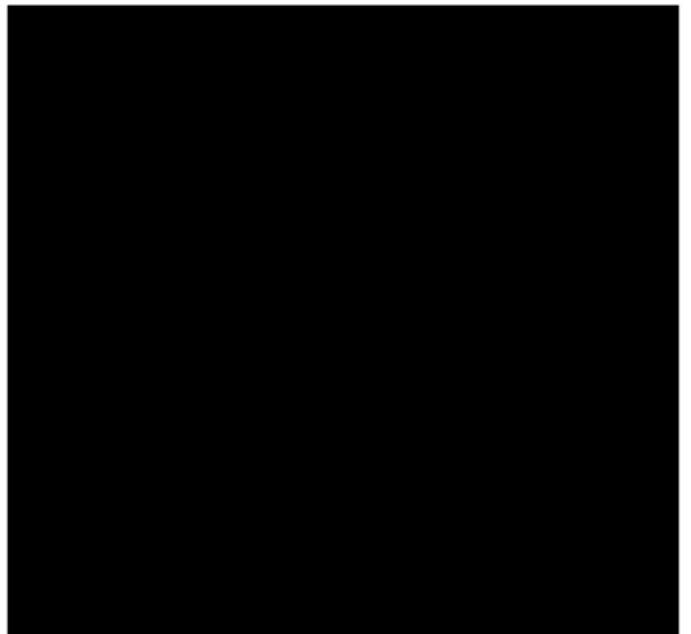




## Jer 15,10–21 als Trauma-Literatur



## Inhalt

1. Einleitung.....	1
2. Welcher Text? –Textkritische Vorüberlegungen .....	2
3. Übersetzung (Jer 15, 10–21).....	4
4. Sondergut des MT und der LXX .....	5
5. Analyse der Textstruktur(en).....	6
5.1 V. 10.....	7
5.2 V. 11–14.....	7
5.3 V. 15–18.....	8
5.4 V. 19–20/21.....	9
5.5 Resümee .....	10
6. Jer 15,10-21 im Kontext des Jeremiabuches .....	11
7. Wie kommen die Konfessionen ins Buch?.....	13
7.1 Frage nach einem „jeremianischen“ Kern .....	13
7.2 Konfessionen als nachexilisch verfasste literarische Produkte.....	14
8. Klagelied des Einzelnen und prophetischer Gehalt.....	15
9. Jer 15, 10–21 als Trauma-Literatur?.....	17
9.1,„Das ,Trauma““ .....	17
9.2 Individuelles und kollektives „Trauma“ .....	18
9.3 Leerstellen, (Ab)Brüche.....	19
9.4 Schuld und Rache .....	20
9.5 אכלל.....	21
9.6 Singular und Plural .....	22
9.7 Fiktionalität .....	22
9.8 Heil-ung?.....	23
9.9 Jeremiatexte als Trauma-Literatur, auch über die Konfessionen hinaus .....	24
10. Fazit .....	24
11. Literaturverzeichnis .....	1

## 1. Einleitung

Jer 15, 10–21 gehört zu den sog. Konfessionen<sup>1</sup>, die insgesamt fünf einzelne Klagen bzw. Gebete, Klagegedichte, Zwiegespräche oder Klagediskurse umfassen<sup>2</sup>. Diese finden sich innerhalb der Kapitel 11–20 des Jeremiabuches. Nach Bezzel,<sup>3</sup> Welten<sup>4</sup> und Schmidt gehören die Konfessionen zu den jüngsten<sup>5</sup> literarisch gewachsenen Teilen des Jeremiabuches, die explizit für ihren jeweiligen Kontext geformt wurden. Die Konfessionen sind also nicht wie früher angenommen wurde, von Jeremia selbst verfasst worden. So ist nach Bezzel „[a]uch die Konfession 15 [...] daher am besten als in und für ihren nachmaligen Kontext verfaßtes Fort- und Einschreibungsstück zu verstehen.“<sup>6</sup>

Scheinbar bestand in (nach-)exilischer Zeit das Bedürfnis, die bestehende Jeremiaüberlieferung um Texte zu bereichern, wie die sich „formal wie inhaltlich von den bisherigen Texten [...] abhebenden sogenannten Konfessionen.“<sup>7</sup> Darin ringt ein Jhwh anzweifelndes lyrisches Ich<sup>8</sup> mit sich selbst, Jhwh und seinem Umfeld. Die Texte zeichnen sich aufgrund der Art und Weise, wie Sprache und Inhalt in ihnen zusammenwirken, durch eine besondere Tiefe, Dichte und Poetizität aus. Aufgrund ihrer offenen Fragmentarizität bergen sie Fragen und Antworten. So ist Jeremia für Welten durch die Konfessionen „Leidensgestalt und Kristallisationspunkt für Leiden geworden wie sonst keine Gestalt im Alten Testament außer vielleicht Hiob.“<sup>9</sup>

Poser kann für das Ezechielbuch, welches durchweht ist von Bearbeitungsprozessen mit traumatischen<sup>10</sup> (Gewalt)-Erlebnissen in Zusammenhang mit der/n Katastrophe/n 587/9 v.u.Z. und den Exilierungen, zeigen, dass die biblischen Texte u.a. die Funktion erfüllen,

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung Konfessionen geht auf Wellhausen zurück, der den Begriff in Anlehnung an Augustinus' *Confessiones* wählte. Vgl. Bezzel, Konfessionen, 1.

<sup>2</sup> Die Auflistung der verschiedenen Bezeichnungen soll die Diversität der „Konfessionen“ verdeutlichen und gleichzeitig den Begriff Konfessionen problematisieren. In dieser Arbeit werde ich je nach Kontext verschiedene Begriffe verwenden.

<sup>3</sup> Vgl. Bezzel, Konfessionen, 115.

<sup>4</sup> Vgl. Welten, Leiden, 144 und 149.

<sup>5</sup> Vgl. Welten, Leiden, 145.

<sup>6</sup> Bezzel, Konfessionen, 115.

<sup>7</sup> Welten, Leiden, 137.

<sup>8</sup> Da die Konfessionen als Jeremia stilisierende Texte in den Kontext des *Jeremia*-Buches eingebaut wurden, benutze ich synonym zu „lyrisches Ich“ (wie auch Bezzel) in dieser Arbeit auch den Ausdruck „der/ ein Beter“.

<sup>9</sup> Welten, Leiden, 147.

<sup>10</sup> Wie Poser möchte ich auch auf die Unterscheidung zwischen traumatisch und traumatogen hinweisen, denn „[n]icht jeder Mensch, der einem potentiell traumatisierenden Ereignis ausgesetzt ist, entwickelt traumatische Symptome und Syndrome als mögliche Folgeerscheinungen“ (Poser, Ezechielbuch, 63) Ereignisse die traumatogen (d. h. sie können ein Trauma hervorrufen) sind, müssen nicht notwendig traumatisieren.

Trauma-Literatur zu sein. Der zeitliche Referenzrahmen, in den Poser das Ezechielbuch einordnet, kann auf die Konfessionstexte ebenfalls angewendet werden, da „mit Jeremia und Ezechiel zwei Propheten benannt werden können, die in großer zeitlicher Nähe aufgetreten sind und damit zu einer nahezu gleichen geschichtlichen Situation das Wort ergriffen haben.“<sup>11</sup>

Bereits O'Connor<sup>12</sup> hat mit ihrem Ansatz in „Jeremiah. Pain and Promise“ eine Spur dahingehend gelegt, die Konfessionen im Jeremiabuch als Instrumente der Bearbeitung (kollektiver) Traumata in Form von fractured beauty<sup>13</sup> zu verstehen: „They serve as instruments of communal survival.“<sup>14</sup> In dieser Arbeit werde ich anhand der von Poser und O'Connor erarbeiteten Kennzeichen für Trauma-Literatur Jer 15,10–21 als solche ausweisen und so die Funktion der Konfessionen (innerhalb des Jeremiabuches) im Hinblick auf die Frage, warum sie ins Buch aufgenommen wurden, näher bestimmen.

## 2. Welcher Text? – Textkritische Vorüberlegungen

Die Divergenzen zwischen JerLXX und JerMT hinsichtlich der Textlänge – JerMT ist wesentlich länger als JerLXX – sowie in Bezug auf die Reihenfolge der einzelnen Kapitel – z.B. stehen die Fremdvölkersprüche in JerLXX in der Mitte des Buches – haben bei Generationen von Jeremiaforscher\*innen<sup>15</sup> Fragen hinterlassen.

Fischer beispielsweise überträgt seine Ergebnisse aus einem Vergleich von Jer 52 (LXX) und Jer 52 (MT) auf das gesamte Jeremiabuch. Aufgrund der größeren Nähe von Jer 52 (MT) zu 2 Kön 24,18 – 25,30 folgert er, dass JerMT insgesamt der griechischen Übersetzung von Jer-Texten vorzuziehen ist.

Während für Fischer, wie auch für Hubmann<sup>16</sup> eine Priorisierung von JerLXX fast schon als rückschrittlich anzusehen ist, greift Stipp die Kontroverse erneut auf. Noch vor konkreten textkritischen Fragen möchte ich seine Forschung einleitend vorstellen.

---

<sup>11</sup> Vieweger, Beziehungen, 17.

<sup>12</sup> Über O'Connor hinaus verfolgt auch Stulman den Ansatz, das Jeremiatexte als Traumaliteratur zu verstehen: „[A] text that survives not only as disaster/ war literature, but also as a meaning-making map for casualties of life – ancient and contemporary – living on the edge of time.“ Stulman, Art, 103.

<sup>13</sup> Stulman, Art, 99.

<sup>14</sup> O'Connor, Jeremiah, 82.

<sup>15</sup> Um mich von Übertragungen aktuell debattierter Geschlechterkonzepte auf vergangene Zeiten abzugrenzen, verwende ich \* nur bei Personengruppen unseres(wer ist hier dieses „wir“?) Kontextes, ansonsten Binnen-I.

<sup>16</sup> Hubmann, Untersuchungen, 312: Daß sich nebenbei auch Einblicke in die sich wandelnde Position der Exegeten gegenüber der Zuverlässigkeit des MT ergaben [...] ist zugleich auch eine Relativierung jener gegenwärtig *noch* ziemlich häufig vertretenen Ansicht, das 15,11 nach G zu lesen und zu interpretieren sei, da sie sich auf keine sehr weit zurückreichende exegetische Tradition stützen kann.

