

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte 12

Harald Knobloch

Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches

Harrassowitz Verlag

Beihefte zur Zeitschrift für
Altorientalische und
Biblische Rechtsgeschichte (BZAR)

Herausgegeben von
Eckart Otto

Band 12

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Harald Knobloch

Die nachexilische Prophetentheorie des Jeremiabuches

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Beratendes Herausbergremium:

Georg Braulik, Hans Neumann, William S. Morrow, Samuel Greengus,
Bernard M. Levinson

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2009
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1439-619X
ISBN 978-3-447-06114-8
ISBN PDF 978-3-447-19198-2

Für meine Eltern

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 JHWHs 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 JHWHs	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 Toragelehrter (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 Münchner Fakultät und besonders den Teilnehmern der alttestamentlichen Sozietät 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, stellvertretend bei Herrn Kirchenrat Frank Seifert, für die unkomplizierte und großzügige Förderung durch das landeskirchliche Promotionsstipendium und den bereitwillig gewährten Druckkostenzuschuss bedanken.

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 Jeremiaforschung 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 Verschriftungsverständnis (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 Tradentenpropheten 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), Verschrifter 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 Tradentenpropheten forcierten Mose-Jeremia-Diskurses. In der Reflexion des Verhältnisses zwischen Prophetie und Königtum 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 Wunderthäter: aber alle diese seine weitem Eigenschaften verschwinden vor der einen dass er Prophet ist; erst als Prophet ist er Volksführer Gesetzgeber Wunderthäter, 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 נביא 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 אֱלֹהִים אֵלֶּיךָ יִדְעוּ אֲשֶׁר יָדְעוּ יְהוָה פְּנִיִּים אֵלֶּיךָ פְּנִיִּים) 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 יְרֵמְיָהוּ בֶן־חֶלְקִיָּהוּ (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 נביא-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 ²1853, 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 spätere 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 Jeremiaforschung 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 JHWHs (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 Ergänzter 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 Ergänzter, 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*, Videnskapselskabet Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse 1913, No. 5, Kristiania 1914 und W. Rudolph, *Jeremia*, HAT I/12, Tübingen³1968, 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 Jeremiatraddition 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 hermeneutischen Schlüsselkategorie für die ersten beiden Kanontenile erhebt, sodass Jeremia als Lehrer und Ausleger der Tora regelrecht auf die Rolle des mosaisch domestizierten 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. Wellhausen, der Schüler von Ewald, Jeremia als den letzten wahren Vertreter der vorexilisch-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“ (סֵפֶר הַתּוֹרָה; vgl. 2 Kön 22,8.11; 23,24) und „Buch des Bundes“ (סֵפֶר הַבְּרִית; 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 Bundesurkunde 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 vorexilischen Propheten, im Bewußtsein seines Epigontums, die alten Propheten; er sinnt über ihre Worte nach wie Daniel und kommentiert sie durch seine eigene Weissagung (38, 17. 39, 8).“
- 12 Durch diese Identifizierung legte de Wette in seiner *Dissertatio critica exegetica* 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 weiterhin der Fixpunkt alttestamentlicher Wissenschaft bleibt. Weiterführend für die weitere Forschung ist die Anmerkung de Wettes gewesen, dass das Ur-Deuteronomium nicht Mose als Verfasser nenne und damit nicht als mosaisches Werk in josianischer Zeit betrachtet worden 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 diene 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 דְּבַר und den Priestern als Bewahrer und Hüter der Tora, die sich und ihre הוֹרָה 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 Profeten 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. Kuenen 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 ($\text{נְהַרְתִּי לְפָנֶיכֶם}$) und mit der immerwährenden Sendung von Propheten ($\text{וְהַשְׁכַּחְתֶּם וְשַׁלַּחְתֶּם אֱלֵיכֶם}$) und ihrer Verkündigung (הַנְּבִיאִים) 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 (8,8f.) 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 26,4b β -5 spiegle somit nach Duhm die nomistische Handschrift der Ergänzungen 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 תּוֹרָה und sich ereignendem prophetischen דְּבַר־יְהוָה 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 (דְּבַר־יְהוָה), 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 Satzungen, 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. דְּבַר־יְהוָה 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 spätvorexilischen 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 unabweisbar 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 דבר־יהוה 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 דבר־יהוה 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 דְּבָרַי (Wort, Sache, Angelegenheit, etc.) so häufig belegt wie im Jeremiabuch (insgesamt 204mal; im sg. 118mal, pl. 86mal).²⁴ Das Verb דבר pi. findet nach 115 Belegen in Num gleich darauf mit 109 Belegen in Jer das zweithäufigste Vorkommen. In Jer 26 und Jer 36 ist דְּבָרַי (sg./pl.) insgesamt 29mal belegt, wobei דְּבָרַי 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, Deuteroteremianische 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. דְּבָרַי, THAT I (*1984), 435.

ger vorzufinden ist (10mal in Jer 26; 19mal in Jer 36).²⁵ Bei דבר 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 דבר 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 שמוע) 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 Verschriftung desselben: Von den 25 innerjeremianischen Belegen von ספר (Buch- bzw. Schriftrolle) finden sich allein in Jer 36 insgesamt acht. Ebenso ist die Wurzel קל 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 דברי ירמיהו 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 Buchinhaltes“²⁹ durch die anaphorische Rückbindung des Relativsatzes V.2 an das Subjekt ירמיהו 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 נבא sechsmal in Jer 26 Verwendung, verteilt auf drei prophetische Gestalten. נבא ni. bezogen auf Jeremia in Jer 26,9.11.12, auf Micha in Jer 26,18 und je einmal נבא ni. und נבא hitp. bezogen auf Uria in Jer 26,20.

27 Vgl. H.-J. Stipp, *Baruchs Erben. Die Schriftprophetie 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, Tübingen ³1968, 3, überblicke Jer 1,1 die Kapitel 1-39, da 40,1 mit einer neuen Überschrift für 40-45 einsetzt. Dabei versucht Rudolph dem Gesamtcharakter von Jer 1-39 als Erzählungen über und Worte von Jeremia gerecht zu werden, indem er דברי ירמיהו 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 (τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίου) 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“ דְּבַרֵי יִרְמְיָהוּ 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 Verschriftung 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 (דְּבַר־יְהוָה) und was Worte Jeremias (דְּבַרֵי יִרְמְיָהוּ) 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 Verschriftung 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 Verschrifter der Tora verbunden; denn auch „die Offenbarung am Sinai galt schließlich im Sinne des theologischen Begriffs als *das* Wort Jahwes“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.

Genau das ist allerdings die Frage, denn in der Erzählfabel des Pentateuch ist klar, dass nach dem Tod Moses als Fixpunkt des Abschlusses der mosaischen Offenbarung (Dtn 34,10-12) und deren Verschriftung zur einzig gültigen Tora (Dtn 31,9ff.) jegliche weitere Offenbarung nach Mose als nicht von JHWH stammend entlarvt wird. Das Kriterium für die Authentizität des JHWH-Willens ist die Tora, die nach Dtn 31,9 den Priestern in die Obhut gegeben wird. Dem Jeremiabuch nach gibt es allerdings noch weitere Offenbarungen in der Zeit nach Mose. Jeremia wird zwar bereits bei seiner Berufung in Jer 1 im Lichte der bisherigen Forschungspositionen zu einem Propheten wie Mose (Dtn 18,18 in Jer 1,7.9) stilisiert, doch das Jeremiabuch offenbart in der Gestalt des Propheten Jeremia eine Theorie des kontinuierlich weiter geöffneten JHWH-Willens. Lässt sich diese in Jer 1 bereits programmatisch eingeführte Theorie tatsächlich ohne weiteres mit dem Anspruch von Dtn 34,10-12 korrelieren? Geben beide Traditionen gemeinsame oder nicht zur Deckung zu bringende Antworten auf die Frage, ob es nach Mose noch eine Offenbarung des Willens Gottes geben könne? Wie verhält sich diese höchste objektive Autorität der verschrifteten Tora in der Hand der Priester nun zu dem Buch Jeremia aus der Hand Baruchs?

