftrages und diese besondere Form menschlicher Existenz feststellen. Es fehlt zwar nicht gänzlich, etwa 15, 17: «Nie saß ich heiter im Kreise der Fröhlichen; unter dem Druck deiner Hand sitze ich einsam, weil du mit deinem Grimm mich erfüllt hast», aber die Klage bricht weniger an diesem besonderen Auftrag, sondern allgemeiner an dem Widerspruch, den er findet, auf²⁶.

2.

Der Gedanke vom *Anderssein* enthält nun aber doch auch eine sehr objektive Beobachtung. Dieses Anderssein kommt tatsächlich in den sogenannten Konfessionen Jeremias²⁷ zum Ausdruck, die zwar die überkommene Gebetsform des Klageliedes benutzen, innerhalb dieser Begrenzung²⁸ aber Ausdruck ganz individueller Erfahrungen und Leiden des Propheten in seinem Beruf sind²⁹, die sich bis zur lästerlichen Anklage gegen Gott steigern können. Gerade diese gleichsam dem Menschlichen zugewandte Seite im Leben des Propheten hat verständlicherweise das stimmungsmäßige Einfühlungsvermögen und die ästhetische Teilnahme einer ganzen Epoche an der Leidenschaft dieser Ausbrüche wachgerufen und zu vielen schiefen, weil vordergründigen Urteilen geführt. Ein vertieftes, der Sache angemessenes Verständnis dieser Konfessionen hat G. von Rad eingeleitet²⁹. Handelt es sich auch bei den Konfessionen um persönliche Verlautbarungen, so sind sie doch keineswegs in ihrem Wesen damit erfaßt, daß man in ihnen die sentimental Auslassungen eines Mannes sieht, der über sich nachdenkt,

²⁶ Ganz anders, aber m. E. nicht überzeugend, erklärt sie Reventlow (A. 1), S. 239ff., ausschließlich vom Liturgischen her und sieht sie in der Nähe der Situation eines Reinigungseides, bei dem der Streitpunkt ist, ob der Beter ein exemplarisch Frommer sei. Dabei enthält der Gedanke, daß der Beter ein Typ der Gemeinde sei, durchaus Richtiges, er ist aber für Jeremia nicht auf dem Wege der Ausschaltung aller persönlichen Aussagen aus seiner Verkündigung zu erreichen.

²⁷ Jer. 11, 18–20. 21–23; 15, 15–21; 17, 12–18; 18, 18–23. 20, 10–13; in der Form nahestehend 12, 1–6; 15, 10–12. 20, 7–9; 20, 14–18.

²⁸ Zur Sache W. Baumgartner, *Die Klagegedichte des Jeremia* (1917).

²⁹ G. von Rad, *Die Konfessionen Jeremias*: Ev. Theol. 3 (1936), S. 265ff.

seine Gefühle analysiert und diesen Analysen einen breiten Raum gewährt, auf die Gefahr hin, daß sie mit der Sache, die ihm aufgetragen ist, eigentlich nichts zu tun haben. Auch wenn die Konfessionen nicht Ausrichtung eines Gottesspruches sind, so sind sie doch Kernstücke der Verkündigung, insofern Jeremia sich auch mit seiner Menschlichkeit als Zeuge Gottes weiß. Er trägt als Mittler die ganze *Not des Menschen* in sich, und seine Klagen bezeugen die Strenge des göttlichen Zorns. Das bedeutet übrigens, daß man m. E. gerade nicht sagen kann, daß bei Jeremia prophetischer Auftrag und menschliches Selbstbewußtsein auseinanderfallen, eher ist das Gegenteil der Fall.

Es bleibt dann wohl die Frage, ob es sich dabei nur um eigene Reflektionen handelt oder um Äußerungen, die er einem kleinen Kreis vertrauter Freunde – aber wer sollte das gewesen sein – gemacht hätte; sie ist schwer, wenn nicht unmöglich zu beantworten. Viel aussichtsreicher scheint die Frage, ob Jeremia selbst oder Baruch sie in die Sammlung der Sprüche aufgenommen hat. War letzteres der Fall, dann nicht deswegen, weil Baruch alles, was Jeremia sagte, als Gotteswort angesehen hätte³⁰, sondern aus dem sehr richtigen Gefühl heraus, daß sie im Bewußtsein Jeremias, auf den in jedem Fall die erste Konzipierung zurückgeht, eine über die eigene Erfahrung hinausgreifende *Allgemeingültigkeit* gehabt haben müssen.

Diese Bedeutung muß man wohl darin sehen, daß zumeist nicht die Klage, sondern das auf die Klage folgende richtende *Gotteswort* der eigentliche Kern ist³¹. Wobei immer und durchaus mit Recht darauf hingewiesen wird, daß in dieser Antwort Gott sich nicht auf eine Diskussion darüber einläßt, ob das Empfinden des Propheten subjektiv berechtigt ist. Das findet sich ebenso bei den eigentlichen Klageliedern wie bei den Ausdrücken gesteigerten Miterlebens und Mitleidens, Jer. 4, 19–21:

O, mein Leib, mein Leib, ich muß mich winden; o meine Herzwände, es wallt mir meine Seele, ich kann nicht schweigen, denn Trompetenklang höre ich, Unheilmeldung über Unheilmeldung, denn verheert ist das ganze Land, unversehens sind verheert meine Zelte, im Nu meine Hütten. Wie lange muß ich schauen auf geworfen Panier, Trompetenklang hören?

³⁰ Etwa Hertzberg, a. a. O. S. 112.

³¹ Stoebe (A. 1), S. 131; vgl. Reventlow (A. 1), S. 208f.

Es ist umstritten, ob hier das Volk³² oder der Prophet³³ selber spricht; das letztere ist wahrscheinlicher³⁴. Auf jeden Fall ist aber die unvermittelte Einführung der Mahnrede in v. 22 zu beachten:

Ja, ein Narr ist mein Volk, mich kennen sie nicht; törichte Kinder sind sie und ohne Einsicht, verständig nur, Böses zu tun, aber Gutes zu tun, verstehen sie nicht.