Stipp kann für das Jeremiabuch durch den Vergleich des Septuagintatextes JerG\*<sup>17</sup> mit JerMT unter Einbezug der Qumran-Fragmente 4Q71 zeigen, dass der deutlich längere JerMT gegenüber JerG\* Sondergut besitzt.<sup>18</sup> Er erklärt diese Divergenzen durch die Annahme, dass sich „die Texttradition des Jeremiabuches in zwei Stränge aufgespalten [hat], die auf die masoretische und die alexandrinische Ausgabe zuliefen.“<sup>19</sup> Stipp versucht ausgehend von dem Vergleich zwischen JerMT und JerG\* unter Einbezug von 4Q71 einen Text zu rekonstruieren, der dem Text, der vor der Gabelung in masoretischen und alexandrinischen Textzweig existierte, möglichst nahe kommt. Den Text, den er rekonstruiert, ordnet er dem „alexandrinischen“ Überlieferungsweig zu, weswegen er für diesen Zweig (manchmal auf für den rekonstruierten Text) die Bezeichnung JerALT verwendet.<sup>20</sup> Durch die These, dass den VerfasserInnen der griechischen Übersetzung hebräische Jeremiatexte vorlagen, die vor der Teilung in die beiden Stränge verfasst wurden – uns sind diese Texte leider nicht überliefert – kann Stipp die Divergenzen zwischen JerMT und JerLXX nachvollziehbar erklären. Auch die Rückübersetzungen erscheinen im Licht von Stipps Argumentation angemessen. Die Überschüsse von JerMT gegenüber JerLXX können als spätere Ergänzungen und Bearbeitungen der ursprünglicheren *lectio brevior* interpretiert werden.

Basierend auf der Arbeit von Stipp gilt es sich bewusst zu machen, dass mit JerMT und JerG\* (bzw. JerAlt) zwei verschiedene Endtexte vorliegen, die ihre eigenen Entstehungs- und Bearbeitungsgeschichte mitbringen und erzählen.<sup>21</sup>

Gemäß den Axiomen der Textkritik – sich dem ursprünglich(st)en Wortlaut anzunähern – erscheint es sinnvoll, auf der Basis der LXX (bei Stipp: JerG\*) weiter zu arbeiten, bzw. sich die Überschüsse und Besonderheiten des JerMT bewusst zu halten. Dennoch ist es, im Sinne Stipps, aufgrund der bestehenden Komplexität in der Frage, welcher Textbestand Jeremiatexten als Basistext zugrunde zu legen ist, wichtig, die Frage für die verschiedenen Textstellen im Einzelnen und differenziert zu beantworten. Der rekonstruierte Text von Stipp, der eventuell Aufschluss darüber geben kann, wie die verschiedenen Textzeugen für Jer 15, 10–21 zu gewichten sind, liegt im Moment noch nicht vor. Daher habe ich, angelehnt an Stipps Jeremiasynopse, die Überschüsse des MT

---

<sup>17</sup> Unter JerG\* versteht Stipp die griechischen Texte, die vom Göttinger Septuaginta-Unternehmen erarbeitet wurden (Vgl. Stipp, Sondergut, 2.). In meiner Arbeit bezeichne ich diesen Text als LXX.

<sup>18</sup> Vgl. Stipp, Liste, 2.

<sup>19</sup> Stipp, Liste, 2.

<sup>20</sup> Vgl. Stipp, Sondergut, 2.

<sup>21</sup> Vgl. Stipp, Sondergut, 152.

gegenüber der LXX in eckige Klammern gesetzt und die Überschüsse der LXX gegenüber des MT mit < > gekennzeichnet. Außerdem mache ich auf divergierende Satzgrenzen in den Fußnoten aufmerksam, um die jeweiligen Besonderheiten der beiden Endtexte sichtbar zu machen. Die kleinere Schriftgröße bei den masoretischen Überschüssen soll zumindest die Tendenz einer Höhergewichtung der LXX ausdrücken. Nur am Rande möchte ich erwähnen, dass Poser eine ähnliche textkritisch Ausgangssituation für das Ezechielbuch vorfand: „Auch wenn in der Ezechieforschung immer wieder erwogen wird, dass der Septuaginta-Text des Ezechielbuchs (in Teilen) auf eine gegenüber dem masoretischen Text ältere hebräische Vorlage zurückgeht, so liegt dieser ältere hebräische Text bzw. Rekonstruktion desselben doch bislang nicht vor.“ Die Divergenzen zwischen LXX und MT relativierend möchte ich darauf hinweisen, dass der mit Abstand größte Teil von Jer 15, 10–21 sowohl in JerLXX als auch in JerMT enthalten ist.

Ich halte es daher, gestützt durch das Resultat von Posers Arbeit, welches auch ohne umfassende Auseinandersetzung mit den Textzeugen der LXX erfolgte, für möglich, die Aspekte, die den Klagediskurs zu Trauma-Literatur machen, auch unabhängig von einer endgültigen textkritischen Entscheidung greifbar zu machen.

### 3. Übersetzung (Jer 15, 10–21)

(10) „Wehe mir, [meine] Mutter, dass du mich geboren hast, einen Mann des Streites und [einen Mann] des Zankes mit dem ganzen Land. Weder habe ich etwas verliehen, noch haben sie mir etwas geliehen. Jeder verflucht mich/ <meine Kraft>.“

(11) Jhwh spricht: „[Gewiss], ich habe dich [zum Guten] erlöst. Ich trete für dich ein in der Zeit des Unheils und in der Zeit der Not beim Feind.

(12) Zerbricht man Eisen, [Eisen] aus dem Norden und Bronze[?] <sup>22</sup>

[13] Dein Vermögen und deine Vorräte gebe ich ihnen zum Raub preis, [ohne] Gegenwert für [und] alle deine Sünden und überall in deinen Gebieten.

(14) Und ich lasse deine Feinde weiter ziehen <ringsum> in ein Land, das du nicht kennst, <sup>23</sup> denn mit meinem Zorn entzündet sich ein Feuer, das gegen euch lodert.“

---

<sup>22</sup> In der LXX fehlt die Satzgrenze an dieser Stelle.

<sup>23</sup> Die BiGS übersetzt das Hif-il der עבַרְלִי als „versklaven“, was angesichts der Deportationen gut passt, jedoch sind die Bezüge im Hebräischen Text nicht eindeutig zu klären. „Ich werde zulassen, dass diejenigen, die dich befeinden, dich versklaven in einem Land, das du nicht kennst.“ (Bail, BiGS, Jer, 15,14.)

(15) „[Du weißt es] Jhwh, erinnere dich an mich und meine Verwandten und räche dich für mich an meinen Verfolgern. Du bist langmütig, [raffe mich nicht hinweg]. Erkenne, dass ich deinetwegen Spott ertrage[.]“

(16) Deine Worte haben mich erreicht<sup>24</sup> und ich verzehrte sie. Deine Rede war für mich ein Glück<sup>25</sup> und eine Freude meines Herzens, denn dein Name ist über mir ausgerufen worden<sup>26</sup>, Jhwh, [Gott] Zebaoth.

(17) Nie sitze ich im Kreis derer, die fröhlich sind, alleine sitze ich vor deiner Hand, denn du hast mich mit Groll erfüllt.

(18) Warum dauert mein Schmerz ewig [und warum] ist meine Wunde unheilbar und weigert sich, gesund zu werden? Du bist für mich wirklich ein Trugbach, der/ [ein Wasser das] nie beständig ist.“

(19) Deshalb, so spricht Jhwh: „Wenn du umkehren willst, dann werde ich dich umkehren lassen. Du wirst vor mir stehen. Und wenn du Wertvolles hervorbringst, das nicht gering ist, wirst du sein wie mein Mund. Sie werden zu dir zurückkehren, aber du darfst nicht zu ihnen zurückkehren.“

(20) Ich werde dich für dieses Volk zu einer unüberwindbaren Mauer aus Bronze machen und sie werden gegen dich kämpfen, aber sie werden nichts gegen dich ausrichten können, denn ich bin mit dir, um dir zu helfen und um dich zu befreien“, [Spruch Jhwhs.]<sup>27</sup>

[21] aus der Hand der Übeltäter [werde ich dich befreien] und aus der Faust der Gewalttäter [werde ich dich erlösen].“

#### 4. Sondergut des MT und der LXX

Innerhalb von Jer 15, 10–21 liegen 16 Überschüsse des MT gegenüber der LXX vor. Vorab lässt sich klären, dass der Text der LXX (grammatikalisch) auch ohne die „masoretischen Überschüsse“ funktioniert. Und zwar insofern, dass Jer 15, 10–21 übersetzbar bleibt, wenn das masoretische Sondergut ausgelassen wird.

---

<sup>24</sup> Das Perfekt kann auch resultativ oder stativisch übersetzt werden: „Deine Worte erreichen mich.“ Die Schwierigkeit, eine geeignete und konkordante Übersetzung der Perfekta zu erarbeiten, wird in Kap. 6 und 9 thematisiert.

<sup>25</sup> Ich schließe mich hier der für mich an dieser Stelle (am) zielsprachlich(st)en Übersetzung der BiGS an. Vgl. Bail, BiGS, Jer 15, 16.

<sup>26</sup> Mich Stipps Synopse und der Formatierung der BHS, die das nachklappende וְאֶעֱלֶה nicht zum Textbestand rechnet, anschließend, verzichte ich ebenfalls auf dieses Verb. Vgl. Stipp, Synopse, 99.

<sup>27</sup> In der LXX findet sich keine Satzgrenze zwischen V. 20 und 21. Die in V. 21 der Übersetzung in Klammern gesetzten Verben stehen im MT jeweils in Erstposition der jeweiligen Kola, worauf hier verzichtet wurde, um V. 21 direkt an V. 20 anschließen zu können.

An drei Stellen (in V. 12, in V. 13 vor בכל und V. 18aβ) findet sich im MT ein zusätzliches ך am Wortanfang. Im ersten Vers steht in der LXX nur אא ohne das Suffix der 1. Pers. Sg. In mehreren Versen wiederholt der MT Wörter, die in der LXX nur einmal genannt werden. Darunter fällt die Wiederholung von איש in V. 10aβ sowie die Wiederholung von ברזל in V. 12. Für אא לא (V. 11) bzw. לא (V. 13) ist zu diskutieren, ob es sich jeweils um Wiederholungen handelt, zumindest sind es stilistische Eingriffe. Die jeweils anschließenden (Teil-)Verse (V. 11b und 13) beginnen mit den genannten Formeln. Auch in der Formel in V. 16bβ formuliert die LXX anders, nämlich ohne אלהי.

An zwei Stellen fehlen in der LXX Satzgrenzen, welche sich im MT finden: Zwischen V. 12 und 13, sowie zwischen V. 20 und 21. Das Fehlen der Satzgrenze an letztgenannter Stelle kann auch den Überschuss der beiden Verben in V. 21 des MT erklären. Während die beiden Kola des 21. Verses in der LXX direkt an das Prädikat des 20. Verses anschließen können, wird durch die Satzgrenze im MT die Hinzufügung von Prädikaten bedingt.

Insgesamt finden sich innerhalb des Abschnitts fünf inhaltlich bestimmte Unterschiede zwischen MT und LXX. Stipp markiert לתוב (V. 11), אתה ידעת (V. 15), תקחני (V. 15), היה (V. 18) und מים (V.18) als überschüssig im MT.