Schon bei Wellhausen und Duhm zeigt sich, dass den Relationen zwischen Jeremiabuch und Pentateuch eine Schlüsselfunktion in der Frage nach der literarischen Genese des Jeremiabuches und der literarhistorischen Einordnung der einzelnen Straten zukommt. Auch die Auseinandersetzungen zwischen historischem Jeremia und den – im Deuteronomium sich unter die Autorität des Mose stellenden – Priestern und Propheten im vorexilischen Juda des 6. Jhs. werden hier bereits zum entscheidenden Anknüpfungspunkt der schriftgelehrten Ergänzungen der nachexilischen Zeit, die diesen spannungsvollen Diskurs zugunsten der Tora entschieden wissen wollten. Dementsprechend hatten sie in der von Duhm beschriebenen Weise in Jer 26 eingegriffen. Darüber hinaus lassen sich in Jer 26 und Jer 36 weitere explizite literarische Bezugnahmen zum Pentateuch beobachten (vgl. Kapitel 5 und 6), die Duhm angesichts des damaligen Forschungsstandes nicht in seiner Interpretation berücksichtigen konnte. Da sich diese nicht allein auf Jer 26,4b β -5 beschränken, stellt sich auch die Frage der literarischen Genese von Jer 26 und Jer 36 aufs Neue, allerdings unter dem methodischen Schwerpunkt der literarischen Relationen zwischen Jeremiabuch und Pentateuch, deren Bestimmung der Richtung der Abhängigkeit und der damit verbundenen theologischen Aussageabsichten.

1.2 Methodisches Vorgehen

Bislang sind in der Forschung die beiden großen Teile des alttestamentlichen Kanons, der Pentateuch und die Propheten, weitgehend unvermittelt nebeneinander analysiert worden, ohne die zentrale Frage zu stellen, wie prophetische Kreise der jeremianischen Tradentenprophetie und priesterliche Schriftgelehrtenkreise des

Pentateuchs aufeinander reagierten und wie dieser Sachverhalt sich in der Überlieferung des Jeremiabuches niedergeschlagen hat. Das hat vor allem darin seinen Grund, dass beide literarischen Großwerke eine sehr komplexe Entstehungsgeschichte vorzuweisen haben, sodass viele Exegeten sich zum Teil zu Recht auf die diachrone Binnenproblematik von Pentateuch und Jeremiabuch konzentrierten. Für die zur Zeit ausufernden redaktionsgeschichtlichen Konzepte in der Propheten- und Jeremiaforschung ist zu erwarten, dass sich aus der Anbindung an den Pentateuch verlässlichere Kriterien der literarhistorischen Differenzierung von theologischen Konzeptionen im Jeremiabuch ergeben als sie bislang zur Verfügung stehen. Dabei wurde die Themenstellung dieser Monographie vor allem durch zwei neuere Arbeiten von E. Otto angestoßen und von der dort forcierten Vorgehensweise beeinflusst.³⁵ Von einer breiteren Textbasis im Jeremiabuch (Jer 1,4-19; 2,4-13; 7,1-8,3; 8,8; 11,1-17; 26,1-24; 31,31-34; 34,8-22; 36,1-32) aus kann Otto plausibel machen, dass die hinter diesen Texten stehenden Tradentenpropheten in schriftgelehrter Weise an den Pentateuch in seiner nachexilischen Redaktionsgestalt des 5. Jh.s v. Chr. anknüpfen und dadurch einen breit gefächerten Diskurs mit den Kreisen priesterlicher Schriftgelehrter führen, die sich unter die Autorität des Mose in seiner Funktion als Erzprophet und Prototyp eines Schriftgelehrten stellen:

„Der Diskurs geht um die Frage, ob es noch nach der mit dem Tod des Mose beendeten Gründungszeit eines idealen Israel prophetisch vermittelte Offenbarung JHWHs gebe und damit auch ein neues Eingreifen Gottes in der Zukunft oder nicht.“³⁶

Eine ausführliche Darstellung und Diskussion der Beobachtungen und Schlussfolgerungen zu den literarischen Relationen zwischen Jeremiabuch und Pentateuch von Otto erfolgt im weiteren Verlauf dieser Arbeit, sodass diese kurzen Anmerkungen vorerst genügen sollten. Diese Monographie versteht sich auf der einen Seite als kritische Fortführung des von Otto eingeschlagenen Weges der Hermeneutik, will aber auf der anderen Seite auch einen eigenständigen Beitrag für die Forschung leisten, indem an bestimmten Punkten weiter ins Detail gegangen und auf Leerstellen in den bisherigen Darstellungen verwiesen wird. Dies kann nur dann gewährleistet werden, wenn die breitere Textbasis auf einen relevanten und zu bewältigenden Rahmen beschränkt wird, gerade weil der Forschungsgegenstand „Pentateuch und Jeremiabuch“ nicht hätte umfassender ausfallen können. Als Gegenstand der Untersuchung legen sich von daher die Kapitel 26 und Jer 36 im Jeremiabuch als textliche

35 Vgl. E. Otto, Der Pentateuch im Jeremiabuch. Überlegungen zur Pentateuchrezeption im Jeremiabuch anhand neuerer Jeremia-Literatur, ZAR 12 (2006), 245-306; ders., Jeremia und die Tora. Ein nachexilischer Diskurs, in: R. Achenbach/M. Arneith/E. Otto, Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen, BZAR 7, Wiesbaden 2007, 134-182.

36 Otto, Jeremiabuch (ZAR 12), 297f.; ders., Jeremia (BZAR 7), 179.

Basis nahe, die auf die literarischen und motivischen Relationen zum Pentateuch abgefragt werden.

Dabei geben die in der neueren Jeremiaforschung immer stärker in der Auslegung des Buches herangezogenen Phänomene von Intratextualität und Intertextualität ein sinnvolles Instrumentarium an die Hand,³⁷ mithilfe dessen die Relationen zwischen Jeremiabuch und Pentateuch erfasst werden können, um nicht nur weitere Hinweise auf den Standort des Verfassers von Jer 26 und Jer 36 zu erlangen, sondern letztlich auch um dessen theologischen Implikationen und Aussagenintentionen deutlichere Konturen zu verleihen.