Das zeigt mindestens, wie sehr bei Jeremia eine persönlich gehaltene Klage mit der Ausrichtung eines prophetischen Auftrages verbunden war, so daß die Klage durchaus Bestandteil der Botschaft gewesen sein kann. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich zu 8, 19–21 machen³⁵:

Da horch, Geschrei der Tochter meines Volkes, im Lande weit und breit; ist Jahwe nicht in Zion, ihr König nicht in ihr? 19b: «Warum haben sie mich durch Götzen erzürnt, durch Garnichtse aus fremdem Land?» Die Ernte ging vorüber, der Herbst ist schon dahin, doch Rettung ward uns nicht. Zerschlagen bin ich ob der Not der Tochter meines Volkes; ich schaudere, Entsetzen hält mich fest gepackt.

V. 19b enthält ebenso wie 4, 22 eine unvermittelte Jahweanrede, die dem Propheten das Recht zur Klage abspricht und wie die Antwort in einem Zwiegespräch wirkt. Sie zeigt m. E., daß die Klage Jeremias keine akademische Angelegenheit war, sondern daß er sich in den Ereignissen unmittelbar betroffen und in seinen Erwartungen enttäuscht sieht. Den Vers zu streichen, wie es meist geschieht³⁶, sehe ich keinen Grund.

Es ist nun aber doch so, daß Jeremia ein anderes Menschenbewußtsein hat; er steht in einer Zeit, die durch das *Zerbrechen* alter *patriarchalischer* Glaubensvorstellungen charakterisiert wird. Damit fällt der Mensch aus der Sicherung anerkannter Bindungen und Gemeinschaftsformen heraus, und das bedeutet, daß er zum Bewußtsein seiner selbst kommt³⁷. Man kann diesen Zeitpunkt ziem-

³² So z. B. P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (2. Aufl. 1928).

³³ So z. B. B. Rudolph (A. 4), a. a. O. Vgl. auch H. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (1948), S. 80.

³⁴ Der Ausdruck: «meine Zelte, meine Hütten» muß dann als Zeichen dafür angesehen werden, wie Jeremia sich mit dem Volke eins fühlt.

³⁵ Vgl. dazu Reventlow (A. 1), S. 189ff.

³⁶ Vgl. Rudolph (A. 4), z. St.; anders A. Weiser, *Der Prophet Jeremia* (1952); jetzt auch Reventlow (A. 1), S. 195.

³⁷ Vgl. dazu v. Rad (A. 8), 1, S. 381ff.: Die Anfechtung Israels und der Trost des einzelnen.

lich genau nach den literarischen Niederschlägen bestimmen, die diese Haltung gefunden hat. Sie steht hinter der Angabe Deut. 5, 3: «Nicht mit unsern Vätern hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns allen, die wir heute hier sind»; in weiterem Sinne auch hinter der Rechtsfestsetzung Deut. 24, 16: «Es sollen nicht Väter um der Kinder, und Kinder sollen nicht um der Väter willen mit dem Tode bestraft werden; ein jeder soll nur um seines eigenen Vergehens willen getötet werden dürfen.»

Das ist zunächst nichts absolut Neues, denn das Menschenbild des Alten Testaments ist von vornherein durch das Bewußtsein der *Verantwortung* bestimmt, die der einzelne vor Gott trägt³⁸. Aber mit dieser Verantwortung war er hineingebunden in eine feste, nicht in Frage gestellte, oder besser theoretisch nicht in Frage gestellte Ordnung, in ein als bestehend anerkanntes Verhältnis von Gott und Volk. Ist es nun so, daß das Erwachen des individuellen Bewußtseins die Ordnungen fragwürdig macht und zerbricht? Die «Warum-Frage» war auch zuvor oft genug von einzelnen gestellt worden, ohne daß es solche Folgen gehabt hätte. Oder ist es die Auflösung der Ordnung, die den Menschen in die Unsicherheit, in die Ratlosigkeit des auf sich selbst Gestellteins hineinstürzt? Von Rad hat völlig richtig darauf hingewiesen, daß der Augenblick, in dem dieser Umbruch augenfällig wird, der Übergang von dem 7. zum 6. Jahrhundert, keineswegs eine Zeit war, in der es den Judäern wesentlich schlechter ging als zu manchen Zeiten ihrer Geschichte vorher. Es ist hier schwer zu sagen, was Ursache, was Folge ist. Vielleicht läßt sich beides gar nicht so säuberlich gegeneinander abgrenzen, sondern liegt viel ungeschiedener ineinander. Die Schwierigkeit einer Antwort hebt aber die Frage nicht auf. Sie scheint mir damit nicht beantwortet, daß man in diesem Vorgang eine innere Notwendigkeit sieht, die in der Linie einer zwangsläufigen Entwicklung liegt; denn damit ist die Analogie eines menschlichen Reifeprozesses vorausgesetzt. Aber auch der erfordert gestaltende Einschnitte in das Leben des einzelnen, und wo sie fehlen, bleibt einer lange oder immer unerschüttelt. Das gleiche, scheint mir, gilt von dem Hinweis darauf, daß Jeremia als Prophet gewissermaßen das Ende einer langen Reihe darstellt. Das wird ja schon daran deutlich, daß sich Jeremia wie kein anderer zuvor auf die Propheten beruft, die vor ihm gewesen sind und die Jahwe unablässig geschickt hat³⁹. Es ist weiterhin unübersehbar, daß Jeremia mit der Verkündigung Hoseas vertraut gewesen sein muß und daß diese Gedanken starken Einfluß auf ihn hatten⁴⁰.

³⁸ W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments* (1947), S. 7ff.

³⁹ Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 28, 8; 29, 19; 35, 15; 44, 4. Wenn auch an manchen Stellen die Ursprünglichkeit des Ausdrucks nicht unumstritten ist.

⁴⁰ K. Groß, *Hoseas Einfluß auf Jeremias Anschauungen*: *Neue ki. Zs.* 42 (1931), S. 251.

Aber das begründet noch nicht, daß die Verkündigung Jeremias gegenüber den älteren Propheten einen so veränderten Befund zeigt, derart, daß die Gattung der Schelt- und Drohworte zurücktritt⁴¹, daß die ehemals so deutlich durchgeführte Scheidung zwischen *Prophetenrede* und eigentlichem *Gottesspruch* sich zu *verwischen* beginnt⁴². Weiterhin kann man es wohl auch nicht so ansehen, daß es ein nur an diesen Stand gebundenes und von ihm weitergegebenes Wissen um sich immer gleichbleibende Mißerfolge gegeben hat, so daß dann endlich das irdische Gefäß bei Jeremia zu Bruche ging, weil er die Last des Prophetenamtes in einer Breite und Tiefe auf sich nahm, wie es vor ihm keiner getan hatte. Ich würde das Zurücktreten der Mahn- und Gerichtsworte darauf zurückführen, daß in den Tagen Jeremias das Gericht nicht mehr Zukunft, sondern Gegenwart oder mindestens nahe bevorstehende Gegenwart war, so daß der Prophet sie als unmittelbare Gegenwart erleben und erleiden konnte. Wenn auch statistisch genaue Abgrenzungen nicht möglich sind, scheinen sich die Drohreden vor allem in den ersten Kapiteln zu finden.