Zuletzt sind die beiden Überschüsse der LXX gegenüber des MT zu nennen: von Stipp als כחי rekonstruiert (V. 10)<sup>28</sup> und „ringsum“ (V. 14).

Die Darstellung der beiden Textvorlagen zeigt, dass in Bezug auf Jer 15, 10–21 die meisten Unterschiede stilistischer Natur sind. Die LXX betont durch die eingefügten Wiederholungen (z.B. von איש), was auch ohne die Wiederholung bereits ausgesagt wurde. Diese stilistischen Anpassungen werde ich bei der Analyse der sprachlichen Struktur im Blick behalten und sie, aufgrund der textkritischen Hinterfragbarkeit, nicht zur Basis exegetischer Schlüsse machen. Umso mehr möchte ich die inhaltlich relevanten Über- und Unterschüsse mitdenken, jedoch mit Hinweis darauf, dass der Text, wie bereits erwähnt, auch ohne die Über- bzw. Unterschüsse „funktioniert“ und einen Charakter, eine Dynamik, hat.

## 5. Analyse der Textstruktur(en)

Wie einige Exeget\*innen beobachten, lässt sich der Klagediskurs durch die zwischen dem lyrischen Ich und Jhwh wechselnden Redepassagen in vier Teile gliedern.<sup>29</sup> Einige

---

<sup>28</sup> Vgl. Stipp, Synopse, 97–98.

<sup>29</sup> Vgl. Fischer, Jeremia, 190, so auch Bezzel, Studien 98 und Hubmann, Untersuchungen, 245.

nehmen sogar an, dass Jer 15, 10–14 und 15, 15–21 ursprünglich zwei Gebete waren, die redaktionell verschmolzen wurden.<sup>30</sup>

### 5.1 V. 10

Der Klagediskurs wird durch *אוי לי* eröffnet, was als Element der Totenklage gilt.<sup>31</sup> Zu Beginn spricht ein lyrisches Ich über sich selbst. Bereits in diesem Eingangsvers wird ein vom lyrischen Ich negativ konnotierter Kontrast zwischen ihm und (allen) anderen Menschen angelegt und aufgebaut, was die Verwendung der Universalisierungen *לכל הארץ* und *כלה* impliziert. Insgesamt ist in diesem Vers die Klage mit tiefgreifender Schärfe auf einer substantiellen Ebene angelegt, was die Eröffnung, das Verb „verfluchen“ und auch die Synonyme *ריב* und *מדון* – ein Begriff reicht (scheinbar) nicht aus – transportieren. Zusätzlich zu dem Kontrast wird in V. 10 der Gedanke eingebracht, dass das lyrische Ich nicht für seine Situation verantwortlich ist: „Weder habe ich etwas verliehen, noch haben sie mir etwas geliehen“<sup>32</sup> – „In all five confessions, he starts from the fact that he should not suffer“<sup>33</sup>.

### 5.2 V. 11–14

Dieser Abschnitt wird durch die sog. Boten(spruch)formel eingeleitet. In der masoretischen Fassung finden sich im 11. Vers Parallelismen: 11aβ–11bα und die beiden durch *בעת* parallelisierten Kola. In V. 10 und 11 werden ausschließlich Perfekta verwendet, daher sind die Verse sowohl als präsentische Aussagen im Sinne des Stativs als auch als Rückblicke denkbar.

Die ersten Teile des Jeremiabuches, in denen der Feind aus dem Norden im Zentrum steht, geben zum einen Hinweis darauf, dass das „Eisen aus dem Norden“ ebenfalls mit der babylonischen Kriegsmacht identifiziert werden könnte und zum anderen, dass V. 13 und V. 14 als Bezugnahme auf die Situation vor dem Sieg Babyloniens über Judas verstanden werden können. Bezzel ist der Auffassung, dass hier das ganze Volk Adressat ist und auf die Babylonier angespielt wird, da „Zaphon im Jeremiabuch ausschließlich im Zusammenhang mit dem ‚Feind aus dem Norden‘ bzw. dem dazugehörigen Land ‚Land des Nordens‘ genannt wird, einer Bedrohung also, die nicht den Prophet allein, sondern das ganze Volk betrifft.“<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Hubmann, Untersuchungen, 246.

<sup>31</sup> Vgl. Schmidt, Jeremias, 16.

<sup>32</sup> Wenn in dieser Arbeit eine deutsche Übersetzung in Anführungszeichen gesetzt wird, beziehe ich mich (wenn nicht anders gekennzeichnet) auf meine eigene Übersetzung aus Kap. 3.

<sup>33</sup> O'Connor, Jeremiah, 83.

<sup>34</sup> Bezzel, Konfessionen, 119.

Jedoch ist sowohl Bezzels als auch Hubmanns Annahme, dass V. 13 und 14 an das Volk gerichtet seien,<sup>35</sup> mit Hinweis darauf zu entgegnen, dass die Ausführungen hier fragmentarisch und offen bleiben und V. 12 als Frage formuliert ist. Es ist nicht ersichtlich, ob das klagende lyrische Ich aus V. 10 mit der 2. Pers. Sg. in den Versen 11–14 angesprochen ist. „In deinen Gebieten“ (V. 13) und „euch“ – zum ersten Mal kommt auch die 2. Pers. Pl. vor – können als Nuancen betrachtet werden, die darauf hinweisen, dass das „du“ über das lyrische Ich hinaus weist und auch Juda mitgemeint sein kann. Aufgrund der Offenheit halte ich es nicht für sinnvoll, innerhalb des zweiten Teils der Konfession zwischen mehreren AdressatInnen der Gottesrede zu differenzieren.

### 5.3 V. 15–18

Dieser Abschnitt bildet den dritten und umfangreichsten Teil des Klagediskurses, in welchem radikale Anklage und Vertrauensbekenntnis konglomerieren.

V. 15 beginnt mit vier als Imperativ formulierten Bitten an Jhwh: זכרני, תקהני, הנקם und ע7. Während das lyrische Ich in V. 10 seine Nicht-Verantwortlichkeit für seine Situation zunächst nur konstatiert, wird in V. 15 die Verantwortlichkeit Jhwh zugewiesen: „Erkenne, dass ich deinetwegen Spott ertrage.“ Durch die Schuldzuweisung und auch die Imperative zeigt sich, dass das lyrische Ich seine Situation nicht (mehr) erträgt, sondern sich aktiv (handelnd) beklagt, was auch die Bitte „räche dich für mich“ impliziert, wodurch die Klage an Dynamik gewinnt.

Gleichzeitig (V. 16) beschreibt das lyrische Ich sein Verhältnis zu Jhwh positiv. Besonders zu betonen ist dabei die Verwendung der אכל<sup>ל</sup> sowie das Lexem לבב (V. 16). Beide Ausdrücke beziehen sich auch auf eine körperliche Dimension und beschreiben damit indirekt, wie tiefgreifend die Botschaft Jhwhs für das lyrische Ich ist.

In V. 16 und 17 vermischen sich die Tempora, es finden sich sowohl Perfekta als auch Narrative, sodass der erste Teil des 16. Verses sowohl als präsentische Aussage im Sinne des Stativs (deine Worte erreichen mich) als auch als Rückblick im Sinne des Perfekts als Ausdruck einer abgeschlossenen Handlung verstanden werden kann (deine Worte haben mich erreicht). Es bleibt damit offen, ob sich die Aussage auf das derzeitige oder ein früheres Verhältnis zwischen Jhwh und dem lyrischen Ich bezieht.

Der Jhwh preisende Vers 16aß, der auf die Berufung Jeremias anspielt, wird gewissermaßen von den Schuldzuweisungen in V. 15 und 17 gerahmt, die auch O'Connor beschreibt: „[T]he confessions blame God. God has failed, turned away, left the prophet

---

<sup>35</sup> Vgl. Hubmann, Untersuchungen, 268.

to suffer. In these prayers God is responsible.“<sup>36</sup> Das in V. 16 thematisierte Moment der Separation des lyrischen Ichs nimmt den schon aufgebauten Kontrast zwischen anderen Menschen und dem lyrischen Ich erneut und verstärkend auf. Das Perfekt יִשְׁבְּתִי steht am Anfang und Ende von V. 17a. Im ersten Teilvers, der über die Separation des lyrischen Ichs vom Kreis der Fröhlichen spricht, ist יִשְׁבְּתִי mit לֹא verneint, im zweiten Teilvers – vor deiner Hand sitze ich allein – steht יִשְׁבְּתִי einzeln. Durch die Verwendung der 1. Pers. Sg. zu Beginn des 17. Verses und die Verwendung der 2. Pers. Sg. in der nachklappenden Begründung für die Separation des lyrischen Ichs – „denn du hast mich mit Groll erfüllt“ – stehen sich Ich und Du auch sprachlich gegenüber. So auch in V. 18, der als Warum-Frage (Suffixe der 1. Person Sg.) formuliert ist und in den mit einer Figura ethymologica eingeleiteten Vorwurf gegenüber Jhwh (2. Pers. Sg.), der als „Trugbach“ bezeichnet wird, mündet.

### 5.3.1 semantischer Exkurs zu אֶכֶב – „Trugbach“, unzuverlässiges Gewässer

Das in V. 18 verwendete Lexem (in der LXX ὄδωρ ψευδές) kommt im gesamten AT nur noch in Mi 1,14 vor und bezieht sich dort nicht auf Jhwh sondern auf „die Häuser von Achsib“<sup>37</sup>, die zum Trugbach für die Könige Israels werden. Das Lexem ist verwandt mit der כִּזְבַּב – lügen. Kontextualisiert durch Mosis‘ Artikel, der herausstellt, dass „Gott und sein Wort derart [beschaffen sind], das ‚Trug‘, ‚Untreue‘, ‚Unzuverlässigkeit‘ schlechterdings ausgeschlossen sind“<sup>38</sup>, wird deutlich, wie radikal die in dieser Form im AT einzigartige Infragestellung Gottes in V. 18 ist, welche wie auch Mosis feststellt, trotz der Form eines Vergleiches ihre Schärfe beibehält.<sup>39</sup>

Diese Stelle wird von einigen als Höhepunkt der Anklage des lyrischen Ichs gegen Jhwh verstanden,<sup>40</sup> so formuliert O’Connor als Grund: „A God who is like a dried-up spring is worse than an enemy because divine pretenses disguise divine infidelity. A deceitful spring of God cannot be trusted.“<sup>41</sup>

### 5.4 V. 19–20/21

Den letzten Teil des Klagediskurses bildet eine Äußerung Jhwhs. Diese ist imperfektisch unter, innerhalb des 19. Verses, vierfacher Wiederholung der שִׁבְּבִי formuliert. Durch die Verwendung der 2. Pers. Sg. und direkt anschließend die der 1. Sg. wird die dialogische

<sup>36</sup> O’Connor, Jeremiah, 83.

<sup>37</sup> Bail, BiGS, Mi 1, 14.

<sup>38</sup> Mosis, Art. כִּזְבַּב in: ThWAT IV, 127.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

<sup>40</sup> Vgl. Hubmann, Untersuchungen, 301–302.