Beide Begriffe unterscheiden lediglich nach formalen Kriterien zwei Perspektiven innerhalb einer textdeskriptiv arbeitenden strukturalistischen Methode: Die Intratextualität bezieht sich auf die innerjeremianischen Relationen, während die Intertextualität Beziehungen zum Pentateuch, dem *corpus propheticum* und den restlichen Büchern des Tanach zum Forschungsgegenstand hat. Es kann allerdings nur dann von Intra- bzw. Intertextualität in diesem textdeskriptiven Ansatz ausgegangen werden, wenn auch auf literarischer Ebene sprachlich organisierte Beziehungen zwischen zwei oder mehreren Texten nachgewiesen werden können.³⁸ Bei der Eruierung von Intra- und Intertextualität kommen einerseits den exklusiven Bezügen und den Entsprechungen in vielen Einzelheiten, d.h. zum Teil bis in den Konsonantenbestand hinein, die über geprägte Sprache und Sprachmuster bzw. mündliche Überlieferung nicht allein erklärt werden können, eine wichtige hermeneutische Funktion zu.³⁹ Mit exklusiven Bezügen ist da zu rechnen,

„wo eine Wendung außerhalb von Jer sonst nur einmal oder nur noch in einem einzigen anderen Buch belegt ist [...]. Bei so spezifischer Ausdrucksweise, noch dazu mit einzigartigem Wortspiel, dürfte wohl ein Zusammenhang zwischen beiden Stellen bestehen.“⁴⁰

37 Vgl. G. Fischer, Art. Jeremia/Jeremiabuch, RGG⁴ 4 (2001), 419: „Das Jer ist aus einem intensiven schriftlichen ‚Dialog‘ mit anderen Büchern und Positionen hervorgegangen, und es hat seinerseits innerhalb des hebr. Kanons, mehr aber außerhalb, andere Schriften angeregt und nachhaltig beeinflusst.“

38 Zu den Kriterien und der grundlegenden Problematik vgl. den Artikel von S. Seiler, Intertextualität, in: H. Utschneider/E. Blum (Hgg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 275-293; K. Schmid, *Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte*, in: R.G. Kratz/T. Krüger/K. Schmid (Hgg.), *Schriftauslegung in der Schrift*. FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 1-22. Zu der spezifischen Perspektive des Jeremiabuches vgl. G. Fischer, *Jeremia 1-25*, HThKAT, Freiburg 2005, 65-75.

39 Vgl. Fischer, HThKAT I, 66; G. Vanoni, *Anspielungen und Zitate innerhalb der hebräischen Bibel*, in: W. Groß (Hg.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim 1995, 383-397.

40 Fischer, HThKAT I, 66.

Ist diese im Idealfall nur an zwei Stellen vorkommende Wendung zudem noch weitgehend sprachlich identisch und möglicherweise auch noch länger, kann man sicher davon ausgehen, dass hier eine handfeste literarische Verbindung vorliegt.

Andererseits muss die Bezugnahme zwischen zwei Texten nicht zwangsläufig auf literarischer Ebene, d.h. aufgrund von Zitaten und sprachlichen Anleihen erfolgen, auch wenn es das sicherste Zeichen für Intertextualität ist. Ebenso genügen bereits bestimmte Schlüsselbegriffe bzw. Stichwortverknüpfungen und auffällige Motive, die als Allusionen das „Präsuppositionsarsenal“⁴¹ des Lesers bzw. Rezipienten auf einen bestimmten Referenztext hin abrufen. Die Richtung des Textgefälles zu bestimmen ist dann allerdings das weit schwierigere Unterfangen. Ein wirklich herausragender Glücksfall ist das Zitat von Mi 3,12 in Jer 26,18, das unter ausdrücklicher Nennung seiner Herkunft im Jeremiabuch wortwörtlich zitiert wird.⁴² Da aber eine solche Eindeutigkeit sonst nicht die Regel ist, sollten stets beide Möglichkeiten der Textrichtung intensiv geprüft werden. Die dafür notwendigen Kriterien der Prüfung der Richtung der Abhängigkeit wurden weitgehend aus den Vorschlägen von G. Fischer übernommen.⁴³

Durch die Anbindung des Jeremiabuches an den Pentateuch steht ein externes Kontrollmoment zur Verfügung, welches die bisher in Kreisbewegungen fortschreitende Jeremiaforschung um sicherere Kriterien der literarhistorischen Differenzierung von theologischen Konzeptionen bereichern soll. Hier ist allerdings mit aller Deutlichkeit zu vermerken, dass das dadurch erzielte Ergebnis direkt von dem jeweiligen Pentateuchmodell abhängig ist, welches als hermeneutische Folie an das Jeremiabuch angelegt wird. Methodisch gesehen müsste diese Monographie eine eigene Vorstellung der literarischen Genese des Pentateuch zu Grunde legen. Dies ist allerdings in der notwendigen Beschränkung auf das angegebene Problemfeld nicht zu leisten. Was allerdings zu leisten ist, ist eine nachvollziehbare Entscheidung für oder wider das eine oder andere Pentateuchmodell. In diesem Falle fällt diese für das Pentateuchmodell von Otto aus, das zunächst mit wenigen Strichen kurz skizziert werden soll, um dann die Gründe für diese Wahl zu erläutern.

E. Otto bemüht sich, die in der Pentateuchforschung oftmals betriebene Ausklammerung des Deuteronomiums zu überwinden, und zeigt auf, dass das Deuteronomium die „Wiege des Pentateuch“ ist.⁴⁴ Der Ursprung des Deuteronomiums liegt

41 Zu dem Begriff „Präsuppositionsarsenal“ vgl. Seiler, Intertextualität, 279, der ein vom Verfasser eines Textes vorausgesetztes Vorwissen der Leser bezeichnet, aufgrund dessen zwischen Referenztext und manifestem Text eine intertextuelle Relation als solche erkannt wird und sich damit eine neue Sinndimension eröffnet.

42 S.u. 4.7, 146-148.

43 Vgl. Fischer, HThKAT I, 66f.; ders., Diskussion, 132f. Fischer benennt folgende Kriterien zur Bestimmung von literarischen Abhängigkeiten zwischen zwei Texten: a) sprachliche und thematische Nähe, b) Einbettung in den Kontext, c) Länge der Berührung, d) Eigenart des Ausdrucks, e) Häufung der Berührung.

44 Vgl. E. Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assy-

in der *adê* Asarhaddons, einem Loyalitätseid auf den assyrischen Großkönig (672 v. Chr.), der als neuassyrisches Instrument der Herrschaftssicherung im spätvorexilischen Juda unter König Josias (639-609 v. Chr.) subversiv rezipiert (Dtn 13*; 28*) und auf JHWH übertragen worden ist, um in antiassyrischer Spitze zum Ausdruck zu bringen, dass nur JHWH allein, und nicht dem assyrischen König, die ungeteilte Loyalität Judas gelte.⁴⁵

In einem zweiten Stadium wird durch Reformulierung des vorexilischen Bundesbuches (Ex 20,22-23,19) unter dem Aspekt der Kultzentralisation (Dtn 12*) und des sozialen Geschwisterethos (Dtn 15*) das deuteronomische Deuteronomium (Dtn 6,4f.; 12-26*) als Reformprogramm Josias (vgl. 2 Kön 22f.) in das Urdeuteronomium (Dtn 13*; 28*) im Dienste der Einheit und Reinheit von Kult, Land und Volk eingezeichnet. In der Exilszeit strukturiert der Hauptredaktor des dtn-vordtr Deuteronomiums (DtrD) das vorliegende Gesetzeskorpus als spätvorexilisches Reformprogramm dann dekalogisch um und stilisiert es zu einer Moserede, die er am Horeb (Sinai) verortet (Dtn 5; 9-10*; 26*). An diesem literarhistorischen Punkt wird auch das Konzept von Mose als eines prophetischen Offenbarungsmittlers mit dem dtn Gesetzeskorpus verbunden:

„Erst die dtr Hauptredaktion des Deuteronomiums (DtrD), die die Promulgation des Deuteronomiums an den Horeb verlegt, sie mit der Mose-Figur verbindet (Dtn 5; 9-10*) und das dtn Gesetz (Dtn 12-25) als kommentierende Applikation des Dekalogs auf das Neue Israel im Kulturland nach dem Exil interpretiert, verbindet die Mose-Figur mit dem Gesetz in Gestalt des Deuteronomiums.“⁴⁶

Ein zweiter exilischer Redaktor (DtrL), der die zweite Generation im Babylonischen Exil im Auge hat, rahmt das dtr Deuteronomium von DtrD durch Dtn 1-3*; 29-30* und verknüpft es mit dem dtr bearbeiteten Josuabuch, wodurch das Thema des Landes zum Zielpunkt der Heilsgeschichte wird. Die Grundschrift der Priesterschrift (P^s *Gen 1,1-Ex 29,46; P^s *Gen 1-Lev 9) entsteht als exilischer Gegenentwurf zum dtr Deuteronomium und entfaltet mit der Schöpfung beginnend das Scheitern der Geschichte, nicht wie das dtr Deuteronomium als spezifisch israelitisches, sondern als allgemeinemenschliches Problem:

rien, BZAW 284, Berlin/New York 1999; ders., Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens, FAT 30, Tübingen 2000; ders., Art. Pentateuch, RGG⁴ 6 (2003), 1089-1102.