Man darf diesen Umbruch, dessen Beurteilung von profan-geschichtlichem Gesichtspunkt her durchaus zu Recht besteht, vielleicht auch theologisch in der Weise beurteilen, daß es eine Zeit war, in der theologische Linien und Maximen, die vom Volk wenigstens theoretisch nicht in Frage gestellt waren, zusammenlaufen und *noch einmal* eine *bewußte Ausprägung* finden, zugleich aber als zu vordergründig und noch nicht ausreichend erwiesen werden. Das Volk steht am Vorabend des Exils, vielleicht schon mitten im Exil, in dem es einen Schritt weitergeführt werden soll in dem Verstehen des Handelns Gottes mit seinem Volk. Dazu müssen die Sicherungen, die dem Menschen einsichtig und praktikabel geworden waren, zerbrechen, nicht nur bei dem Volk, auch und gerade bei dem Propheten.

⁴¹ Vgl. v. Rad (A. 8), 2, S. 206f.

⁴² Es ist auf die Feststellung Wildbergers (A. 33), ebd., zu verweisen, daß letzten Endes Jeremia zwischen Jahwewort und prophetischer Rede zu scheiden weiß, und daß, ganz gleich, ob die prophetische Rede das Jahwewort veranschaulicht und verdeutlicht oder begründet oder auch im Gegensatz dazu steht, die Alternative, entweder Jahwewort oder prophetische Rede, nicht ausreichend ist, sondern die Prophetie immer zugleich beides ist, Weitergabe des Jahwewortes und Ausdruck prophetischer Gedanken.

Vermutlich zwischen 598 und 587 lief auf dem Boden Judas das bitterböse Wort von den *Vätern* um, die die sauren Trauben gegessen, und den *Söhnen*, denen die Zähne davon stumpf geworden waren. Das Wort ist keine großspurige Unverschämtheit; jedenfalls halten es Jeremia wie Hesekiel für wichtig genug, sich damit auseinanderzusetzen. Die Art, in der das geschieht, ist charakteristisch verschieden.

Hesekiel geht es in Kap. 18 um den Nachweis, daß dieses Wort nicht zu Recht besteht.

In v. 29 wird der Vorwurf seinem eigentlichen Wesen nach charakterisiert. Ihr sagt, Gottes Verfahren ist nicht in Ordnung, **לֹא יִתְקַן**, nein, euer Verfahren ist nicht in Ordnung. Das wird im Duktus des ganzen Kapitels dann dahin ausgeführt, daß nicht die Väter für die Kinder, auch nicht die Kinder für die Väter, sondern daß ein jeder für seine eigene Schuld sterben wird⁴³. Dazu tritt eine wesentliche Erklärung. Wenn ein Gerechter von seiner Gerechtigkeit abläßt und frevelt, so soll seiner vorigen Gerechtigkeit nicht gedacht werden; das gilt ebenso umgekehrt. Es handelt sich hier nun nicht darum, daß die Gerechtigkeit Gottes theoretisch um jeden Preis erwiesen werden soll und daß eine Sicherung eingebaut wird, durch die das gegen jeden Augenschein möglich ist. Es macht eher den Eindruck eines Urteils über eine jüngste Vergangenheit, in der das eingetreten ist, was hier geschildert wird⁴⁴.

Ganz anders ist es, was Jeremia sagt, Jer. 31, 29:

In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen, die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Kindern wurden die Zähne stumpf; sondern ein jeglicher wird um seiner eigenen Verschuldung willen sterben; wer saure Trauben ißt, dem werden die Zähne stumpf.

Das heißt doch wohl, daß Jeremia für seine Gegenwart die Ratlosigkeit stehenläßt und ihre Auflösung erst für den kommenden Tag erwartet.

Nun ist die Authentizität des Wortes, mindestens an dieser Stelle, bestritten. Ich verkenne nicht das Gewicht der dagegen vorgebrachten Argumente, nämlich, daß es unwahrscheinlich ist, daß derselbe Mann, der gleich darauf das große Wort von dem neuen Bund spricht, hier einen so winzigen, mit dem folgenden unvereinbaren Heilsspruch formuliert haben könnte. Aber das braucht zunächst nicht mehr zu besagen, als daß dieses Kapitel verschiedene Einzelsprüche angezogen hat, die nicht von vornherein in einer

⁴³ Derselbe Gedanke auch Kap. 14 (Noah, Daniel, Hiob).

⁴⁴ Zur Sache z.B. W. Zimmerli, *Ezechiel*, Lief. 6 (1959), S. 413f.; abweichend H. Graf Reventlow, *Wächter über Israel* (1962), S. 108ff.

organischen Verbindung gestanden haben; ich würde jedenfalls nicht wagen, den Gedanken und auch die Form Jeremia abzusprechen.

Es geht um eine Auseinandersetzung mit dem bekannten: «Ich bin ein eifriger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied.» Es wird nicht in Frage gestellt, daß Gott gemäß dieser Zusage handelt, sondern gerade diese Zusage als solche ist zum Problem geworden; auch für Jeremia und so sehr, daß er für seine Gegenwart keine Aufhebung der Spannung in Aussicht stellen kann. Dieselbe Ratlosigkeit, ja Unruhe, läßt Jer. 15, 15 erkennen:

Jahwe, gedenke mein und suche mich heim, räche dich mir zugut an denen, die mich verfolgen. Nicht in deiner Langmut raffte mich dahin⁴⁵, erkenne, daß ich um deinetwillen Schmach erdulde.

Das ist scheinbar paradox, doch sind Textänderungen unnötig⁴⁵, denn gerade hier hat man den eigentlichen Jeremia. Dahinter steht die Gottesprädikation von Ex. 34, 6; aber die Richtigkeit ist fraglich geworden. Was Jeremia sagt, wäre gotteslästerlich⁴⁶, wenn es nicht eine wirkliche Not wäre⁴⁷.