<sup>41</sup> O’Connor, Jeremiah, 87.

Gegenüberstellung von Jhwh und lyrischem Ich fortgeführt. Jhwh sagt dem lyrischen Ich zu, dass es bei entsprechendem Verhalten sein kann „wie der Mund Jhwhs“. Dies kann auf die prophetische Tätigkeit Jeremias anspielen, auf die bereits in V. 16 Bezug genommen wurde. Die Äußerung greift die körperbezogene Metaphorik aus V. 16 (אכל־לִי und לִבִּי) wieder auf. In gewisser Weise wird in V. 19 eine räumlich-körperliche (An-)Nähe(rung) zwischen Jhwh und dem lyrischen Ich hergestellt, da das lyrische Ich durch entsprechendes Verhalten („wenn du etwas Wertvolles hervorbringst, das nicht gering ist) vor Jhwh stehen kann und „wie der Mund Jhwhs“ werden kann.<sup>42</sup> Darüber hinaus bedeutet ein Um- bzw. Zurückkehren zu Jhwh für das lyrische Ich auch ein Abkehren und Entkommen von seinem es verfolgenden Umfeld – „sie werden zu dir zurückkehren, aber du darfst nicht zu ihnen zurückkehren“. In V. 20 sagt Jhwh dem lyrischen Ich zu, es gegen „dieses Volk“ zu schützen, um es „zu befreien“. Das Lexem für Bronze (נְחֹשֶׁת) kommt in der Konfession zweimal (V. 12 und 20) in den Redepassagen Jhwhs vor. Bronze symbolisiert trotz seines geringeren Wertes als Gold oder Silber „Härte und unüberwindliche Widerstandskraft“<sup>43</sup>. Wieder stehen hier auf der Ebene der Textstruktur sowie inhaltlich Jhwh und das lyrische Ich nah beieinander: כִּי אֶתְךָ אֲנִי.

### 5.5 Resümee

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in Jer 15, 10–21 aufgrund der direkten Anrede Jhwhs durch das lyrische Ich und die Antworten Jhwhs – beide sprechen zweimal – ein (Klage-)Diskurs entsteht, der sprachlich durch die zahlreichen Personalsuffixe der 1. und 2. Pers. Sg., sowie die Personalpronomen dieser Personen erzeugt wird. Durch die Verwendung der Verben stehen sich Ich und Du gegenüber und reagieren innerhalb des dynamischen Geschehens aufeinander.

Darüber hinaus zeichnet sich Jer 15, 10–21 durch einige Offenheiten aus.

So kann nicht geklärt werden, wann die Perfekta retrospektiv das Verhältnis zwischen Jhwh und lyrischem Ich beschreiben und wann sie resultativ die Gegenwart beschreiben. Beides ist im hebräischen Text angelegt. Das Tempus verschiebt sich jedoch im Zuge des Gebets (ab V. 15) hin zum Imperfekt, dem Modus der (noch) unabgeschlossenen Handlungen, des Wunsches und der Aufforderungen.

---

<sup>42</sup> Die BiGS übersetzt an dieser Stelle „[...] darfst du *wieder* mein Mund sein“. (Vgl. Bail, BiGS, Jer 15, 19.) Dadurch wird betont, dass schon vor der Klage ein inniges Verhältnis zwischen Jhwh und lyrischem Ich bestanden hat, welches wieder erneuert werden kann.

<sup>43</sup> Fabry, Art. נְחֹשֶׁת in: ThWAT V, 405.

Ferner bleibt unscharf, wann sich die Antworten Jhwhs auf Juda bzw. das Volk Israel als Kollektiv oder das lyrische Ich als klagendes Individuum beziehen. So fragt auch Bezzel, der zugleich auf die dritte Unschärfe der Konfession anspielt, „ob hier nun eine Heils- oder Unheilsbotschaft übermittelt werde und ob diese einer Einzelperson oder einer Gruppe gelte“<sup>44</sup>.

Zumindest lässt sich zeigen, dass die Beterin durch die Eröffnung (durch ein Element der Totenklage), die direkten Frage(n) an Jhwh (in V. 18) und die Betitelung Gottes als einen unzuverlässigen Bach der Anklage eine besondere Schärfe verleiht. Diese steht aufgrund des Bedingungssatzes in V. 21 auch weiterhin im Raum.<sup>45</sup> Das lyrische Ich macht Jhwh im Zuge der Konfession für seine beklagenswerte Situation – das lyrische Ich ist isoliert von der Gemeinschaft und wird von Verfolgern bedrängt – verantwortlich.

## 6. Jer 15,10-21 im Kontext des Jeremiabuches

Der Klagediskurs Jer 15, 10–21 findet sich innerhalb des ersten größeren Sinnabschnitts des Jeremiabuches, welcher die Kapitel 1–25 umfasst und (Gerichts-)Worte gegen Juda und Jerusalem zum Inhalt hat.<sup>46</sup> In die Kapitel 11–20 sind fünf verschiedene, untereinander verknüpfte Klagegedichte eingebunden,<sup>47</sup> die sich durch ihren Inhalt und ihre sprachliche Struktur von ihrem jeweiligen Kontext abheben<sup>48</sup> und deshalb eine abtrennende Unterscheidung von diesem rechtfertigen. An dieser Stelle ist auch darauf hinzuweisen, dass sich innerhalb der Konfessionen intertextuelle Bezüge finden und so die Klagegedichte zu einem zusammenhängenden Gefüge mit aufeinander verweisenden Teilen machen. Ein solcher Bezug wird beispielsweise in der Wiederaufnahme der Verfluchung der Geburt sichtbar, die sowohl in 15, 10 als auch in 20, 14 vorkommt. Des Weiteren gibt es einige motivische Bezüge, wie der Wunsch nach Heilung in 15, 18 und 17, 14, die Verfluchung der Feinde und die Betonung der eigenen Unschuld. Auch in Bezug auf die Redeformen bilden die Konfessionen einen Zusammenhang, der an den Elementen und Motiven aus den Klagepsalmen (innere und äußere Bedrängnis, Weheruf

---

<sup>44</sup> Bezzel, Konfessionen, 97.

<sup>45</sup> In diese Richtung interpretiert auch Mosis: „Die Antwort löst das Problem nicht dadurch, daß die [...] Bestätigung der Treue Gottes in Aussicht gestellt wird, sondern so, daß die Rede des Jeremia als unrecht getadelt wird und ihm Hilfe und Beistand verheißen wird, wenn er von diesem Unrecht ‚umkehrt‘“.

Mosis, Art. כָּזַב in: ThWAT IV, 127–128.

<sup>46</sup> Vgl. Preuß/ Berger, Bibelkunde, 153.

<sup>47</sup> Vgl. die von Baumgartner erarbeitete Aufteilung der Klagelieder in Welten, Leiden, 138.

<sup>48</sup> Vgl. Welten, Leiden, 137.

in 15, 10) und den zahlreichen Fragen (z.B. 12, 1; 15, 18) und Imperativen (17, 14; 15, 15) sichtbar wird.

In Jer 15, 1–9 wendet sich Jhwh gegen das Volk, welchem er sich nicht mehr zuwenden möchte, sondern welches durch Schwert, Hunger, Gefangenschaft und Kinderlosigkeit bestraft werden soll. In den Versen 7–9 wird die Kinderlosigkeit, die das Volk treffen soll, thematisiert. Das Lexem für Mutter, welches in V. 10 ebenfalls auftaucht, kommt bereits einmal in V. 8 vor und wird auch in 16, 3 erneut verwendet.

Jer 15, 1–9 wird mit „Spruch Jhwhs“ am Ende von V. 9 beschlossen, jedoch ist diese Wendung ein Überschuss des MT gegenüber der LXX<sup>49</sup>, was das Argument mit Rückverweis auf die textkritischen Vorüberlegungen abschwächt. Als gewichtigeres Argument, hier eine Abgrenzung vorzunehmen, erachte ich den Wechsel der Redeform zwischen V. 9 und 10 von einem Ich, welches Worte Jhwhs wiedergibt, zu einem klagenden Beter-Ich.

In Bezug auf eine Abgrenzung zwischen 15, 21 und 16, 1 ist darauf hinzuweisen, dass sich der Einleitungsvers „Das Wort Jhwh erreichte mich“<sup>50</sup> nur in der masoretischen Fassung findet.<sup>51</sup> Auch bei der Wendung „[D]enn so sagt Gott“<sup>52</sup> in V. 3 handelt es sich um einen Überschuss des MT.<sup>53</sup> Ebenso wie der Übergang zwischen 15, 9 und 10 ist auch der zwischen 15,21 und dem Ende von 16,1 in der LXX „fluider“.

Dennoch ist zwischen den letztgenannten Stellen ein erneuter Wechsel der Redeform erkennbar: Während in der Textpassage 10, 19–21 Jhwh dem lyrischen Ich Unterstützung zusagt, gibt das lyrische Ich in 16, 1–18 Worte Jhwhs wieder, die inhaltlich eng mit den Ich-Aussagen Jhwhs in 15, 1–9 verwandt sind.

Für Welten sind die „Konfessionen in ihrem Kontext recht locker verankert. In 15, 10ff. stellt man eine Stichwortverknüpfung fest“.<sup>54</sup> Bezzel ist der Auffassung, dass „[d]ie Konfession 15 [...] einen literarischen Zusammenhang auseinander [zieht], der, das lassen die Verschmelzungen auf der Endtextebene von 16, 1–9 erahnen, auf jeden Fall zu einem Zeitpunkt bestand, als die Fürbittenverbote und ihre Konsequenzen bereits in Jer 14–16\* standen, die Volksklagepassagen dagegen vermutlich nicht.“<sup>55</sup> Auch die anderen Konfessionen zeichnen sich durch eine Gleichzeitigkeit von Kontinuität und

---

<sup>49</sup> Vgl. Stipp, Synopse, 97.

<sup>50</sup> Bail, BiGS, Jer 16, 1.

<sup>51</sup> Vgl. Stipp, Synopse, 101.

<sup>52</sup> Bail, BiGS, Jer 16, 3.

<sup>53</sup> Vgl. Stipp, Synopse, 101.

<sup>54</sup> Welten, Leiden, 143.

<sup>55</sup> Bezzel, Konfessionen, 114–15.

Diskontinuität zu ihrem jeweiligen Kontext aus. Darüber hinaus weisen sie mehrere intertextuellen Bezüge innerhalb des Jeremiabuches<sup>56</sup>, wie dem Verweis von 15, 16 auf die Berufungserzählung in Jer 1,18, auf.

## 7. Wie kommen die Konfessionen ins Buch?

Der Dissens über die sehr enge oder nur lose Einbettung der Konfessionen leitet über zu der dahinter stehenden Frage, wann diese fünf Klagegedichte in das Jeremiabuch gelangten. Da die Frage, ob Jer 15, 10–21 Trauma-Literatur sein kann, bereits voraussetzt, dass die Texte „posttraumatisch“, also exilisch oder nachexilisch entstanden sind, ist die Frage nach der Autorenschaft für die vorliegende Fragestellung nachrangig, zumal zwischen Bezzel, (Schmidt) und Welten Einigkeit besteht.