45 Vgl. E. Otto, Die Ursprünge der Bundestheologie im Alten Testament und im Alten Orient, ZAR 4 (1998), 46: „Das Deuteronomium als Mitte von Theologie und Literaturgeschichte des Alten Testaments entsteht mit assyrischer Geburtshilfe, um sich mit dem ersten Atemzug gegen diesen Geburtshelfer zu wenden.“

46 E. Otto, Mose und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr., in: ders. (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament, SBS 189, Stuttgart 2000, 46.

„P ist aaronidischer Gegenentwurf zum Dtn der Zadokiden [...], der die Interessen der sich in der Exilszeit von den Zadokiden abspaltenden Aaroniden [...] in der Ursprungsgesch[ichte] Israels verankert (Ex 29,4; [Lev 9]).“⁴⁷

Die postpriesterschriftliche und postdtr Hexateuchredaktion (HexRed; 1. Hälfte 5. Jh.) versucht zwischen den beiden divergierenden exilischen Entwürfen P und dtr Dtn/Jos in nachexilischer Zeit einen Ausgleich zu schaffen und entwirft in Anlehnung an das Konzept von DtrL eine Gesamtschau von Gen 1 bis Jos 24, die die Landnahme zum theologischen Mittelpunkt erhebt. Die nachfolgende Pentateuchredaktion (PentRed; 2. Hälfte 5. Jh.) reagiert darauf, indem sie stattdessen im Rückgriff auf die Konzeption von DtrD den Bundesschluss und die Gesetzespromulgation am Gottesberg in das Zentrum des Pentateuch rückt:

„Während der Hexateuch den Zielpunkt der Gesch[ichte] in einem Bundesschluss in Sichem sieht (Jos 24), trennt der Pentateuchredaktor das Buch Jos vom P[en]t[ateuch] ab und läßt ihn mit Moses Tod enden (Dtn 34). Damit wird eine Diasporatheol[ogie] zur Geltung gebracht, die die Bedeutung des Landes zugunsten der Tora relativiert.“⁴⁸

Mit dieser Relativierung des Landes erklärt sich auch die Vorrangstellung der Tora des Mose in der nachexilischen Religionsgeschichte Israels. Am Ende der Literargeschichte des Pentateuch übernimmt die von Mose verschriftete Tora (Dtn 31,9.24) nach seinem Tod (Dtn 34,10-12) faktisch dessen Funktion als Offenbarungsmittler, sodass hinfort „nur Gesetze, die als mosaisch gelten, Autorität beanspruchen können.“⁴⁹ Doch bleibt dieses Konzept der pentateuchredaktionellen Offenbarungsmittlerschaft, die mit dem Epitaph des Mose (Dtn 34,10-12) auch das Josuabuch vom Pentateuch trennt, nicht ohne Gegenreaktion. Die Schule der Hexateuchredaktion reagiert in spätnachexilischer Zeit auf die Pentateuchredaktion, indem sie den Bundesschluss in Sichem (Jos 24) in das pentateuchredaktionelle Deuteronomium (Dtn 11,26-30; 27,1-26) einzeichnet und damit von Josua auf Mose überträgt.⁵⁰

Mit diesem Modell kann Otto also aufzeigen, dass die für die nachexilische Gesamtradaktion des Pentateuch verantwortlichen Priesterkreise als schriftgelehrte Theologen zu verstehen sind, die sich stets aus ihrer Gegenwart heraus im Diskurs mit den einzelnen Stadien der Literaturgeschichte des Pentateuch und ihrer dahinter stehenden literarischen und theologischen Konzepte befunden haben. Diese präzise Konturierung und historische Verortung der einzelnen theologischen Konzepte als Ergebnisse eines schriftgelehrten Diskurses sowie der Nachweis, dass das Deutero-

47 Otto, Art. Pentateuch, 1099.

48 Otto, Art. Pentateuch, 1100.

49 Otto, Art. Pentateuch, 1101.

50 Vgl. Otto, Deuteronomium (FAT 30), 230f. (s.u. 5.4.1, 197 Anm. 135). Neben dieser Schule der HexRed geht Otto auch von einer Schule der PentRed aus, die „noch im Literaturbereich der Hexateuchredaktion polemisch auf deren Programm (vgl. nur Jos 22*; 24,33)“ reagiert.

nomium als elementarer Bestandteil des Aufrisses von Gen 1 bis Dtn 34 gelesen werden muss, welches geradezu die Wiege des Pentateuch in Auseinandersetzung mit der neuassyrischen Herrscherideologie darstellt, lässt dieses Pentateuchmodell zu einem effizienten externen Kontrollorgan für das Jeremiabuch werden, da eine Sache für die ältere wie die neuere Forschung feststeht: Gerade das Deuteronomium und das Jeremiabuch weisen überdurchschnittlich viele sprachliche und sachliche Analogien auf,⁵¹ sodass es im Grunde fahrlässig wäre, würde man einem Pentateuchmodell den Vorzug geben, welches dem Deuteronomium als integralem Bestandteil der Literargeschichte des Pentateuch nicht seinen angemessenen Stellenwert einräumt.

Ein letzter Hinweis zum methodischen Vorgehen betrifft die textkritische Arbeit am Jeremiabuch. Im Blick auf die großen Differenzen in Ausmaß, Inhalt, Anordnung und theologischer Konzeption zwischen JerMT und JerLXX⁵² muss geklärt werden, welcher Text von Jer 26 und Jer 36 als Basis der Analysen dient. Jeder Exeget, der das Jeremiabuch zum Forschungsgegenstand hat, ist gut beraten von Globalhypothesen abzusehen, die der einen Texttradition vor der anderen die uneingeschränkte Priorität einräumen, wie sie z.B. J.G. Janzen für JerLXX⁵³ und G. Fischer für JerMT⁵⁴ vertreten. H.-J. Stipp nimmt in dieser Diskussion eine Mittelposition ein und hat mit seinen Arbeiten zum Jeremiabuch aufzeigen können, dass sowohl JerMT als auch JerLXX unabhängig voneinander um spezifisches Sondergut angewachsen sind.⁵⁵ Er spricht sich dabei für die „globale Priorität“ der alexandrini-schen Textform *JerAIT* (= JerLXX + 4Q71; 4Q72a) aus:

51 Literaturangaben zu diesem Themenkreis s.u. 6.1, 229f. Anm. 6.

52 Zum Verhältnis von JerMT und JerLXX in synchroner und diachroner Perspektive vgl. M.A. Sweeney, *The Masoretic and Septuagint Versions of the Book of Jeremiah in Synchronic and Diachronic Perspective*, in: *Form and Intertextuality in Prophetic and Apocalyptic Literature*, FAT 45, Tübingen 2005, 65-77.