Dieses Wort von den Vätern und Söhnen ist als Ausdruck eines aufbrechenden Individualismus nur unvollkommen erklärt. Es ist weder Frivolität noch Skepsis im Sinne eines praktischen Atheismus. Mit solcher Skepsis haben sich die älteren Propheten auseinanderzusetzen; denn sie setzt leidliche Selbstsicherheit voraus. Jesaja läßt seine Gegner sagen: «Laß uns doch mit dem Erhabenen Israels in Ruhe» (Jes. 30, 11). Nun ist das natürlich als Urteil des Propheten über seine Gegner mit einiger Zurückhaltung aufzunehmen. Aber dazu kommt ein Wort wie Jes. 5, 18:

Wehe denen, die die Strafe herbeiziehen an Stricken des Truges und an Seilen der Sünde, die da sprechen: er lasse doch schnell kommen sein Werk,

⁴⁵ In G und L fehlen diese Worte bezeichnenderweise; G hat den ganzen als anstößig empfundenen Gedanken geändert und darin bei den Auslegern manchen Nachfolger gefunden.

⁴⁶ Der Prophet stellt damit die Frage, ob diese göttliche Gnadeneigenschaft nicht gerade die höchste Ungerechtigkeit gegen ihn ist.

⁴⁷ Auch in diesem Zusammenhang berücksichtigt die Antwort Jahwes nicht die Not, sondern den Frevel: wenn du umkehrst, will ich dich zu mir umkehren lassen, und du darfst wieder vor mir stehen, und wenn du nur Edles vorbringst ohne Gemeines, sollst du wieder mein Mund sein (15, 19–20); vgl. dazu u. S. 24.

damit wir es erleben! Es nahe doch und erfülle sich, was der Heilige Israels plant, damit wir es kennenlernen.

Auch Zephanja schildert als Haltung seiner Zeitgenossen die Überzeugung, daß Jahwe überhaupt nichts vermag, weder nützen noch schaden kann (Zeph. 1, 12). Es ist dieselbe Haltung, die Micha charakterisiert, wenn er die reichen Gutsbesitzer sagen läßt, Mi. 2, 6–7:

Sie sollen nicht dies prophezeien! Nicht wird Beschämung uns erreichen! Ist verflucht das Haus Jakob? Ist zu kurz der Atem Jahwes, oder sind dies seine Taten? Sind nicht seine Worte gut, zu Israel, seinem Volk?⁴⁸

Das ist die Einstellung, die schon dem Amos in Bethel von seiten des Amazja entgegentritt (Am. 7, 13). Die Verheißung Jahwes wird als eine so reibungslos funktionierende Maschinerie angesehen, daß sie zur Sicherung selbst gegen Jahwe werden kann. So etwas gab es zur Zeit Jeremias natürlich auch; Zephanja ist ja ein Zeitgenosse Jeremias; in Jer. 5, 12 heißt es:

Sie haben Jahwe verleugnet und gesprochen: «Mit ihm ist's nichts, uns trifft kein Unheil, und Schwert und Hunger erleben wir nicht!»⁴⁹

Aber hinter dem Väter-Söhne Wort steht nicht Selbstsicherheit, sondern vielmehr absolute Ratlosigkeit. Um sie zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß das Ende des 8. und das 7. Jahrhundert eine Zeit der geistlichen *Restaurationsbestrebungen* war, die am sichtbarsten im Deuteronomium und der deuteronomischen Reform entgetreten. Es ist der großartige Versuch, noch einmal das Steuer herumzuwerfen und zur Väterfrömmigkeit zurückzukehren, vielleicht aus einem Gefühl heraus, daß man auf dem Vulkan tanzte; wie der Bundschluß Josias für das Volk erweist (2. Kön. 23, 1–3), ist er auf breiter Ebene geschehen, auch wenn er dann in Äußerlichkeiten steckenblieb. Der tollkühne und wohl auch unrealistische Versuch Josias, sich dem nach Norden marschierenden Pharaos Necho entgegenzustellen, könnte einen Grund mit darin haben, daß Josia nach der Reform sich der Hilfe Jahwes gewiß fühlte. Die Stilisierung des Gutachtens der Prophetin Hulda über

⁴⁸ Übersetzung nach Th. H. Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (2. Aufl. 1954).

⁴⁹ Ich frage mich aber immer, ob das Wort nicht doch schon auf einer etwas anderen Ebene liegt.

das neu gefundene Gesetz (2. Kön. 22, 16–20) läßt deutlich die Enttäuschung erkennen. Wenn sie das Unheil nur für die Zeit Josias als vermeidbar, aufs Ganze aber als unvermeidbar erklärt, so schlägt sich darin gewiß die Erfahrung der folgenden Zeit nieder. Es ist nun immer wieder danach gefragt worden, welche Stellung Jeremia zu der Reform eingenommen habe⁵⁰. Die Antwort ist schwierig und kommt über ein: «ich kann mir nicht denken» oder ein «Jeremia kann nicht so wirklichkeitsfremd gewesen sein» eigentlich nicht hinaus. Auch die Abschnitte des Buches, die deutlich deuteronomistische Färbung tragen⁵¹, beweisen nichts für die Einstellung Jeremias zur Reform, sondern bilden, wenn auch nicht eine eigentliche Quelle⁵², so doch eine Bearbeitung eigentlicher Jeremia Worte. Man muß wohl auch daran denken, daß das Verhältnis zu dieser Reform gar nicht so sehr Sache des Urteils eines einzelnen war.

Wichtiger scheint mir die Frage (auch als Voraussetzung dafür, wie die Einstellung Jeremias zum Deuteronomium zu beurteilen sei), wie diese Zeit in ihren besten Vertretern mit ihrer Enttäuschung darüber fertig wurde, daß der Zusammenbruch unvermeidlich war, trotz eines letzten und wenigstens am Anfang imponierenden Versuches, an die alten Satzungen und Verheißungen anzuknüpfen. Die Meinung Ezechiels war offenbar die, daß sie nicht durchgehalten hätten, was richtig, aber wohl doch zu vordergründig war. Was aber bedeutete es für Jeremia, Zeitgenosse dieser Spannungen zu sein? Das Eigentliche des Propheten Jeremia liegt nicht in dem Zufälligen seiner Stellung am Ende einer Reihe oder seiner persönlichen psychischen Anlagen, sondern darin, daß er mit diesen Anlagen und Voraussetzungen zu dem Zeitpunkt als Prophet berufen wurde, wo Gott den *Schritt ins Exil* vorbereitet, der dann zugleich ein Schritt darüber hinaus wird.