### 7.1 Frage nach einem „jeremianischen“ Kern

Hubmann präsentiert mehrere Thesen wie bzw. warum die Konfessionen ins Buch gekommen sind. Seine Thesen eint die Annahme eines jeremianischen Kerns, dessen Verfasser Jeremia selbst ist; der Kern habe im Zuge der Überlieferung Bearbeitungen erfahren.<sup>57</sup> Hubmann stellt sich die Konfessionen als persönliche Gebete Jeremias vor, deren öffentliche oder private Verkündigung Anlass zur Aufnahme in das Jeremiabuch gegeben haben könnte.<sup>58</sup> Schmidt nimmt eine Art Zwischenposition zwischen der von Hubmann und Welten ein, da er zwar nicht explizit von Jeremia als dem Verfasser der Konfessionen ausgeht, jedoch einen „authentischen“ Grundbestand voraussetzt, der allmählich fortgeschrieben wurde.<sup>59</sup> Schmidts Ansatz fragt weniger nach (den Details) der Redaktionsgeschichte, sondern er versucht die Konfessionen durch die Unterscheidung von prophetischem Gehalt und Elementen der individuellen Klagelieder zu fassen.<sup>60</sup> Korrespondierend zu Welten und Bezzel beobachtet Schmidt, dass Jeremia von BearbeiterInnen und Redaktionen gedeutet wird, indem sie „Jeremias prophetische Existenz als die Existenz des exemplarisch leidenden und betenden Gerechten“<sup>61</sup> stilisieren.

---

<sup>56</sup> Vgl. Welten, Leiden, 142.

<sup>57</sup> Vgl. Hubmann, Untersuchungen, 319.

<sup>58</sup> Vgl. Hubmann, Untersuchungen, 318.

<sup>59</sup> Vgl. Schmidt, Jeremias, 8.

<sup>60</sup> „Die Konfessionen sind einerseits von der Gattung der Klagelieder des einzelnen in Sprache und Motiven abhängig. Innerhalb der Gemeinsamkeiten von Form und Ausdrucksweise spricht sich andererseits ein eigener, besonderer prophetischer Inhalt aus.“ Schmidt, Jeremias, 9-10.

<sup>61</sup> Schmidt, Jeremias, 10.

## 7.2 Konfessionen als nachexilisch verfasste literarische Produkte

Welten, der drei Hauptschichten der Konfessionen (Jeremiaworte, Prosareden, Fremdb Berichte) annimmt, problematisiert die These eines jeremianischen Kerns: „Um diesen ‚Kern‘ müßte sich weiteres Material gesammelt haben, in dem dann etwa die Bezüge zu den anderen Jeremiastellen vorkämen. Dieser erweiterte jeremianische ‚Kern‘ müßte dann erst nach der Vereinigung der verschiedenen Schichten ins Buch aufgenommen worden sein, da in den Konfessionen Stichwortanknüpfungen zu allen drei Schichten feststellbar sind.“<sup>62</sup> Mit seiner These kann Welten zeigen, dass die Annahme eines „jeremianischen Kerns“ mit seiner Forschung zur Jeremiabuchentstehung nicht mehr zu vereinbaren ist.

In diese Richtung argumentiert auch Bezzel, indem er expliziert, dass „[a]uch die Konfession 15 [...] am besten als in und für ihren nachmaligen Kontext verfaßtes Fort- und Einschreibungsstück zu verstehen“<sup>63</sup> ist. Bezzel versucht innerhalb der fünf Konfessionen mehrere Schichten auszuweisen, indem er von einer Grundschicht und zwei Bearbeitungsschichten ausgeht. Er geht so weit zu konstatieren, dass „[u]m das Jahr 400 [...] die Einschreibung der Konfessionengrundschicht zwischen Jer 11 und 20 anzusetzen“<sup>64</sup> ist.

Die Bearbeitungsschichten bestimmt er als „kollektiv-exemplarische Fortschreibung“ und „kollektiv-repräsentative Fortschreibung“. Während die erste Bearbeitungsschicht Jeremia zu einem leidenden Gerechten stilisierte, wurde mit der zweiten Bearbeitung eine kollektive Deutung des leidenden Gerechten in die Konfessionen eingeschrieben,<sup>65</sup> „sie übernimmt es, den ursprünglich dem Volk und der Stadt gezielt antithetisch gegenübergestellten Jeremia mit diesen Größen zu verschmelzen.“<sup>66</sup> Diese zweite Schicht stilisiert Jeremia als eine „Verkörperung des Leidenden Gottesvolkes, des wahren Israels(?) der ‚Armen“<sup>67</sup>. Für Bezzel handeln beide Redaktionen mit der Absicht „den klagenden Jeremia in ihrem Sinne kollektiv umzuprägen.“<sup>68</sup> Bezzel selbst nennt die, in meinen Augen spekulative Trennung zwischen den beiden Schichten, „heuristisch legitim“<sup>69</sup>. Bezzel gelangt schließlich zu folgendem Urteil: „Die redaktionsgeschichtliche

---

<sup>62</sup> Welten, Leiden, 144.

<sup>63</sup> Bezzel, Konfessionen, 115.

<sup>64</sup> Bezzel, Konfessionen, 284.

<sup>65</sup> Vgl. Bezzel, Konfessionen, 134.

<sup>66</sup> Bezzel, Konfessionen, 134–35.

<sup>67</sup> Bezzel, Konfessionen, 286.

<sup>68</sup> Bezzel, Konfessionen, 287–88.

<sup>69</sup> Bezzel, Konfessionen, 288.

Untersuchung der Konfessionen Jeremias hat zum Ergebnis geführt, in ihnen vergleichsweise späte Einschreibungstexte zu erkennen“<sup>70</sup>.

Die Thesen von Welten und Bezzel, der eine komplexere Entstehungsgeschichte der Konfessionen darstellen kann, eint, dass beide eine (spät-)nachexilische Produktion der Konfessionen annehmen.

Vor allem die redaktionsgeschichtlichen Erwägungen von Bezzel zeigen, dass die Konfessionen zum einen intertextuelle Bezüge zu bereits bestehenden Jeremiatexten aufweisen und zum anderen ein Jeremiabild zeichnen, das zuvor noch nicht existierte. Auf der Grundlage dieser Argumentation erscheint die Annahme einer (spät)nachexilischen Einfügung der Endgestalt der Konfession in das Jeremiabuch nachvollziehbar. Die beiden Aspekte, der individuelle und der kollektive, die Bezzel den beiden voneinander unterschiedenen Bearbeitungsschichten zuschreibt, finden sich in den Konfessionen. So fällt beispielsweise ein kollektiver Aspekt in V. 14 durch die Anrede der 2. Pers. Pl. auf, wohingegen besonders die V. 10 und 16 die Gottesbeziehung eines individuellen Ichs im Blick haben. Statt zwei in ihrer Entstehungszeit differierenden Redaktionsstufen anzunehmen, möchte ich Bezzels Unterteilung eher als inhaltlich-motivische Differenzierung betrachten und auch andere Entstehungsmodelle, die zu einer gleichen oder ähnlichen Konklusion, nämlich der (spät-)nachexilischen Entstehung der Konfessionen, kommen, nicht ausschließen.

## **8. Klagelied des Einzelnen und prophetischer Gehalt**

Schmidt versucht den Charakter der Konfessionen durch eine Einordnung ihrer Elemente in Klagelieder des Einzelnen und prophetische Elemente zu greifen.<sup>71</sup> Für ihn sind die Konfessionen „von der Gattung der Klagelieder des einzelnen in Sprache und Motiven abhängig“.<sup>72</sup> So stellt er fest, dass die Struktur der Konfessionen den Klageliedern des Psalters „in denen drei Größen als Subjekte des Handelns erscheinen: ich/wir – du – die Feinde“<sup>73</sup> sehr ähnlich ist.<sup>74</sup> Diejenigen Teile, die er nicht den (Klage)Psalmen zuordnen kann, weist er als die „Eigenart prophetischer Botschaft“<sup>75</sup> aus.

---

<sup>70</sup> Bezzel, Konfessionen, 184.

<sup>71</sup> Vgl. Schmidt, Jeremias, 9–10.

<sup>72</sup> Schmidt, Leiden, 9.

<sup>73</sup> Schmidt, Jeremias, 7.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

<sup>75</sup> Schmidt, Jeremias, 10.

Für das untersuchte Klagegedicht lassen sich einige wenige Zuordnungen treffen. Beispielsweise ist der Weheruf לִי אֲוִי der (Toten-)Klage zuzuordnen.<sup>76</sup> Auch die benannten Antagonisten Gott, klagendes Ich und FeindInnen finden sich in 15, 10–21. Darüber hinaus lassen sich Ähnlichkeiten in Bezug auf die Redeform feststellen: Es gibt ein klagendes Ich, das Gott als Du anspricht, viele Imperative und anklagende Fragen. Auch Schmidts Verweise auf die „Vorläufertexte“ der Konfessionen in Amos (7, 2.5) und Jesaja (6, 5) erscheinen berechtigt.

Die Kategorisierungen Schmidts sind als Orientierung zu verstehen, um die Dynamik und Offenheit der Konfessionen zu greifen. Die Elemente des Klagegedichtes des Einzelnen werden in den Konfessionen neu kombiniert, weshalb auch Schmidt für die Konfessionen feststellt: „Sie sind härter, radikaler als die Psalmen.“<sup>77</sup> Wie Schmidt selbst unterstreicht, bergen die Konfessionen offene Fragen. Das „Neue“ geht nicht in der Kombination von bereits bekannten Formen auf. Mit den Konfessionen begegnen zum ersten Mal Texte, in denen Jhwh, anders als in den Psalmen, dem Beter antwortet. Dieses Faktum, dass die Konfessionen zu Klage-Diskursen macht, ist ein wichtiger Aspekt der spannungsreichen Dynamik der Konfessionen. Mit Schnocks, der die Gattungszuordnungen von Psalmen ebenfalls dekonstruiert, möchte ich gegen eine Auseinandersetzung mit dem Text durch bloße Kategorisierung seiner Einzelteile argumentieren: „Wo der Psalm nicht in erster Linie von seiner Gattungszugehörigkeit her beurteilt wird, verstärkt sich seine Individualität und damit sowohl sein zeitgeschichtlicher Bezug als auch seine Wahrnehmung als einzigartiges Kunstwerk mit überzeitlicher Gültigkeit.“<sup>78</sup>

In meinen Augen hat eine Kategorisierung auf diachroner Ebene für die Konfessionen nur bedingt Auswirkungen auf Funktion und innere Dynamik des Klagediskurses, die sich auf einer synchronen Ebene vollzieht. Anschließend daran möchte ich unterstreichen, dass Schnocks hier indirekt auf den nicht unumstrittenen „Sitz im Leben“<sup>79</sup> verweist. Er entgrenzt die Kategorie „Sitz im Leben“ mit dem Hinweis darauf, dass Texte auch heute noch einen „Sitz im Leben“ haben können.