53 Vgl. J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, HSM 6, Cambridge/MA 1973.

54 Vgl. Fischer, *HThKAT I*, 39-46; ders., *Diskussion*, 17-53. Nach Fischer stehe die Forschung stets vor drei Alternativen: a) Im Blick auf die Priorität von JerMT als „besseren Text“ sei es legitim, nur diesen auszulegen. Dieser Entscheidung folgt Fischer stringent in seinem zweibändigen Kommentarwerk. b) Beide Traditionen können vergleichend ausgelegt werden, allerdings „mit der Annahme, daß die Entwicklung von MT zur LXX läuft“ (Fischer, *Diskussion*, 52), was in diesem Fall keine wirkliche Alternative wäre. c) Und schließlich könne man ohne jegliche Vorannahmen und Vorentscheidungen beide Texttraditionen en détail und von beiden Seiten aus prüfen. Zur Kritik an Fischer vgl. den ausführlichen Aufsatz von H.-J. Stipp, *Zur aktuellen Diskussion um das Verhältnis der Textformen des Jeremiabuches*, in: M. Karrer/W. Kraus (Hgg.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006, WUNT 219, Tübingen 2008, 630-653.

55 Vgl. Stipp, *Sondergut*; ders., *Konkordanz*.

„d. h. die alexandrinische Ausgabe repräsentiert insgesamt eine ältere Entwicklungsstufe des Buches, aber nicht so, dass sie dem masoretischen Typ in direkter Linie vorausliefe. Vielmehr hat sich die Texttradition aufgespalten, wobei ab dem Gabelungspunkt der masoretische Strang bis zu seinem Endstand noch beträchtlich weitergewachsen ist, während der alexandrinische Zweig bis zu seiner erhaltenen Gestalt nur noch schwache Modifikationen erfahren hat, freilich auch derart, dass er diverse Schäden durch Parablepsen und Verschreibungen erlitten hat. *JerMT* bietet die textgeschichtlich jüngere, aber gepflegtere Textform.“⁵⁶

Beide Traditionen bezeugen also produktives Textwachstum, sodass der Übergang zwischen Text- und Literarkritik fließend wird.⁵⁷ So ist man vor die Alternative gestellt, sich entweder für eine Texttradition im Bewusstsein ihrer Eigenheiten zu entscheiden und diese dann als Basis der weiteren exegetischen Analysen zu verwenden, oder es bleibt dabei, dass man im direkten Vergleich so weit wie möglich jede einzelne Abweichung zwischen *JerMT* und *JerLXX* genau zu erfassen versucht, um mit dem vorhandenen Instrumentarium der modernen Textkritik⁵⁸ zu einer begründeten Entscheidung für die mutmaßliche Vorzugslesart zu gelangen, ohne gleich ein Urteil hinsichtlich der globalen Priorität einer Texttradition fällen zu wollen, was im Falle dieser Monographie aufgrund der eingeschränkten Textbasis ein Wagnis wäre. Diese Abhandlung geht den zweiten Weg der Prüfung von einzelnen Varianten zwischen *JerMT* und *JerLXX*, weil sich dadurch theologische Charakteristika zwischen beiden Texttraditionen und Mechanismen der Textpflege in *JerMT* aufzeigen lassen, die für die Analyse von *Jer 26* und *Jer 36* von unmittelbarer Relevanz sind.

Der Aufbau der folgenden Darstellung ist im Blick auf die bisherigen Reflexionen zur Problemstellung und der Methodik so konzipiert, dass der Leser Schritt für Schritt, d.h. Kapitel für Kapitel, der klimaxartigen Argumentation folgen kann. So wird zunächst in Auseinandersetzung mit den bestehenden Hypothesen der neueren Forschung zur Genese von *Jer 26* und *Jer 36* die Frage der literarischen Integrität (Kapitel 2 und 3), gerade auch im Hinblick auf die sprachlichen und sachlichen Gemeinsamkeiten beider Pfeilertexte (Kapitel 4), erneut zu stellen sein. Anschließend erfolgt dann auf Grundlage der sich daraus ergebenden Resultate die Analyse der literarischen, d.h. intertextuellen Beziehungen zwischen *Jer 26* und *Jer 36* zum

56 Stipp, Diskussion, 631.

57 Vgl. H.-J. Stipp, *Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert*, BBB 82, Frankfurt a.M. 1992, 1-16 (s.u. 2.2, 21 Anm. 6).

58 Vgl. E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart ⁵1988; E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997.

Pentateuch (Kapitel 5 und 6). Das Gesamtergebnis, mit den sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen und offenen Problemfeldern (Kapitel 7), schließt diese Monographie ab.

1.3 Das Zeichensystem der Textsynopsen

Das in den Textsynopsen verwendete Zeichensystem soll dem Leser in zweifacher Weise den Nachvollzug der folgenden Argumentation erleichtern. Zur Erhebung der verschiedenen Grade der intratextuellen Relationen im innerjeremianischen Kontext und der intertextuellen Abhängigkeiten zwischen Stellen aus dem Pentateuch und dem Jeremiabuch dient erstens folgendes Markierungssystem des unvokalisierten Konsonantentextes. Es verschafft auf Anhieb einen schnellen Überblick hinsichtlich der Gemeinsamkeiten im Wortlaut und Inhalt zwischen zwei oder mehreren zu vergleichenden Passagen:

- ══ markiert eine 100%ige Kongruenz im Konsonantenbestand und Bedeutungsgehalt
- markiert eine inhaltliche Kongruenz mit (leichten) Abweichungen im Konsonantenbestand
- markiert eine strukturelle Kongruenz mit unterschiedlichem Bedeutungsgehalt

Um den methodisch notwendigen Vergleich zwischen JerMT und JerLXX und die darin anschließenden textkritischen Diskussionen und Entscheidungen für den Leser ebenso transparent und einsichtig wie möglich zu machen, wird eine sehr vereinfachte Form des Systems für textkritische Synopsen verwendet, wie es Stipp entwickelt und in zahlreichen Veröffentlichungen in bewährter Weise angewendet hat.⁵⁹ Die Vereinfachung liegt darin, dass der Schwerpunkt des Vergleichs zwischen beiden Texttraditionen sich auf die jeweiligen Überschüsse und zentrale qualitative Varianten konzentriert, was genügen dürfte, um das jeweilige Proprium von JerMT und JerLXX sachgemäß hervorzuheben.

- [...] zeigen einen masoretischen Überschuss gegenüber LXX an
- <...> zeigen einen Überschuss auf Seiten der LXX gegenüber MT an
- \ wenn nicht anders vermerkt, trennt der Schrägstrich zwei qualitative Varianten, rechts davon die MT-, links die LXX-Variante

⁵⁹ Vgl. Stipp, Parteienstreit, 12-16; ders., Sondergut, 5f.; ders., Konkordanz, 4-6.

2 Textgenese und literarischer Charakter von Jer 26

2.1 Hinweise auf Kohärenzstörungen

Innerhalb des literarischen Beziehungsgeflechts von Jer 26 finden sich mehrfache Spannungen und Doppelungen, nach klassisch literarkritischer Vorgehensweise sichere Anzeichen für ein produktives Textwachstum dieses Kapitels.¹ Doch auch bis in die heutige Zeit hinein fehlt es nicht an Voten, die für die Einheitlichkeit von Jer 26 plädieren, wie der nachfolgende Überblick über die neuere Forschung zeigen wird. Die wesentlichen Inkohärenzen, auf deren Basis diachrone Urteile in der einschlägigen Literatur zu Jer 26 gefällt werden, lassen sich als Konvolut folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Zunächst einmal fällt beim unmittelbaren Lesen der Gesinnungswechsel des Volkes auf (vgl. V.8f. mit V.11.16). Dieser Gegensatz findet seinen schärfsten Ausdruck in der an das apodiktisch formulierte Todesrecht anklingenden Hinrichtungsforderung der Priester, Propheten und des Volkes in V.8b (מִוֹת תָּמוּתָה) und dem Frontwechsel des Volkes auf Seiten der obersten Beamten in V.16bα (הֲזֵה מִשְׁפַּט־מוֹת) (אִי־לֵאִישׁ) zu einem Freispruch in der Rechtsangelegenheit des Propheten Jeremia.

