

Das Heilige und die Frauen. Geschlechterkonstruktionen im „Brief des Jeremia“¹

Marie-Theres Wacker
Universität Münster

Sonja Ammann
Universität Basel

1. Einleitung

1.1 Literarische und historische Kontur des Jeremiabriefes

In der Septuaginta ist ein Korpus von insgesamt vier Schriften unter der Autorität des Propheten Jeremia und seines Schreibers Baruch zusammengestellt: das Jeremiabuch selbst und das ihm zugeschriebene Buch der Klagelieder, die sich beide auch in der hebräischen Bibel finden, und sodann das Buch Baruch sowie der sog. „Brief des Jeremia“ (*Epistula Ieremiae*)². Hierbei handelt es sich um eine ursprünglich selbstständige kleine Schrift, die in der Vulgata dem Buch Baruch als sechstes Kapitel angehängt

¹ Der vorliegenden Beitrag fußt auf unseren Kommentierungen des Jeremiabriefes in Marie-Theres WACKER, *The Book of Baruch and the Letter of Jeremiah*, Wisdom Commentary Series 31 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2016), 97–131 und Sonja AMMANN, *Götter für die Toren: Die Verbindung von Götterpolemik und Weisheit im Alten Testament*, BZAW 466 (Berlin: de Gruyter, 2015), 147–88. Er wurde um neue Fragestellungen, Perspektiven und Materialien erweitert.

² Als griechische Textausgaben vgl. Joseph ZIEGLER, hg., „*Epistula Ieremiae*“, in *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae* (hg. v. dems.; Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 494–504 und Alfred RAHLFS, hg., „*Epistula Ieremiae*“, in *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes: Editio altera* (hg. v. Robert Hanhart; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006), 766–70. Eine deutsche Übersetzung findet sich in katholischen Bibelausgaben wie z.B. der Einheitsübersetzung (EÜ) als sechstes Kapitel des Baruchbuches; in der ökumenischen „Bibel in gerechter Sprache“ (BigS) als eigene Schrift unter dem Titel „Jeremiabrief“. Vgl. auch die „LXX.de“: Wolfgang KRAUS und Georg GÄBEL, „*Epistole Jeremiu/Der Brief des Jeremia*“, in *Septuaginta deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (hg. v. Martin Karrer und Wolfgang Kraus; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), 1358–61; sowie Antonius H. GUNNEWEG, *Der Brief Jeremias*, JSRZ 3.2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980), 183–92. Auch englischsprachige Bibelausgaben wie die katholische Ausgabe der New Revised Standard Version (NRSV-CE) enthalten den Jeremiabrief; vgl. auch die „NETS“: Benjamin G. WRIGHT, „*The Letter of Jeremiah*“, in *A new English Translation of the Septuagint and the other Greek Translations Traditionally Included Under that Title* (hg. v. Albert Pietersma; New York: Oxford University Press, 2007), 942–5.

wurde und so in den katholischen Kanon einging. Der Gattung nach ist es kein typischer Brief, wenn er sich auch in seinem Eingangsvers als „Abschrift eines Briefes“ (ἀντίγραφον ἐπιστολῆς) ausgibt. Seine Bezeichnung mit „Brief“ (ἐπιστολή) bezieht sich aber passend auf die vorausgesetzte fiktive Situation: Jeremia spricht mit seiner Botschaft die Bewohner und Bewohnerinnen Jerusalems an, die kurz vor ihrer Deportation nach Babylonien stehen. Schon einmal hat er einen Brief geschrieben, und zwar von Jerusalem aus an die Gemeinde in Babylonien (vgl. Jer 29^{MT}/36^{LXX}), so dass er mit seinem erneuten Sendschreiben bereits an eine geläufige Kommunikationsform anknüpfen kann. Das Medium der Schriftlichkeit dient dazu, große geographische Entfernungen zu überwinden und die Worte des Propheten in voneinander weit entfernten Regionen präsent zu halten. Was in der Exilszeit erzählte Notwendigkeit wurde, spiegelt historisch eine kulturell etablierte Gegebenheit in hellenistischer Zeit, in die der Jeremiabrief seiner Entstehung nach gehören dürfte.³

1.2 Gesamtstruktur

Ihrem Inhalt nach kann die *Epistula Ieremiae* am ehesten als Spottrede über die Ohnmacht der Götterbilder charakterisiert werden. Ihre Gliederung⁴ ergibt sich vor allem über refrainartige Zeilen, die immer wieder das Fazit ziehen: Die in Babylonien verehrten Kultbilder sind gar keine Gottheiten; daher soll man sie nicht fürchten. Nach der Überschrift folgen einleitende Verse im Stil einer Ermahnung (vv.1–6). Die folgenden