⁵⁰ Vgl. dazu die Angaben bei Stoebe (A. 1), S. 127; auch G. Fohrer, *Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie: Theol. Rundschau* 20 (1952), S. 242ff.

⁵¹ Jer. 7, 1–8, 3; 11, 1–14; 16, 1–13; 17, 19–27; 18, 1–12; 21, 1–10; 22, 1–5; 25, 1–14; 34, 8–22; 35.

⁵² S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (1914).

3.

Jeremia ist Prophet; an der *Besonderheit seines Berufes* hält er mit schmerzhafter Entschlossenheit fest. Im 13. Jahr des Königs Josia wird er berufen (Jer. 1, 2); im 18. Jahr des Königs wird bei Wiederherstellungsarbeiten im Tempel das Deuteronomium gefunden (2. Kön. 22, 3). Einen sicheren zeitlichen Ansatz für die einzelnen Sprüche Jeremias gewinnt man damit aber nicht. 2. Chr. 34, 1–3 spricht davon, daß Josia schon im 8. Jahr seiner Regierung angefangen habe, Jahwe, den Gott seines Ahnherrn David, zu suchen, daß er im 12. Jahr mit einer Reform im Gebiet Juda, Jerusalem begonnen habe, bis dann schließlich im 18. Jahr das Deuteronomium gefunden wurde. Offenbar verfügt hier die Chronik über selbständige und gute Überlieferung, hat auch ein hohes Maß innerer Wahrscheinlichkeit für sich, denn solche Reformen entstehen nicht von heute auf morgen, sondern haben erhebliche politische Voraussetzungen. Die Inhalte der Verkündigung Jeremias, die Mißstände, die er geißelt, sind dieselben wie bei seinen Vorgängern. Dabei kreist seine Gedankenwelt um zwei Punkte. Erstens ist es der verfälschte, baalisierte Gottesdienst (vor allem Kap. 2–3), mit dem sich für das Volk gar nicht das Bewußtsein eines Abfalls verbindet; sie sagen: ich habe mich nicht verunreinigt hinter den Baalen her (2, 23), oder: ich bin unschuldig, hat sich doch sein Zorn von mir gewandt (2, 35). Man kann aber vielleicht doch sagen, daß hier nicht der Schwerpunkt liegt, jedenfalls tritt diese Seite der Verkündigung dann später zurück, und das kann seinen Grund darin haben, daß diese Mißstände später beseitigt, wenigstens eingeschränkt waren⁵³. Der andere Punkt ist die selbstsichere Zuversicht auf den Tempel, hinter der das Tun des Willens Gottes zu kurz kommt. In den Tagen Jeremias war das kaum eine bloße Gedankenlosigkeit; man konnte selbst in den Tagen Jojakims, wenn auch mit halbem Herzen, noch darauf hinweisen, daß man sich mindestens einmal darum bemüht habe, diesen Willen zu tun.

An der Besonderheit seiner Berufung hält Jeremia vor allem auch da fest, wo es um die Auseinandersetzung mit den *anderen Propheten* geht. Von ihm stammt die Bezeichnung «Lügenpropheten»⁵⁴, deren

⁵³ Es spricht vieles dafür, daß Jeremia in der Zeit nach der josianischen Kultreform geschwiegen hat: v. Rad (A. 8), 2, S. 208.

⁵⁴ Vgl. auch 1. Kön. 22, 22.

Leidenschaftlichkeit meist über die Schwierigkeit der Entscheidung hinwegtäuscht, die der einzelne beim Hören der prophetischen Botschaft zu treffen hatte⁵⁵. Die Frage scheint nicht unberechtigt, ob diese Schärfe sich nicht mit daher erklärt, daß Jeremia in ihnen eine Versuchung seines eigenen Herzens bekämpft. Dabei ist zu beachten, daß er seine Gegner nicht persönlich verdächtigt, wie Micha, wenn er den anderen nackte Profitsucht vorwirft (Mi. 3, 5), oder wie Jesaja, wenn er Priester und Propheten als eine Rotte von Trunkenbolden charakterisiert (28, 7). Bei Jeremia ist ein anderer Ton; es sind die Propheten, die ihres Herzens Gesichte verkündigen, die Träume haben – die Jeremia nicht anerkennt –, die nichts vom Worte Gottes wissen, das wie ein Hammer ist, der Felsen zerschmettert, die schließlich ihre eigene Zunge zu Hilfe nehmen, um Gottessprüche herzumurmeln (Kap. 23 passim), und die sogar einander «meine Worte stehlen». Üblicherweise wird das so erklärt, daß die innere Hohlheit dieser Männer sich daran erweist, daß ihnen nichts einfällt, daß sie darum einander die Worte wegstehlen, um sie als eigene Offenbarungen auszugeben.

Die Schwierigkeit liegt hier in dem «meine Worte». Es besteht zwar die Möglichkeit, darin einen reinen Sarkasmus zu sehen⁵⁶, dennoch erscheint das angesichts der Strenge, mit der Jeremia zwischen einem wirklichen Jahwe-wort und einem selbstgesuchten Spruch zu scheiden weiß, nicht recht wahrscheinlich; dazu kommt, daß hier anscheinend moderne Maßstäbe von geistigem Eigentum angewandt werden müssen. Da sie ohnedies alle Heilssprüche verkünden, wäre die Originalität ja sowieso kein großes Problem. Mir scheint deswegen die Frage berechtigt, ob es nicht auch so verstanden werden kann, daß sie Sprüche früherer Propheten, die Jeremia tatsächlich als Gottes Wort anerkannte, in irgendeiner Weise benutzten, um damit ihre Heilssprüche zu sanktionieren. Das könnte das «meine Worte» verständlich machen; schwierig bliebe freilich das «einer dem anderen». Die Sache ist indessen zu wenig klar, als daß sich darauf weitere Schlüsse aufbauen ließen.

Jedenfalls spielt für Jeremia die Berufung auf die früheren Propheten eine nicht unerhebliche Rolle⁵⁷. Sie ist nicht so zu verstehen, daß sich Jeremia auf die Autorität der Älteren stützt, denn er weiß sich selbst als Autorität. Aber wenn ihm die prophetische Gewißheit wird, daß das von den früheren verkündete Gericht eintreten muß, und daß die nicht Recht haben, die sagen, ihr braucht euch jetzt

⁵⁵ Vgl. G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (1952), S. 43ff.