(2) Auf den Widerspruch in der Urteilsbegründung V.16 zur Anklage in V.9a hat Stipp aufmerksam gemacht.² Die Begründung des Freispruches in V.16bβ (אֲלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ דָּבַר כִּי בִשְׁם יְהוָה אֱלֹהֵינוּ דָּבַר) bezieht sich nur auf einen formalen Aspekt und nicht wie in V.9a auch auf den Inhalt der Verkündigung. Daher konvergiere V.16 eher mit der Anklage in V.11, stehe aber mit V.9a in einem logischen Konflikt, da ein und dasselbe Kriterium für wahre bzw. falsche Prophetie in Anknüpfung an das dtm Prophetengesetz (Dtn 18,22 בִּשְׁם יְהוָה) einmal zur Anklage und einmal zur Entlastung von eben dieser verwendet werde.

(3) Zudem kommt das Plädoyer der Ältesten des Landes, die mit einem wortwörtlichen Zitat von Mi 3,12 in V.18b und einer rhetorischen Frage (V.19aα) den Freispruch erzielen wollen, als retardierendes Element der Erzählung angesichts von V.16 zu spät.

1 Vgl. die Zusammenfassung der Forschungspositionen im Hinblick auf die Inkohärenzen in Jer 26 bei W. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*, ICC, Vol. II: XXVI-LII, Edinburgh 1996, 665-672.

2 Vgl. Stipp, *Parteienstreit*, 19f.

(4) Weiterhin ist die Kommunikationssituation nicht eindeutig strukturiert, denn man fragt sich, wer nun die eigentlichen Adressaten von Jeremias Worten sein sollen: die Priester und Propheten, die שְׂרֵי יְהוּדָה, das Volk, die Ältesten des Landes oder doch gar der König?³

(5) Zwischen dem Inhalt der Verkündigung V.4-6 und der nachfolgenden Prozess Erzählung finden sich gleich zwei Überleitungen: V.7, der mit אֲתֵּהְדַבְּרִים הָאֵלֶּה auf die eigentliche Botschaft V.4-6 anaphorisch Bezug nimmt, und V.8a, der mit der Wendung כָּל־אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לְרַבֵּר direkt auf den Verkündigungsbefehl in V.2a und damit auf V.1-3 im Ganzen rückverweist.⁴

(6) Zu diesem formalen Indiz gesellt sich noch ein inhaltliches Argument, welches V.4-6 als heterogen zum Kontext wirken lässt: der ausdrückliche Bezug zur Tora JHWHs, die dem Volk für einen dem Willen JHWHs gemäßen Lebenswandel vorgelegt worden ist (Jer 26,4bβ לְלַכְתָּ בְּתוֹרַתִּי אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיכֶם γ; vgl. Jer 9,12) und die damit verbundene Sendung von Propheten, die Jeremia nicht mehr als oppositionellen Einzelpropheten, sondern als Umkehrprediger in einer langen Kette prophetischer Sukzession (Jer 26,5a* שְׁלַח אֲנֹכִי שְׁלַח אֲלֵיכֶם; vgl. 2 Kön 17,7-23) versteht.

(7) Ist Jeremia nach Jer 26,5 ein Prophet in einer langen Kette von נְבִיאִים, die als Knechte JHWHs positiv konnotiert sind, entsteht dadurch eine Spannung zu V.7, der als Gegner Jeremias die Priester und Propheten (הַכֹּהֲנִים וְהַנְּבִיאִים) einführt.

(8) Die Uria-Episode V.20-23 fällt aufgrund ihrer sehr nüchternen Erzählweise, die sich einem Stakkato von 12 (JerMT) bzw. 10 (JerLXX) aneinander gereihten Narrativen verdankt, gegenüber der weit lebendiger und emotionaler gezeichneten sowie von Reden durchsetzten Auseinandersetzung um das prophetische Auftreten Jeremias von Jer 26,1-19 aus dem Rahmen.

(9) V.24 wird weithin als redaktionelles Element aus späterer Zeit bewertet, der ein allzu profiliertes Bild der Schafaniden durch Ahikam als Unterstützer Jeremias und Retter gegenüber den Tötungsabsichten des Volkes entwirft, welches zuvor in V.16 noch den Freispruch der hohen Beamten unterstützte.

3 Diese Frage kann auch von den textimmanenten Adressaten auf den textexternen Rezipienten ausgeweitet werden, d.h. vom Adressaten der erzählten Zeit hin zum Leser(kreis) der Erzählzeit. Grundlegend zur Differenzierung zwischen erzählter Zeit und Erzählzeit im Pentateuch ist der Aufsatz von E. Otto, Wie „synchron“ wurde in der Antike der Pentateuch gelesen?, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments/Ersten Testaments. FS Erich Zenger, HBS 44, Freiburg/Br. 2004, (420-485) 470-485. Vgl. auch ders., Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007, 40f. Für die Applikation dieser textpragmatischen Differenzierung auf Jer 26 vgl. ders., Jeremia (BZAR 7), (134-182) 153.

4 Vgl. G. Wanke, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, BZAW 122, Berlin 1971, 87f.

Diese Indizien von Kohärenzstörungen sind einerseits das Ergebnis der bisherigen Forschungsarbeit an Jer 26.⁵ Andererseits dienen diese als Ausgangsbasis und Anknüpfungspunkt für das weitere Vorgehen in vorliegender Untersuchung. Dazu müssen nun die Ergebnisse der neueren Jeremiaforschung, die sich momentan in einer Phase der Umwälzung befindet, mit den bisherigen korreliert werden. Ziel dieses Schrittes ist es, die einzelnen neueren Positionen auf ihre Plausibilität hin zu befragen und die daraus resultierenden Impulse und Ergebnisse für eine Neubewertung der literarischen Genese von Jer 26 fruchtbar zu machen, die gerade in der neueren Jeremiaforschung nicht unterschiedlicher hätten ausfallen können.