---

<sup>76</sup> Vgl. Schmidt, Jeremias, 16.

<sup>77</sup> Schmidt, Jeremias, 10.

<sup>78</sup> Schnocks, Psalmen, 33.

<sup>79</sup> „Als ‚Sitz im Leben‘ der Klagepsalmen ist demnach weniger der institutionell-kultische Rahmen, sondern die Erfahrung der Not der Beterin zu nennen.“ Bail, Schweigen, 53.

## 9. Jer 15, 10–21 als Trauma-Literatur?

Eingangs möchte ich darauf hinweisen, dass sich die Frage nach Trauma-Literatur eigentlich auf alle fünf Klagegedichte bezieht, was aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen würde. Daher können meine Auseinandersetzungen mit Jer 15, 10–21, der längsten und vielleicht radikalsten (An-Klage, auch exemplarisch für die anderen Klagegedichte verstanden werden. So haben auch Stulman und O'Connor stets alle Konfessionen im Blick.

### 9.1. „Das Trauma“

Da wie in Kap. 1 bereits erwähnt für das Ezechiel- und das Jeremiabuch ein sehr ähnlicher zeitlicher Erfahrungshorizont angenommen werden kann, aus und über den die Texte erzählen, können Posers Kriterien auch auf Jeremiatexte angewendet werden.

Für Poser stehen die Ezechieltexte eng mit den „Kriegs- und Deportationsereignissen in Juda zu Beginn des 6. Jh.s. v.u.Z., d.h. mit der Exilskatastrophe, in Zusammenhang.“<sup>80</sup>

Poser kann in ihrer Arbeit zeigen, dass Kriegspraktiken, kriegerischer Gewalt und Deportation traumatogenes Potential inhärent ist<sup>81</sup>, weshalb sie das Ezechielbuch als „schriftliches Zeugnis einer traumatisierten Gemeinschaft von nach Babylonien Deportierten und/oder deren Nachkommen“<sup>82</sup> und als „literarischen Raum für die theologische Auseinandersetzung mit diesen Schreckenserfahrungen“<sup>83</sup> versteht. Vieweger legt mit seiner Arbeit eine Grundlage dafür, die Frage nach Trauma-Literatur auch auf das Jeremiabuch zu übertragen: „Unbestritten aber besitzt die vielschichtige Aufnahme von Stücken Jeremias nicht allein einen interessanten literarischen Aspekt. Dieses Geschehen ist zugleich ein Symptom für das Ringen der spätvor- und der frühnachexilischen Zeit um die Annahme und Bewältigung der [...] geschichtlichen Situation“<sup>84</sup> und zeugt von „geschwundene[m] Vertrauen vieler Judäer auf die Geschichtsmächtigkeit ihres Gottes“<sup>85</sup>.

Der exegetische Ansatz, der hier gewählt wird, wurde von Poser in ihrer Dissertation „Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur“ entwickelt. Die von ihr erarbeiteten Kriterien für Trauma-Literatur korrespondieren mit denen von O'Connor – sie untersucht auch das Jeremiabuch in Hinblick auf die Frage nach Trauma-Literatur – beobachteten

---

<sup>80</sup> Poser, Ezechielbuch, 5.

<sup>81</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 7.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Vieweger, Jeremia, 169.

<sup>85</sup> Ebd.

Eigenschaften von „Survival Literature“. In Ergänzung dazu beruht auch Stulmans Ansatz darauf, die Beobachtungen an Jeremiatexten als Be-/ Aufarbeitungen von Kriegserfahrungen zu deuten. So konserviert das Jeremiabuch auch für Stulman die unaussprechlichen, gewalt- und schmerzvollen Erfahrungen der Menschen („atrocities“); die entstandenen Kunstwerke erfüllen in Stulmans Theorie die Funktion, die traumatisierten Menschen mit Sprache zu begaben und so Hoffnung zu bergen.<sup>86</sup>

In einem weiteren Schritt möchte ich zeigen, dass einige der von Poser erläuterten Merkmale von Trauma-Literatur, die zum Teil auch Erkenntnisse aus Granowskis Studien zu „traumanovels“ einschließen, auch auf Jer 15, 10–21 anwendbar sind. Gleichzeitig möchte ich darauf hinweisen, dass es einerseits nicht immer möglich ist, formale und inhaltliche Kriterien zu trennen, sondern dass diese Ebenen eng verschränkt sind und sich andererseits innerhalb einer Textstelle mehrere Merkmale von „Survival Literature“ widerspiegeln können. Die gewählten Überschriften sollen der Übersichtlichkeit dienen, wobei die einzelnen Aspekte nicht voneinander trennbar sind und sich gegenseitig bereichern.

## 9.2 Individuelles und kollektives „Trauma“

Der Begriff Trauma leitet sich von griech. τραῦμα ab und steht für physische und psychische Verletzungen.<sup>87</sup> Mit dem Hinweis darauf, dass Traumatheorien Konstruktionen sind, die dazu beitragen können, empirische Phänomene besser zu verstehen, möchte ich den stark vereinfachten und vereinfachenden Dreischritt skizzieren, den auch Poser aufgreift. Demnach kann ein Trauma (grob) in drei Phasen untergliedert werden: das Erleben des traumatischen Ereignisses selbst, die direkte Reaktion und der längerfristige traumatische Prozess.<sup>88</sup> Die Situation ist für ein Subjekt deshalb „traumatisch“, da sie als „Nicht-zu-Fassendes“<sup>89</sup> einen radikalen, schwer fassbaren Einschnitt darstellt. Nach Poser werden traumatische Ereignisse „nicht wirklich erfahren, sondern – und hier spricht man von der Fragment-Reaktion – zersplittert. Die ‚Erinnerungsfetzen‘ werden aus dem Bewusstsein abgedrängt, wodurch das äußere Ereignis nicht mehr als zusammenhängendes empfunden und erinnert werden kann.“<sup>90</sup> Im Zuge dessen, dass ein Trauma die bisher funktionierenden, narrativen Strukturen eines

---

<sup>86</sup> So expliziert Stulman: „I have suggested that Jeremiah’s literary performance of war and captivity is refracted through the lens of hope and survival.“ Stulman, Art, 102.

<sup>87</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 57.

<sup>88</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 62-63.

<sup>89</sup> Poser, Ezechielbuch, 59.

<sup>90</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 62.

Menschen durchbricht, kann es zu sehr verschiedenen traumatischen Reaktionen kommen. Schon die Beschreibung eines Subjekts als „Narrativ“ legt nahe, den „Trauma-Begriff als ein[en] in besonderer Weise geeignete[n] hermeneutische[n] Schlüssel“<sup>91</sup> zu verstehen. In Parallelität zu der Theorie, Menschen als Narrative zu begreifen, klingen die Beschreibungen von traumatischen Reaktionen wie literarische Stilmittel. So sind „[t]raumatische Erinnerungen [...] vielfach nicht explizit abrufbar; sie würden vielmehr vorwiegend als Affektzustände, in Form von visuellen Bildern oder körperlichen Empfindungen wiedererlebt“<sup>92</sup>. Dieses Kennzeichen evoziert das Bild des Trugbaches aus V. 18, der als extreme Anschuldigung in Form eines Bildes ein Beispiel dafür sein kann, wie Trauma erzählt wird.

Einen weiteren Aspekt bilden „Veränderungen der Selbstwahrnehmung [...] wie sie im Erleben äußerster Einsamkeit oder in der Überzeugung, von niemandem verstanden werden zu können, zum Ausdruck komm[en]“<sup>93</sup>, was an V. 17 erinnert, in dem ein ähnliches Gefühl beschrieben wird.

Das Trauma als radikaler Bruch kann nur überlebt werden, wenn er in das narrative Gedächtnis eines Menschen (re)integriert werden kann,<sup>94</sup> was einen „oft lebenslang dauernden – Prozess“<sup>95</sup> in Anspruch nimmt.<sup>96</sup> Die (Re)-Integration des traumatischen Ereignisses ist zugleich eine Sichtbarwerdung des Traumas, die verschiedene Formen (Texte, mündliche Erzählungen, Verhaltensweisen) haben, die die „Erneuerung oder Wieder-Ermöglichung von Beziehung zur/zum Anderen und zu sich selbst“<sup>97</sup> erzählen. Was über das individuelle Trauma ausgesagt werden kann, kann, basierend auf der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Individuum und Kollektiv, auch auf Gruppen oder Kollektive übertragen werden. Die Theorie, dass Traumata von einer Generation auf weitere Generationen übertragen werden können, kann die beobachtete Präsenz eines Traumas über sehr lange Zeit hinweg am besten erklären.<sup>98</sup>

### 9.3 Leerstellen, (Ab)Brüche

Da die Verbalisierungen traumatischer Themen in dem „Grenzbereich zwischen der Nicht-Erzählbarkeit massiver Gewalterfahrungen und dem Ringen um sprachliche

---

<sup>91</sup> Poser, Ezechielbuch, 4.

<sup>92</sup> Poser, Ezechielbuch, 108.

<sup>93</sup> Poser, Ezechielbuch, 71.

<sup>94</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 119.

<sup>95</sup> Poser, Ezechielbuch, 63.

<sup>96</sup> Vgl. ebd.

<sup>97</sup> Poser, Ezechielbuch, 108.

<sup>98</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, 82.