⁵⁶ So Rudolph (A. 4), der das Problem also deutlich sieht.

⁵⁷ Vgl. o. Anm. 39.

nicht zu fürchten, liegt es doch so, daß sich Jeremia dieser Haltung, dieser theologischen Überzeugung seines Volkes eng verbunden weiß, so daß das, was er zu sagen hat, schmerzlich seine eigenen Hoffnungen trifft. Eine enge Berührung mit den früheren Propheten und ihrer Verkündigung bestand dabei wohl schon vor seinem eigenen Eintritt ins Prophetenamt. Das ist für seine Bekanntschaft mit den Sprüchen Hoseas⁵⁸ schon deswegen wahrscheinlich, weil sonst das Verdikt von den gestohlenen Worten ihn selbst getroffen hätte. Als Priestersohn aus Anatot ist er groß geworden in den religiösen und theologischen Anschauungen seines Standes. Das Wort Jer. 5, 4:

Zwar dachte ich, nur geringe Leute sind's, darum gebärden sie sich töricht, denn sie kennen nicht den Weg Jahwes, die Gerechtsame ihres Gottes; ich will doch zu den Großen hingehen und will reden mit ihnen, denn sie kennen den Weg Jahwes, die Gerechtsame ihres Gottes,

zeigt zunächst das selbstverständliche Überlegenheitsgefühl des jungen Mannes aus gutem Hause. Mehr sollte man daraus aber nicht folgern, da Jeremia sich dann sehr nachdrücklich von diesen Leuten distanziert.

Jeremia spricht selber einmal davon im Zusammenhang eines ganz persönlich gehaltenen Klageliedes, 15, 16:

Fanden sich Worte von dir, so verschlang ich sie, und deine Worte wurden mir Jubel und Herzensfreude⁵⁹, daß über mir dein Name genannt ist, Jahwe, du Gott der Heerscharen.

Der Schmerz über die Anfeindungen reißt den Propheten schließlich zu Gotteslästerung, ja direkt zur Absage an Gott fort, wenn er den Vorwurf macht, 15, 18:

Du wardst für mich zu einem Trugbach, zu Wassern, auf die kein Verlaß ist.

Zunächst zum ersten: Ich verschlang die Worte. Der Gedanke ist eigentümlich. LXX hat hier einen sehr viel harmloseren, konventionelleren Text, der früher vielfach als ursprünglich angesehen wurde. Übernimmt man den hebräischen Text als ursprünglich – so geschieht es heute allgemein, und es besteht kein Grund, ihn zu ändern –, so bleibt die Frage, ob es sich um den Wortempfang des eigenen prophetischen Berufes handle. So wird es zumeist angenommen. Nun scheint mir aber, daß das Wort «fanden sich» voraussetzt,

⁵⁸ Vgl. o. Anm. 40.

⁵⁹ Andere Möglichkeit der Übersetzung: und die Freude meines Herzens war's, daß über mir dein Name genannt ist: so Rudolph (A. 4).

daß etwas gesucht wurde, oder fand man es zufällig, schon realiter vorhanden gewesen war⁶⁰. Das gilt aber nicht von dem persönlichen Offenbarungsempfang, der jeweils immer neu ist. So haben wir hier wohl an die andringende Bereitschaft zum Hören und Lesen fremder Prophetensprüche zu denken. Dafür spräche auch die Pluralform דְּבַרְיָךְ, aber auch die Überlegung, daß Jeremia die Gerichtsworte kaum Jubel und Herzensfreude genannt haben dürfte⁶¹. Man kann gerade dazu darauf hinweisen, daß die Freude ein integrierender Bestandteil der Verkündigung des Deuteronomiums ist⁶²; diese Gedanken werden lebendig gewesen sein, ehe sie ihren literarischen Niederschlag oder auch ihren Niederschlag im Deuteronomium fanden. – In diese Richtung weist auch das «über mir ist dein Name genannt». In dieser Form kommt es zwar nur in Deut. 28, 10 vor, wird aber von Jeremia verschiedentlich gebraucht⁶³ und ist hier ein Zeichen dafür, wie sehr sich Jeremia im Bewußtsein gemeinsamen religiösen Besitzes mit seinem Volke verbunden weiß⁶⁴. – Von hier aus bekommen die Worte am Schluß des Abschnittes «Trugbach», «Wasser, auf das kein Verlaß ist» ihr besonderes Gewicht. Es ist zunächst ein Ausdruck verzweifelter Ratlosigkeit an Gott, darin dem Wort des Volkes von den sauren Trauben und den stumpfen Zähnen eng verwandt. Es bestehen m. E. darüber hinaus ein gedanklicher Zusammenhang mit der Gottesklage 2, 13: «Denn zwiefach Böses tat mein Volk: mich verließen sie, den Quell lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu hauen, rissige Zisternen, die das Wasser nicht halten.»

So schließt das Wort an dieser Stelle beides in sich ein. Jeremia ist durch das ihm anvertraute Gotteswort aus dem Glaubensbesitz seiner Jugend hinausgestoßen worden; und er ist trotz seines Gehorsams allein geblieben. Was er verheißen hat, hat Gott nicht

⁶⁰ Vgl. dazu Stoebe (A. 1), S. 122f. Gegen die Berechtigung dieser Erklärung hat Rudolph (A. 4) auf das Vorkommen des Verbums «Finden» in ähnlichen Zusammenhängen 2. Chr. 36, 8 und Thr. 2, 9 hingewiesen, vgl. Reventlow (A. 1), S. 220. Davon scheint mir Thr. 2, 9 besonders bedeutsam; ich glaube allerdings, daß hier von Propheten geredet ist, die eine feste Stellung im kultischen Leben haben, da sie neben König und Beamten genannt werden. Dazu kommt, daß hier das Qal angewendet wird, was doch einen anderen Tenor als das Nif'al in Jer. 15, 16 ergibt. So möchte ich, auch wenn ich das Gewicht des Rudolphschen Arguments durchaus sehe, bei der obigen Deutung bleiben.

⁶¹ Von einem spontanen prophetischen delectari zu sprechen, wie v. Rad (A. 29), S. 266, scheint mir nicht ganz treffend.

⁶² Vgl. zu diesem Komplex G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (1929), S. 9.