2.2 Jer 26 im Urteil der neueren Jeremiaforschung

Unter demselben methodischen Vorzeichen wie bei Jer 36 (s.u. 3.2, 79-82), nämlich Text- und Literarkritik konsequent aufeinander zu beziehen,⁶ rekonstruiert Stipp in Jer 26 eine dtr Grundschrift (Jer 26,1-6.8*-9.17-23), die quer zu den bisherigen Annahmen dtr Ergänzungen (W. Thiel, N. Lohfink, L. Hossfeld/I. Meyer, A. Graupner, C. Hardmeier)⁷ verläuft.⁸ Die Hypothese einer dtr Grundschrift läutet nun im

- 5 Ältere Forschungsüberblicke zu Jer 26 bei Wanke, Baruchschrift, 82-87; F.-L. Hossfeld/I. Meyer, Der Prophet vor dem Tribunal. Ein neuer Auslegungsversuch von Jer 26, ZAW 86 (1974), 30f. Den aktuellsten Forschungsüberblick, der die große Bandbreite an unterschiedlichen Meinungen kompakt zu bündeln vermag, bietet C. Maier, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, FRLANT 196, Göttingen 2002, 136f.142f. Zur bisherigen Forschungsarbeit am Jeremiabuch und dem neuesten Stand der Forschung vgl. jeweils die Monographien von S. Herrmann, Jeremia. Der Prophet und das Buch, EdF 271, Darmstadt 1990, und Fischer, Diskussion.
- 6 Vgl. Stipp, Parteienstreit, 1-16: „Die Textentwicklung ist als einheitlicher exegetischer Aspekt zu bearbeiten; d.h. Daten der materiellen Textüberlieferung (Lesarten) und Kohärenzstörungen sind im Verbund zu behandeln, um die Bezeugungslage im Licht der Kohärenzstörungen und die Kohärenzstörungen im Lichte der Bezeugungslage interpretieren zu können“ (Stipp, Parteienstreit, 1). Dabei geht Stipp von sekundären Zuwächsen sowohl in MT als auch LXX aus, spricht aber der Texttradition von JerLXX* die globale Priorität zu. Siehe dazu Stipp, Sondergut. Ausführlich diskutiert Fischer, Jeremia I, 39-46, und ders., Diskussion, 17-53 (dort mit weiterer Literatur), das Verhältnis zwischen JerMT und JerLXX und spricht gegen H.-J. Stipp, E. Tov, J.G. Janzen und P.-M. Bogaert, Le livre de Jérémie en perspective. Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours, RB 101 (1994), 363-406, JerMT die generelle Priorität zu, was sich in seiner Kommentierung niederschlägt, deren Gegenstand allein JerMT ist. Siehe dazu die methodischen Anmerkungen unter 1.2, 16f.
- 7 Vgl. Thiel, Redaktion I; ders., Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45, WMANT 52, Neukirchen 1981, der mit seiner einflussreichen Hypothese einer durchlaufenden und einheitlichen dtr Bearbeitungsschrift von Jer, der sog. D-Redaktion, den redaktionsgeschichtlichen Ansatz von J.P. Hyatt, The Deuteronomic Edition of Jeremiah, in: L.G. Perdue/B.W.

Kovacs (Hgg.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake 1984, 247-267, und seinem Lehrer S. Herrmann zu einem gewissen Abschluss bringen konnte. Thiel, Redaktion II, 3f., schreibt aufgrund sog. dtr Sprachkonventionen der D-Redaktion folgenden Bestand in Jer 26 zu: V.2b(?)⁸.3.4b-5.6b*.13. V.4a.6* [ohne גויי הארץ לכל ללקללה] sei der Bestand der ursprünglich jeremianischen, d.h. unbedingten Gerichtsansage, die D durch die zum Teil wortwörtlichen Aufnahmen von Jer 9,12 in Jer 26,4b und 2 Kön 17,13-18 in Jer 26,5 zu einer Alternative entsprechend dem Duktus von Jer 7 umgestaltet habe. In den ursprünglichen Parallelbericht zur Tempelrede Jer 7, der die Legitimität Jeremias als Unheilsprophet in einem Gerichtsverfahren hervorheben möchte, wird demnach durch D die aus 2 Kön 17,13-18 zu entnehmende Prophetentheorie in Jer 26 eingetragen: „der Prophet als Mahner zur Umkehr und zur Befolgung des Willens Jahwes in der Thora, d.h. im Dtn als authentischer Auslegung des Dekalogs“ (Thiel, Redaktion II, 4). Neben den generellen Zweifeln gegenüber dem methodologischen Vorgehen Thiels (vgl. H.-J. Stipp, Probleme des redaktionsgeschichtlichen Modells der Entstehung des Jeremiabuches, in: W. Groß [Hg.], *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“*, BBB 98, Weinheim 1995, 225-262, mit weiterer Literatur) und dem Sachverhalt, dass die Inkohärenzen in Jer 26 so gut wie keine Rolle für die Rekonstruktion einer D vorliegenden Grundschrift spielen, zeigt sich gerade bei diesem Ansatz, dass er nur auf anderen Wegen, d.h. mit unterschiedlichen Prämissen, letztlich zu einem ähnlichen Ergebnis kommt wie Duhm, KHC XI, XVI-XX.210-216. Duhm hatte bereits auf den „deutero-nomistischen“ Standort der nachexilischen Bearbeiter in der Zeichnung Jeremias als Toralehrer durch Jer 26,4b⁵-5 verwiesen. Der These einer dtr Bearbeitung von Jer 26 folgen in unterschiedlicher Modifikation von Thiels Ansatz weitere Arbeiten: N. Lohfink, *Die Gattung der „Historischen Kurzgeschichte“* in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978), 319-347; Hossfeld/Meyer, *Tribunal*, 30-50, weisen V.1.2*.3.4b.5.8a*.13.17-24 einer dtr Bearbeitung zu. Ging es der älteren und Dtn 18,20 rezipierenden Erzählung eines ‚Lehrzuchtverfahrens‘ (Jer 26*) darum, Jeremia als legitimen JHWH-Propheten auszuweisen, so erhob die dtr Bearbeitung die Schicksale von Micha, Uria und Jeremia zum Prüfstein für das Verhalten von Volk und König gegenüber der prophetischen Verkündigung. A. Graupner, *Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia. Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch*, BThSt 15, Neukirchen-Vluy 1989, 41-60, schließt sich grundsätzlich der Analyse von Hossfeld/Meyer an, rechnet aber V.5 wie Thiel noch zur dtr Bearbeitung, deren Zielintention in dem totalen Schuldaufweis in V.5b* (ולא שמהם) als Erklärung für die Katastrophe des Exils liege, und die Uria-Episode (V.20-23) zur vorexilischen Grundkomposition, die über die Erweiterung V.17-19 hinweg glatt an V.16 und damit an die Grundschrift anschließe. C. Hardmeier, *Die Propheten Micha und Jesaja im Spiegel von Jeremia XXVI und 2 Regum XVIII-XX*. Zur Prophetie-Rezeption in der nach-joschijanischen Zeit, in: J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989*, VT.S 43, Leiden u.a. 1991, 174-181, schließt sich, obwohl er eine rein sprachstatistische Methodik ablehnt, zur Identifizierung der dtr Elemente im Wesentlichen Thiels Ergebnissen für V.1-9 an und geht von folgender vorexilischer Grundschrift V.2*.4a.6a.7.8*.9.17-19a.20-24 aus, die von einer dtr Bearbeitung abzugrenzen und im Verbund mit Jer 36 und 2 Kön 18f. als „historische Tendenz Erzählung“ zu verstehen sei. Diese Grunderzählung ist von schafanidischen Kreisen dtr Provenienz umgearbeitet worden, die den radikalen Unheilspropheten Jeremia in Frontstellung zu den Priestern und Propheten zu einem Prediger „der Umkehr und des sozialetischen Thoragehorsams“ (Hardmeier, *Propheten*, 189) stilisierten.