Formen“<sup>99</sup> liegen, verwundert es nicht, dass die Texte, die sich auf diese Erfahrungen beziehen, von Leerstellen oder Abbrüchen, an denen Sprachlichkeit nicht mehr möglich ist, durchzeichnet sind. Inkohärenzen oder Disharmonien dieser Art lassen sich in Jer 15, 10–21 nicht ohne weiteres manifestieren. Vielleicht eher durch diejenigen Inhalte, die nicht zur Sprache kommen. So erfahren die Leser\*innen nicht, in welcher Situation sich das lyrische Ich konkret befindet und wie es dazu gekommen ist, sondern vielmehr die Effekte eines evtl. traumatischen Erlebnisses z. B., dass der Beter (oder die Beterin) unter Schmerzen leidet (V. 18) und sich einsam bzw. isoliert fühlt (V.17). Vielleicht können die nichtgesagten Ursachen der Situation bzw. die Leerstellen und Offenheiten in seiner (ihrer) Schilderung – auch ist durch die Perfekte oft nicht ganz klar, ob über vergangene oder momentane Erfahrungen gesprochen wird – als Freiräume für das (noch) nicht Aussprechliche verstanden werden, weshalb O’Connor beobachtet: „It confronts readers with the task of making sense of the confusion.“<sup>100</sup>

In dieser Hinsicht fungieren auch die Fragen in V. 12 und 18 als Punkte, die sichtbar machen, dass die VerfasserInnen an die Grenzen des für sie Erzählbaren gelangten. Besonders sind in dieser Hinsicht die V. 12–14 zu erwähnen, in denen nur ganz implizit auf die Kriegsmacht der Babylonier angespielt und eine drohende Katastrophe angedeutet wird. Aus der Perspektive der Traumatisierten Bevölkerung erfahren wir keine „exact historical details of the disaster, the biblical literature witnesses from within the continuing traumas to what the people of Judah underwent simply to stay alive.“<sup>101</sup>

#### 9.4 Schuld und Rache

Um handlungsfähig zu bleiben bzw. zu werden, kann es Traumatisierten helfen, Schuldige für ihre Situation zu finden. So ist auch die Konfession 15, 10–21 von einer Auseinandersetzung mit der Schuldfrage, Be- und Entschuldigungen geprägt. Einerseits impliziert V. 10 „weder habe ich etwas verliehen, noch haben sie mir etwas geliehen“ die Unschuldigkeit des lyrischen Ichs. Andererseits wird Jhwh mehrfach im Zuge des Klagediskurses als „schuldig“ ausgewiesen: „Erkenne, dass ich deinetwegen Spott ertrage“ (V. 15), „denn du hast mich mit Groll erfüllt“ (V. 17). Auch durch die Betitelung als Trugbach (V. 18) sowie die implizit auch durch die Warum-Fragen in V. 18 wird Jhwh für die Situation des Beters verantwortlich gemacht. Obwohl Jhwh schuldig ist, wendet sich das lyrische Ich an Jhwh. Besonders durch die verwendeten sprachlichen Mittel

---

<sup>99</sup> Poser, Ezechielbuch, 114.

<sup>100</sup> O’Connor, Pain, 128.

<sup>101</sup> O’Connor, Pain, 17.

(Imperative, Lexem: Trugbach, Warum-Fragen) zeigt sich, dass das lyrische Ich versucht (aus seinem Trauma heraus) zu handeln. Die Beziehung zu Jhwh wird vom lyrischen Ich nicht abgebrochen, sondern ist im Klagediskurs in Bewegung und wird neu formuliert. In diesem Sinne kann auch die Forderung „räche dich für mich an meinen Verfolgern“ (V. 15) gedeutet werden. Der Wunsch nach Rache stellt ein Instrument zur Aufrechterhaltung oder Wiedererlangung der Handlungsfähigkeit dar. Das Trauma wird nicht (nur) ertragen. Poser unterscheidet in ihrer Arbeit zwischen „schuldig sein“ (Israel) und Täter (Jhwh).<sup>102</sup> Diese Unterscheidung lässt sich in Jer 15, 10–21 nicht manifestieren, jedoch funktioniert die Konklusion, die Poser zieht auch, wenn Jhwh wie in Jer 15, 10–21 schuldig und Täter zugleich ist. Die Schuldzuweisung dient „dem Überleben JHWHs wie dem Überleben der Beziehung zwischen der Gottheit Israels und ihrem Volk“, da in der Beziehungsaufnahme beide Seiten handelnd die Existenz des jeweils anderen stärken.

### 9.5 אכל

In Anlehnung an Granowksi formuliert Poser, dass in Trauma behandelnden Texten Motive vorkommen, „die direkt oder indirekt mit biologischen Funktionen oder Entwicklungsphasen zu haben (z.B. Geburt, Wachstum, Sexualität, Tod). Vor allem das Motiv des Essens werde symbolisch bzw. (re-)symbolisierend eingesetzt“<sup>103</sup>. Durch diesen Kontext bekommt vor allem der erste Vers, in welchem das lyrische Ich seine eigene Geburt verflucht, als auch V. 16 eine neue Ebene. So kann der in der Ansprache an Jhwh verwendete Narrativ „ich verzehrte sie“ auch für die unausgesprochenen Erfahrungen des Beters mit Jhwh sprechen. Das Trauma musste in gewisser Weise geschluckt<sup>104</sup> werden.<sup>105</sup> Dazu passt auch, insofern es sich um einen Verweis auf Traumatisches handelt, dass in Trauma-Literatur eine „Entgrenzung semantischer und pragmatischer Bestimmtheit(en), die etwa in Neu- oder Umprägungen einzelner Topoi greifbar wird (vgl. die Aufnahme und ‚Hyperrealisierung‘ von Jer 15,16 in Ez 2,8b–3,3).“<sup>106</sup> An dieser Stelle, die auch in das Ezechielbuch aufgenommen wurde, zeigt sich, dass die אכל hier eine Entgrenzung erfährt, da sie durch den Teilvers „ich verzehrte“ über die ursprüngliche Bedeutung von essen hinausweist und Metapher für das vielleicht Unaussprechliche wird.

---

<sup>102</sup> Poser, Ezechielbuch, 684.

<sup>103</sup> Poser, Ezechielbuch, 117.

<sup>104</sup> Da „Trauma“ einen Prozess beschreibt, könnte man auch sagen, verzehrt, gegessen oder verdaut.

<sup>105</sup> Vgl. Poser, Ezechielbuch, vii.

<sup>106</sup> Poser, Ezechielbuch, 257.

Außer durch das Objekt „deine Worte“ wird nicht explizit gemacht, um was es sich konkret handelt. Vielleicht auch gerade weil die  $\sqrt{\text{אכל}}$  in einem Vers des Klagediskurses vorkommt, in dem das lyrische Ich Gott lobt, kann die Verwendung des Verbs etwas davon transportieren, was Poser mit dem „Erzählen vom Trauma Gottes“<sup>107</sup> meint. Gott veranlasste, dass etwas im traumatischen Sinne „verzehrt“ werden musste und ist zugleich Glück und Herzensfreude. Das Vorkommen der  $\sqrt{\text{אכל}}$  und der Geburtsverfluchung können also Zeugnisse für die im Text geschehende Auseinandersetzung mit den traumatischen Erlebnissen auf einer auch-körperlichen Ebene sein.

### 9.6 Singular und Plural

Nicht so stark wie in anderen von einem „Stimmengewirr“ durchzeichneten Teilen des Jeremiabuches<sup>108</sup>, aber dennoch präsent ist die Frage danach wer zu wem spricht auch in 15, 10–21. Wie schon in der sprachlichen Analyse aufgefallen ist, besteht eine Unschärfe darin, wer im zweiten Teil des Klagediskurses angesprochen wird. Aus der Perspektive, den Text als Trauma-Literatur auszuweisen, kann diese Unschärfe auch als ein Indikator für Trauma-Literatur funktionieren. O’Connor versteht die aus der Perspektive eines einzelnen Beters geäußerten Klagen auch als kollektive Klagen: „I do not think the distinction between the personal and communal laments matters very much in a community-oriented culture like ancient Judah.“<sup>109</sup> In meinen Augen, erfüllt gerade die Uneindeutigkeit in Bezug auf den/ die AdressatInnen die Funktion, Identifikationsraum schaffen zu können, da sowohl individuell als auch kollektiv traumatisierte Menschen verschiedener Generationen angesprochen werden und durch die Texte in Auseinandersetzungs-, und Heilungsprozessen begeben können.

### 9.7 Fiktionalität

Anders als das Ezechielbuch haben die Konfessionen keinen narrativen Erzählrahmen. Jedoch kann, anknüpfend an die readaktionsgeschichtlichen Überlegungen, die die Konfessionen als für ihren Kontext geschaffene literarische Produkte herausgestellt haben, geschlussfolgert werden, dass dieser Umstand die Konfessionen ebenfalls zu einer Art „Fiktion“ macht. Zumal wir keine Informationen darüber haben, ob die Klagediskurse reale Gebetssituationen zur Ursache hatten, erscheint auch Jer 15, 10–21 als eine Art

---

<sup>107</sup> Poser, Ezechielbuch, 685.

<sup>108</sup> Oft ist im Jeremiabuch nicht ganz klar wer spricht (Volk, Priester, Jeremia, Prophetengruppe) und wer angesprochen wird. Ein Beispiel dafür kann Jer 5 sein. Mehre AdressatInnen sind im Text angelegt.

<sup>109</sup> O’Connor, Jeremiah, 87. Vgl. auch: „Although the confessions appear on the surface to the purely personal, they actually enact in the life of one person Judah’s shattered faith.“ O’Connor, Jeremiah, 84. Und: „[H]e articulates common experiences that follow trauma and disaster.“ Ebd.

fiktives Gebet. Sichtbar wird dies auch daran dass eine/ die Katastrophe in den V. 12–14 noch bevorsteht, welche, insofern die Einnahme und Zerstörung Jerusalems, sowie die Deportationen gemeint sind, eigentlich zur Verfassungszeit der Texte schon stattgefunden hat. Dem nachexilischen Verfassen von „Gebeten Jeremias“ wohnt daher ein Moment der Nachträglichkeit inne. Die Spätdatierung der Konfessionen kann als Zeugnis eines traumatischen Prozesses, nämlich „sich der Bedeutung und des Ausmaßes des Erlebten erst im Kontext späterer Erfahrungen bewusst werden“<sup>110</sup>, verstanden werden. Scheinbar war das kollektive Trauma (Krieg, Exilierung) noch lange präsent, sodass auch nachexilisch noch Bedürfnis bestand, diese Erfahrungen zu konservieren, was als eine Funktion der Konfessionen im Jeremiabuch gedeutet werden kann. Poser, die Fiktionalität für „ein/das Charakteristikum biblischer Literatur“ hält, sieht das Verfassen dieser fiktionalen Texte als Teil des Auf-/ Bearbeitungsprozesses an: „In diesem Sinne vermag fiktionale Trauma-Literatur traumatisches Geschehen nicht nur an Außenstehende zu vermitteln – das Schreiben und Lesen solcher Literatur kann gleichsam – wie immer wieder berichtet wurde und wird – zur (schrittweisen) Bewältigung traumatischer Situationen und zum Heilwerden beitragen.“

### 9.8 Heil-ung?

Der Klagediskurs 15, 10–21 bewegt sich zwischen den Polen von radikaler Anklage und Vertrauensbekenntnissen Jhwhs gegenüber dem Beter und dem Beter gegenüber Jhwh. Dadurch dass Jhwh den Diskurs schließt, bleibt offen, inwieweit sich das Verhältnis des Beters Jhwh gegenüber geändert hat. Auffallend sind vor allem die diesbezüglichen Divergenzen im dritten Teil des Gebets (V. 15–18). Das lyrische Ich, das in V. 10 seine eigene Geburt verflucht, sieht dennoch eine essentiell-positive Qualität in den Worten Jhwhs (V.16). In den darauffolgenden beiden Versen „denunziert“ es Jhwh, Ursache seiner Isolation zu sein und Jhwh wird als „Trugbach“ bezeichnet. Dieses enge Nebeneinander von Lob und Klage kann als Zeugnis für eine prozesshafte Auseinandersetzung, eine Neudefinition des Gottesverhältnisses verstanden werden. Wenn man Vers 16 als ersten Teil eines Chiasmus (a) und V. 17 und 18 als die beiden zusammengehörigen Teile Chiasmus (b) auffasst, stellt man fest, dass der zweite (a)-Teil fehlt. Vorsichtig lässt sich diese Leerstelle als Raum deuten, in der die Beziehung zu Jhwh neu formuliert wird und weiterlebt. Mit V. 20 und 21 wird zumindest der Diskurs durch eine, wenn auch als Bedingung formulierte, heilvolle Zusage abgeschlossen. Dadurch,