⁶³ Jer. 7 passim; 14, 9; 25, 29; 34, 15, zumeist allerdings, um das ungerechtfertigte Selbstvertrauen des Volkes zu kennzeichnen.

⁶⁴ Für die Abtrennung der letzten Worte als nicht ursprünglich sehe ich keinen Grund.

gehalten, in keiner Richtung, dem Volke nicht und auch dem Propheten nicht.

Dasselbe liegt auch in dem bitteren Vorwurf 20, 7:

Du hast mich verführt, Jahwe, und ich ließ mich verführen, du griffst nach mir und übermochtest mich.

Der Ausdruck, der hier gebraucht wird, ist sehr stark; es ist die Klage des verlassenen Mädchens, das einer betört und dann sitzen gelassen hat. Auch Hosea gebraucht es, wenn er davon spricht, um zu zeigen, wie Jahwe Israel beredet und es in die Wüste führt, um einen Neuanfang mit ihm zu machen. Dahinter steht natürlich das Bild des Ehebundes, unter dem sich für Hosea das Bundesverhältnis Jahwes zu Israel darstellt. Nun ist unsere Jeremiastelle wohl nicht überinterpretiert, wenn wir denselben Gedanken auch hier finden. Auf der einen Seite steht das Volk, das sich nicht gütig bereden lassen wollte und sich seinem Gott widersetzte; aber Jeremia hat es getan, doch es geht ihm darum nicht besser als dem Volk, vielmehr ist er doppelt einsam geworden.

Wie sehr Jeremia sich in Hoffnungen und Erwartungen *seinem Volk im Herzen verbunden* weiß, zeigt das Wort 4, 10. Im Zusammenhang wird das aus dem Norden hereinbrechende Unglück nachdrücklich geschildert, dann heißt es weiter, 4, 9:

An jenem Tag werden ratlos sein der König und die obersten Beamten, die Priester und die Propheten sich entsetzen.

Dann fährt der masoretische Text fort, 4, 10:

Und ich sagte: Ach, mein Herr Jahwe, böse getäuscht hast du dieses Volk und Jerusalem also: Frieden werdet ihr haben, und es geht doch an das Leben.

Es ist zwar allgemein üblich, hier den überlieferten Text zu ändern, so daß diese Worte den bestürzten Beamten und den Priestern in den Mund gelegt werden: «Sie werden dann sagen.» Aber die textkritische Bezeugung dafür ist nicht besonders gut, die Entstehung dieser Lesart außerdem unerklärlich. Der überlieferte Text ist darum beizubehalten⁶⁵. Allerdings, die Folgerung ist unberechtigt, daß Jeremia selber einmal der Gruppe jener Propheten angehört habe, die er als falsche Propheten charakterisiert, und daß

⁶⁵ So z.B. Quell (A. 55), S. 95; Stoebe (A. 1), S. 127; auch Reventlow (A. 1), S. 120.

dieses Wort darum aus seiner frühen Zeit stammen müsse⁶⁶. Vielmehr tritt uns Jeremia hier in einer eigenartig gebrochenen Haltung entgegen; er weiß, daß das Wort der «ändern» Menschenwort und Täuschung ist, und erkennt dabei doch, daß er selber darauf gehofft hat⁶⁷, so daß er Gott geradezu den Vorwurf machen kann, daß er die trügerische Weissagung selber bewirkt habe, darin in offenbarem Widerspruch mit dem, was er sonst über das Wort Gottes, das in Wahrheit verkündet wird, zu sagen hat⁶⁸. Es besteht ein gedanklicher Zusammenhang mit dem Wort von dem Trugbach, eine Tatsache, die Reventlow m. E. bei der Erklärung dieser Stelle nicht genügend berücksichtigt hat.

Nehmen wir dazu gleich das seltsame Verhalten Jeremias bei dem Zusammenstoß mit dem Lügenpropheten Hananja (Kap. 28). Jeremia trägt im Auftrag Jahwes vor allen Leuten Jochhölzer, die denen, die es sehen, zeigen sollen, daß das Volk das Joch des Königs von Babel tragen müsse. Diese zerbricht Hananja und stellt seinen Gottesspruch dagegen: so wird das Joch des Königs von Babel zerbrochen werden. Jeremia antwortet darauf nur, Jer. 28, 6:

So sei es, möchte Jahwe das tun, möchte Jahwe die Worte, die du geweissagt hast, erfüllen,

und geht scheinbar hilflos davon. Erst danach empfängt er ein Gotteswort, das nun *post festum* nicht mehr spontan überzeugend klingt. Das ist einmal deswegen bedeutsam, weil es die Sorgfalt oder auch die Nüchternheit erkennen läßt, mit der Jeremia zwischen empfangenem Gotteswort und eigener Überzeugung zu scheiden weiß. Zugleich läßt es aber einen Blick in sein eigenes Hoffen und Wünschen tun. Denn seine Antwort ist nicht als Ironie zu verstehen⁶⁹ – das wäre schließlich eine sehr hilflose Ironie –, sondern ist durchaus ernst zu nehmen; Jeremia hofft tatsächlich, und sei es nur für einen Augenblick, daß das Wort Hananjas in Erfüllung gehen könne.

⁶⁶ H. Bardtke, *Jeremia, der Fremdvölkerprophet: Zs. f. d. alttest. Wiss.* 53 (1935), S. 217.

⁶⁷ In dieser Linie, wenngleich in der Beurteilung des Mitfühlens zu vordergründig subjektiv H. Schmidt, *Die großen Propheten: Die Schriften des A.T.*, II, 2 (2. Aufl. 1923), S. 290.

⁶⁸ Vgl. dazu besonders Quell (A. 55), a. a. O.

⁶⁹ So Schmidt (A. 67), S. 332.

Zurück zu Jer. 4, 10; der Spruch geht weiter:

Zu dieser Zeit wird es heißen für dieses Volk und für Jerusalem, ein Glutwind kahler Höhen kommt aus der Wüste auf die Tochter meines Volkes zu, nicht zum Worfeln und nicht zum Reinigen, ein Wind zu voll dafür kommt mir⁷⁰, nun muß auch ich⁷¹ Gerichtssprüche mit ihnen reden.