8 Vgl. Stipp, *Parteienstreit*, 17-72.

Vergleich zur älteren Forschungsgeschichte von Jer 26 seit Thiel einen regelrechten Paradigmenwechsel ein. Diese Grundschrift ist allerdings „kein typisches Beispiel einfacher Erzählliteratur“, sondern besitzt einen „ausgeprägt konstruierten Charakter“, was sich dadurch begründet, dass der Erzählfaden der Handlung im Verhältnis zum Übergewicht der theologisierenden Reden auf ein „extremes Mindestmaß“ reduziert ist.⁹ Dabei stilisiere die exilische Grundschrift nicht nur Jeremia (auch Micha und Uria; vgl. Jer 26,5) im Sinne der dtr Prophetenaussage¹⁰ als Umkehrprediger, sondern wolle als Theodizee-Erzählung sowohl die Ursache des Exils durch den mangelnden Umkehrwillen des Volkes erklären als auch den exilischen Hörern durch diese erfolgte Sinngebung die Hoffnung vermitteln, JHWH lasse sich des Unheils durch Umkehr gereuen (V.3.19).¹¹ War in der dtr Grundschrift das Volk primärer Adressat der Gerichtsbotschaft, weshalb Stipp wie Hardmeier in V.8 die „Priester und Propheten“ als redaktionelle Ergänzung bewerten, so ändert sich das in der postdtr Ergänzung frühnachexilischer Zeit (V.7.8*.10-16), die die שרֵי יְהוּדָה in Analogie zu Jer 36 gegen die Priester und Propheten als Parteigänger des wahren JHWH-Propheten darstelle, die zudem keine Schuld am Exil träfe.¹² Eben diesen aristokratischen Kreisen der frühnachexilischen Umbruchsituation verdanke sich die Erweiterung, die sich damit für den „Gesinnungswechsel“ des Volkes verantwortlich zeigen.¹³ Der schafanidische Zusatz V.24 sei der Grundschrift *vor* ihrer postdtr

- 9 Stipp, Parteienstreit, 51. T. Seidl, Jeremias Tempelrede: Polemik gegen die joschijanische Reform? Die Paralleltradition Jer 7 und 26 auf ihre Effizienz für das Deuteronomismusproblem in Jeremia befragt, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, Weinheim 1995, 166, fasst Stipp folgend den Plot der Grundschrift so zusammen: „Auf Jeremias Zusammenfassung seiner bisherigen Verkündigung im Tempelvorhof (1-6) reagiert das ganze dort versammelte Volk exaltiert negativ und bedroht Jeremia mit dem Tod (8-9); die Ältesten ergreifen für Jeremia Partei unter Verweis auf Micha von Moreschet, der unter Hiskija mit Erfolg ein Drohwort gegen den Tempel und gegen Jerusalem ausgesprochen habe (17-19). Doch der Erzählabschluß mit der Ermordung des Propheten Urija zeigt, wie irreversibel der König und seine Notabeln auf der Unheilsstraße sind (20-23).“
- 10 Vgl. O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967, 72-77. Steck geht davon aus, dass sich die Weiterbildung der dtr Prophetenaussage (dtrPA) vor allem in der Quelle C im Jeremia-buch greifen lässt. Nach E.W. Nicholson, Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, Oxford 1970, 56, liegen insgesamt folgende C- und B-Texte im Jeremia-buch auf einer Ebene mit der in 2 Kön 17,13-18 gezeichneten dreifaltigen dtrPA: Jer 7; 25; 26; 29; 35; 36; 44. Dieser Sachverhalt weise auf eine „common provenance and authorship“ (Nicholson, Preaching, 55.57) dieser Texte aus dem deuteronomistischen Milieu hin, weshalb weder Jer 26 noch Jer 36 mehr dem Baruch als Autor zugeschrieben werden können.
- 11 Vgl. Stipp, Parteienstreit, 65.
- 12 Vgl. Stipp, Parteienstreit, 72.
- 13 Vgl. Stipp, Parteienstreit, 72: „Die Koalition von alteingesessenen Führungskreisen und Volk

Erweiterungsgestalt hinzu gewachsen und entspringe „dem Versuch der Schafaniden, die Unterstützung Jeremias für sich zu reklamieren.“¹⁴ Das literargenetische Modell von Stipp hat sozusagen Schule gemacht und auf weitere Arbeiten zu Jer 26 gewirkt. Ging G. Wanke zunächst von drei Überlieferungsstadien¹⁵ (I Jer 26,1-19; II V.20-23; III V.24) aus, so hat er in seinem Kommentar weitgehend Stipps Modell der literarischen Schichtung und damit die These der dtr Grundschrift von Jer 26 übernommen.¹⁶

Eine Bestimmung des Verhältnisses der Prosaüberlieferung des Jeremiabuches zum Deuteronomium und der Klärung des damit einhergehenden Verständnisses von Prophetie und des Torabegriffs im Jeremiabuch hat sich neuerdings erneut C. Maier zur Aufgabe gemacht.¹⁷ Sie hat die Prosareden Jer 7,1-8,3; 11,1-14; 17,19-27; 22,1-5; 34,8-22 und Jer 26,1-24 als Paralleltext zu Jer 7 wie auch die vielfachen Belege von הוֹרָה im Jeremiabuch auf diese Fragestellung hin analysiert und kommt zu folgendem Ergebnis, welches hier kurz skizziert werden soll. Sowohl die Sabbatrede Jer 17,19-27, die auffallend viele Bezüge zu Neh 13,15-22 aufweist,¹⁸ und die Rede im Königspalast Jer 22,1-5, welche nicht nur sekundär an die Sabbatrede angeglichen worden ist (Jer 22,2bβ.4bβ), sondern auch auffallende sprachliche Nähen zu Jer 7,1-15 aufweist und deswegen traditionell als dtr Text beurteilt wird,¹⁹ sind nach

im Guten, [...], müsste sich doch fortsetzen lassen – unter Umständen gegen die Priester, die sich, wie der Ergnzer meint, seinerzeit so gründlich kompromittiert hatten (,die Propheten‘ dürften nur den Rang ohnehin disqualifizierter Statisten einnehmen).“

- 14 Stipp, Parteienstreit, 65. Zur Kritik an Stipps These zur Diachronie von Jer 26 vgl. auch N. Lohfink, Gab es eine deuteronomistische Bewegung?, in: W. Groß (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, Weinheim 1995, 360f., der die von Stipp beobachteten Spannungen nicht zwingend für eine literarische Schichtung hält, da sie sich vielmehr der „narrativen Technik und der juristischen Formulierungsweise“ (Lohfink, Bewegung, 361) verdanken.
- 15 Wanke, Baruchschrift, 77-91, vertrat zunächst die These, dass für die jeweils ältesten erreichbaren Uberlieferungsstadien von Jer 26 als auch Jer 36 ein gemeinsamer Verfasser anzunehmen sei. Für Jer 26 sei trotz aussagekräftiger Indizien von Überarbeitung aber nicht mehr genau zwischen Grundschrift und Ergänzung zu unterscheiden.
- 16 Vgl. G. Wanke, Jeremia, Teilband 2: Jeremia 25,15-52,34, ZBK 20.2, Zürich 2003, 235-244.
- 17 Vgl. C. Maier, Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, FRLANT 196, Göttingen 2002.
- 18 Vgl. Maier, Lehrer, 218-221, die hier die Ergebnisse von T. Veijola, Die Propheten und das Alter des Sabbatgebots, in: V. Fritz u.a. (Hgg.), Prophet und Prophetenbuch, FS O. Kaiser, BZAW 185, Berlin/New York 1989, 257f., aufnimmt und nach einem Vergleich mit dem dekalogischen Sabbatgebot in Dtn 5,12-14 und nach der Prüfung aller wichtigen Traditionen (z.B. der verschiedenen Opferbegriffe in Jer 17,26) in der Linie von T. Reinmuth, Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias, OBO 183, Freiburg/Göttingen 2002, 290-296, von einer gegenseitigen literarischen Abhängigkeit zwischen Jer 17,19-27 und Neh 13,15-22 ausgeht.
- 19 Jer 22,1-5 findet sich zum großen Teil wortwörtlich in Jer 7,1-3.5-6.34b wieder. Aufgrund des