---

<sup>110</sup> Poser, Ezechielbuch, 68.

dass das lyrische Ich aus seiner verzweifelten Lage heraus Kontakt zu Jhwh aufnimmt, auf eine Weise, die anklagend, logisch nicht unbedingt nachvollziehbar scheint, kann die Kontaktaufnahme als Bewältigungsmöglichkeit betrachtet werden. Im Sinne Posers heißt das „ als bleibende (An)Klage aus der Perspektive der Opfer, als Einforderung dessen, was nicht mehr und noch nicht Raum in der Wirklichkeit hat.“<sup>111</sup>

### 9.9 Jeremiatexte als Trauma-Literatur, auch über die Konfessionen hinaus

Kurz nur möchte ich ausblickend anreißen, dass der Ansatz, Jeremiatexte als Trauma-Literatur zu deuten, auch über die Konfessionen hinaus funktioniert. So lassen sich für das Jeremiabuch Stimmengewirr und Sprecherwechsel sowie die zahlreichen Dopplungen in Form wiederkehrender Gerichtsworte gegen Juda und Jerusalem als Aspekte von „Survival Literature“ deuten. Sie zeugen vom „immer-wieder-Erzählen-Müssen“ des Traumas zeugen. Auch die Dürrekatastrophe kann eine Metapher sein die „Kriegskatastrophe im Bild einer Naturkatastrophe“<sup>112</sup> zu fassen. Auch im Hinblick auf die Erkenntnisse von Vieweger der das Ezechiel, - und das Jeremiabuch einem sehr ähnlichen zeitlichen Rahmen zuordnet in dem traumatogene Kriegsgewalt prägend war,<sup>113</sup> erscheint es sinnvoll den Trauma-Ansatz auch auf andere Texte des Jeremiabuches auszuweiten. So kann der Ansatz hilfreich dabei sein sich mit den Texten in denen Gott weint (z. B. Jer 22,13-19), sowie den Klagen der Stadt Jerusalems (z.B. 2,18-22) im auseinanderzusetzen die in großem Maße Formen und Aspekte ins ich tragen, mit denen traumatisierte Menschen sich identifizieren können.

## 10. Fazit

Die Auseinandersetzung mit Jer 15, 10–21 im Hinblick auf die Frage, inwieweit der Text Trauma-Literatur sein kann, hat zunächst zu der Frage nach dem ursprünglich(er/st)en Basistext geführt. Kontextualisiert durch die Erkenntnisse von Stipp, spricht viel dafür, für die bearbeitete Textstelle die LXX zu priorisieren und die masoretischen Überschüsse als stilistische Ergänzungen der ursprünglicheren *lectio brevior* zu deuten.

Der vierteilige Klagediskurs lebt von einem dynamischen, sich aufeinander beziehenden Ich-Du Geschehen zwischen Jhwh und dem lyrischen Ich. Das Gedicht birgt einige Unschärfen in sich, die Teil der Charakteristik des Textes sind. So bleibt letztlich offen, wie die Perfekta übersetzt werden können und wie sich das Verhältnis von individueller

---

<sup>111</sup> Poser, Ezechielbuch, 94.

<sup>112</sup> Poser, Ezechielbuch, 295.

<sup>113</sup> Vgl. Vieweger, Beziehungen, 169.

und kollektiver Klage gestaltet. Spannend stehen sich eine der radikalsten Anklagen des Alten Testaments und lobende Zusagen an Jhwh gegenüber. Jhwh bleibt Diskurspartner, obwohl er für die äußere und innere Bedrängnis des lyrischen Ichs und des Volkes verantwortlich ist.

Die Konfessionen zeichnen sich insgesamt durch eine gleichzeitige Kontinuität und Diskontinuität zu ihrem jeweiligen Kontext aus. Durch die concatenatio mittels Stichwörtern (z. B. Mutter) sind die Konfessionen kontextuell eingebunden, aber auch untereinander zu einer iuxtaposio verbunden. Die Form der (An-)Klage eint die fünf Klagegedichte.

Die neuere Forschung ordnet die Konfessionen als (spät-)nachexilische Texte ein und die concatenationes zwischen den einzelnen Klagedichten und ihrem Mikrokontext als bewusst verwendetes Mittel, die Konfessionen in ihren Kontext einzuschreiben. Lange nach der Katastrophe bestand also das Bedürfnis, sich mittels literarischer Texte mit der erlebten Geschichte und dem bisherigen Gottesbild auseinanderzusetzen. So kann man den klagenden Jeremia ebenfalls wie Ezechiel als Stimme (individuell oder kollektiv) traumatisierter Menschen begreifen, was Poser mit der Überschrift „Der traumatisierte Prophet als literarisches Phänomen“<sup>114</sup> benennt.

Wie Poser beobachtete, stehen die Symptome, die traumatisierte Menschen zeigen, in Parallelität zu den literarischen Stilmitteln, die sich im Ezechiel- und Jeremiabuch finden (z.B. Leerstellen, Brüche, Inkonsistenzen, Wiederholungen, Gewaltschilderungen u.v.m.). Der fiktive Rahmen einer Gebetsnarration kann Raum sein, die Verletzungen des menschlichen Narrativs sichtbar zu machen. Die Racheforderung und die Schuldzuweisung können interpretiert werden als Versuche traumatisierter Menschen handlungsfähig zu bleiben und sich gleichzeitig in den Prozess begaben, sich ihren Erfahrungen zu stellen und sie zu bearbeiten. Durch die Beziehungsaufnahme zu Jhwh und die sich in einem spannungsreichen Ringen vollziehende Neudefinition der Beziehung kann das Trauma überlebt werden.

Bei dem Ansatz die Konfessionen als Trauma-Literatur zu verstehen wird der hebräische Text mit seinen Eigen,- und Widersprüchlichkeiten ernst- und neu wahrgenommen, da die Widersprüche, Inkohärenzen und (Un)-Schärfen nicht als „Fehler“ missdeutet werden müssen, sondern als sinntragend angesehen werden können. Auch heute noch können die

---

<sup>114</sup> Poser, Ezechielbuch, 50.

Konfessionen Räume<sup>115</sup> sein, in denen sich die Leser\*innen mit ihren eigenen Traumata auseinandersetzen können und in diesem Zuge auch ihre Gottesbeziehung hinterfragen und neudefinieren können.

Durch Posers Arbeit wurde die exegetische Forschung durch eine anregende, synchron ansetzenden Perspektive bereichert, die auch über das Ezechielbuch und die Klagediskurse des Jeremiabuches hinaus dazu einlädt, (v. a. den durch Widersprüche, Gewaltschilderungen, Dopplungen, Lücken eigenartig wirkenden) biblischen Texten als Trauma-Literatur zu begegnen.

---

<sup>115</sup> Dieses Teilfazit verweist auf den exegetischen Ansatz (u. a. von Ulrike Bail vertreten) Texte als Räume oder (im Sinne Michaela Geigers) als Gottesräume zu betrachten. Der Ansatz wirft spannenden Perspektiven auf, kann aber in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden können.

## 11. Literaturverzeichnis

Die in der Arbeit verwendeten Abkürzungen sind entnommen aus (wenn nicht anders vermerkt): Redaktion der RGG<sup>4</sup> (Hg.): Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen 2007.

### Hilfsmittel

Bail, Ulrike u. a.: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006. (zit. als BiGS)

Even-Shoshan, Abraham: A New Concordance of the Old Testament. Using the Hebrew and Aramaic Text, Jerusalem<sup>2</sup> 1993.

Fabry, Heinz-Josef, Art. נחשת, in: ThWAT V (1984), 397–408.

Gesenius, Wilhelm u. a. (Hg.): Wilhelm Gesenius. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin<sup>18</sup> 2013.

Mosis, Rudolf, Art. כזב, in: ThWAT IV (1984), 111–130.

Preuß, Horst Dietrich; Berger, Klaus: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments 1. Erster Teil: Altes Testament, UTB 887, Tübingen<sup>7</sup>/ Basel 2003.

Stipp, Hermann-Josef: Studien zum Jeremiabuch: Text und Redaktion (FAT), Tübingen 2015.

### Sekundärliteratur

Bail, Ulrike: Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.

Bezzel, Hannes: Die Konfessionen Jeremias. Eine redaktionsgeschichtliche Studie, BZAW 378, Berlin 2007.

Fischer, Georg; Zenger, Erich (Hg.): Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg 2005.

Hubmann, Franz D.: Untersuchungen zu den Konfessionen. Jer 11,18 – 12,6 und Jer 15,10–21, FzB 30, Würzburg 1978.

O'Connor, Kathleen M.: Jeremiah. Pain and Promise, Minneapolis 2011.

Poser, Ruth: Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur, VT.S 154, Leiden 2012.

Stipp, Hermann-Josef: Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches: textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte, OBO 136, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 1994.

Schmidt, Werner H.: Jeremias Konfessionen, in: JBTh 16, 2001, 3–23.

Schnocks, Johannes: Psalmen, Grundwissen Theologie 3473, Paderborn 2014.

Stulman, Louis: Art and Atrocity, and the Book of Jeremiah, in: E. K. Holt/ C. J. Sharp (Hg.), *Jeremiah Invented: Constructions and Deconstructions of Jeremiah*, LHBOTS 595, London u. a. 2015, 92–103.

Vieweger, Dieter: Die literarischen Beziehungen zwischen den Büchern Jeremia und Ezechiel, BEAT 26, Frankfurt am Main/ Berlin 1993.

Welten, Peter: Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia, in: *ZThK* 74, Tübingen 1977, 123–150.

## **Erklärung**

„Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst, ganz oder in Teilen noch nicht als Prüfungsleistung vorgelegt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und Literatur benutzt habe.

Sämtliche Stellen der Arbeit, die benutzten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich durch Quellenangaben kenntlich gemacht. Dies gilt auch für Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen und dergleichen sowie für Quellen aus dem Internet.

Bei Zuwiderhandlung wird die Studienleistung aus der Lehrveranstaltung (Seminar zur Einführung, Seminar) bzw. die Prüfungsleistung des Moduls oder die Sprachprüfung mit „nicht ausreichend“ bewertet, der Leistungsnachweis bzw. die Modulprüfung ist nicht bestanden.

Ich bin darüber aufgeklärt worden, dass es sich bei Plagiarismus und Täuschungsversuchen um schweres akademisches Fehlverhalten handelt.“