Die Deutung dieses auch in textlicher Hinsicht unsicheren Verses ist umstritten; das letzte «Nun muß auch ich» wird zumeist als Gottesrede aufgefaßt. Soweit man die Änderung im Vorhergehenden übernimmt⁷², ergibt sich das natürlich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit. Wenn ich allerdings richtig sehe, gebraucht Jeremia die Wendung «die Tochter meines Volkes» überwiegend in Zusammenhängen, wo er selber der Redende ist⁷³. Auch sonst spricht manches dafür, daß hier noch der Prophet redet, der wie sein Volk zunächst der Meinung war, daß die einzelnen Mißgeschicke nur erzieherische Bedeutung hatten und noch nicht das endgültige Gericht bedeuteten. Auch hier besteht eine Spannung zu dem klaren Auftrag, den er bei seiner Berufung erhält. Doch braucht man sie nicht zu überlasten, es ist verständlich, daß der Prophet, der weiß, daß das Gericht unausweichlich kommen wird, zugleich immer hofft, daß es doch noch nicht so weit sein möge. Ist diese Stelle so richtig verstanden, stoßen wir auch hier wieder darauf, daß der Prophet immer wieder selber von neuem überwunden werden muß.

Darin liegt nun aber *das Besondere* der Prophetengestalt Jeremias, in diesem Wissen um *die Gemeinsamkeit mit seinem Volk* in dessen Anschauungen und Erwartungen, in denen er selber groß geworden ist und die er seiner menschlichen Existenz nach teilt. Sie werden in ihm gerichtet, und in ihm wird das Volk gerichtet, oder auch umgekehrt; in diesem Gericht wird er ratlos wie das Volk. Wenn diese Ratlosigkeit jetzt auch manchmal auf verschiedenen Ebenen zu liegen scheint, so ist es doch die eine Ratlosigkeit, die an Gott entsteht. Darin wird er zum Seelsorger, der zu seinen Volksgenossen

⁷⁰ Von mir als dativus commodi aufgefaßt; verbreiteter ist die Auffassung als dativus auctoris «von mir».

⁷¹ Das scheint mir richtiger als die Wiedergabe durch «ich selbst» (Volz, Rudolph, Weiser). Für «auch ich» jetzt auch Reventlow (A. 1), S. 124, wenn er auch andere Konsequenzen daraus zieht.

⁷² Nämlich «sie sagten» statt «ich sagte»; vgl. o. Anm. 65.

⁷³ Jer. 6, 14(?); 6, 26; 8, 19. 21. 22. 23; 14, 17; 8, 11 = 6, 14. In anderer Bedeutung 9, 6, aber dort textlich unsicher.

reden darf. Nicht darin, daß er sich in die Leiden und Sünden seines Volkes mitfühlend hineinversetzt; auch nicht damit, daß er Solidaritätserklärungen abgibt, bei denen man doch noch sehr distanziert und überlegen bleiben kann, sondern darin, daß er diese Grund-sünde bei sich selber gerichtet sieht. Daran gemessen ist das Gebot der Ehe- und Kinderlosigkeit, mit der er an die Seite des Schicksals seines Volkes tritt, fast gering.

Aber der da an der Last seines Volkes leidet, die seine eigene Last ist, ist ein berufener Prophet. Er ist gehalten, daß er sich nicht durch Kurzschlußhandlungen über die Spannung dieser Ratlosigkeit hinwegmanövrieren kann, sei es durch Flucht in den Kreis der Fröhlichen, wo man nicht viel nachzudenken braucht (15, 17), oder in vorletzte Sicherheiten, die Gott schon abzubauen beginnt. Das Wort Gottes, der Hammer, der Felsen zerschmeißt, ist so stark, daß er sich nicht dispensieren kann, Jer. 20, 9:

Dacht ich aber: «Ich will nichts mehr davon wissen und nicht mehr in seinem Namen reden», da war's in meinem Herzen wie brennend Feuer, verhalten in meinen Gebeinen: ich mühte mich, es auszuhalten, und konnte es nicht⁷⁴.

Indem er so unausweichlich gestellt ist, wird das Leiden an Gott zum *Leiden mit Gott*, und das heißt Buße, seine Verkehrtheit und sein Leiden vor Gott ganz ernst zu nehmen. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß diese Auseinandersetzungen, diese Schwierigkeiten des Propheten mit Gott niemals zu einer Diskussion führen, so subjektiv berechtigt uns die Fragen des Propheten manchmal erscheinen. Der Prophet empfängt nicht die Zusage einer Linderung, sondern die Zusage noch größerer Aufgaben, 12, 5:

Wenn du mit Fußgängern läufst und sie dich schon müde machen, wie willst du dich dann mit Pferden messen? Und wenn du vertraust auf sicheres Land, was willst du tun im Hochwuchs am Jordan?⁷⁵

Das heißt, wenn du Sicherheiten für deinen Glauben brauchst, was willst du tun, wenn das Leben wirklich gefährlich wird und ungeschützt. In Kap. 15 endet der Klageruf mit einer schroffen Zurechtweisung, 15, 19:

Wenn du zu mir umkehrst, so will ich dich umkehren lassen, und du darfst wieder vor mir stehen, und wenn du nur Köstliches vorbringst ohne Gemeinheit, so darfst du wieder mein Mund sein.

⁷⁴ Übersetzung nach Rudolph (A. 4).

⁷⁵ Zur Stelle Stoebe (A. 1), S. 130.

Auch dies ist keine Erleichterung, sondern die Last einer neuen Aufgabe. Derselbe Gedanke begegnet übrigens in der Verkündigung an das Volk, 4, 1:

Wenn du dich bekehrst, Israel, darfst du zu mir zurückkehren, spricht Jahwe, und wenn du die Scheusale entfernst, brauchst du vor mir nicht zu flüchten.

Es wäre die Frage aufzuwerfen, welche Wirkung diese Seelsorge Jeremias gehabt hat, oder was Gott damit gewirkt hat. Aber es liegt wohl im Wesen der Sache, daß man solche Wirkungen nicht aufzeigen kann, daß man sich dabei bescheiden muß, zu glauben, daß sie da sind; daß in Gottes Plan mit der Welt nichts umsonst ist. So war Jeremia, in seiner besonderen Eigenart, der Dienst anvertraut, an seinem Teil das Volk *auf das Exil vorzubereiten* und ihm zu helfen, daran nicht zu zerbrechen, sondern Gott nur um so tiefer und besser zu erkennen, je mehr die vordergründigen, vorläufigen Sicherungen aufhörten.

Hans-Joachim Stoebe, Basel