³ In einer Datierung in die hellenistische Zeit sind sich alle jüngeren Kommentatoren einig. Genannt seien Sean ADAMS, *Baruch and the Epistle of Jeremiah: A Commentary Based on the Texts in Codex Vaticanus*, SeptCS (Leiden: Brill, 2014), 147–203; Luis ALONSO SCHÖKEL, „Carta de Jeremias“, in *Daniel – Baruc – Carta de Jeremias – Lamentaciones* (ders.; Los Libros Sagrados 18; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976), 167–78; Georg GÄBEL und Wolfgang KRAUS, „Epistole Jeremiu/Epistula Ieremiae/Der Brief des Jeremia“, in *Septuaginta deutsch: Erläuterungen und Kommentare Bd. 2: Psalmen bis Daniel* (hg. v. Martin Karrer und Wolfgang Kraus; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011), 2842–8; Reinhard G. KRATZ, „Der Brief des Jeremia“, in *ATD Apokryphen 5* (Odil H. Steck u.a.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 69–108; Jacqueline MOATTI-FINE, „Lettre de Jérémie“, in *Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie* (Isabelle Assan-Dhôte und Jacqueline Moatti-Fine; La Bible d’Alexandrie 25,2; Paris: Cerf, 2005), 287–330; Carey A. MOORE, „Epistle of Jeremiah“, in *Daniel, Esther und Jeremiah: The Additions* (AB 44; Garden City, NY: Doubleday, 1977), 317–58; Anthony J. SALDARINI, „The Letter of Jeremiah: Introduction, Commentary, and Reflections“, in *Introduction to Prophetic Literature, the Book of Isaiah, the Book of Jeremiah, the Book of Baruch, the Letter of Jeremiah, the Book of Lamentations, the Book of Ezekiel* (hg. v. Leander E. Keck; NIB 6; Nashville, TN: Abingdon Press, 2001), 983–1010.

⁴ Die hier benutzte Verszählung richtet sich nach der Einheitsübersetzung, die wiederum mit der griechischen Textausgabe von RAHLFS, „Epistula Ieremiae“, zusammenstimmt. Die kritische Ausgabe von ZIEGLER, „Epistula Ieremiae“, hat eine in vielen Details abweichende Zählung.

drei Abschnitte lassen sich zu einem ersten Teil zusammenfassen, in dem es um das Aussehen der Götterbilder (vv. 7–14), die heiligen Orte, an denen sie aufgestellt sind (vv. 15–22) und um ihre angebliche Belebtheit (vv. 23–28), also gewissermaßen um die Objekte selbst geht. Ein zweiter Teil umfasst die vv. 29–64 und kreist um die vermeintliche Macht der Götter/bilder. Hier kann man anhand der Refrains insgesamt sieben Unterabschnitte ausmachen. Die vv. 65–71 wirken wie eine doppelte Coda, in der noch einmal verschiedene Motive aufgenommen werden, bevor der letzte Vers eine abschließende Folgerung zieht (v. 72).

1.3 Ein fortlaufender Rezeptionsprozess

Der Jeremiabrief ist Dokument eines fortlaufenden Rezeptionsprozesses. Dies zeigt bereits seine Überschrift. Die Fiktion des Briefes impliziert, dass die Deportierten ihn nach Babylonien mitnehmen und auch dort (wieder) lesen können, während die Abschrift – als die sich die *Epistula* in der Überschrift ja darstellt – in Juda verbleibt und dort gelesen werden kann.⁵ Damit eröffnet der Text selbst bereits mehrere unterschiedliche Rezeptionskontexte. Dazu kommt, dass das Medium des Briefes nicht nur dafür geeignet ist, voneinander weit entfernte geographische Räume miteinander in Kommunikation zu bringen oder an mehreren Orten zugleich präsent zu sein, sondern auch dafür, Zeiten zu überbrücken, sei es, dass eine Botschaft aus der Vergangenheit auch gegenwärtig zugänglich ist, oder sei es, dass die Botschaft auch künftigen Generationen weitergegeben werden kann.

Auch die anzunehmende Textgeschichte der *Epistula* kann rezeptionsgeschichtlich interpretiert werden. Zwar ist der Jeremiabrief nur in griechischer Sprache überliefert, aber einige textliche Auffälligkeiten verweisen auf eine semitischsprachige Vorlage.⁶ Andererseits enthält der Jeremiabrief Formulierungen, die in einer semitischen Sprache schwer denkbar sind bzw. eher zum Sprachgebrauch griechischer Philosophen gehören.⁷ Die häufig verwendeten Verbaladjektive auf $\tau\epsilon\omicron\nu$ etwa lassen sich kaum aus

⁵ Vgl. Lutz DOERING, „Jeremiah and the ‚Diaspora Letters‘ in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present“, in *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretation* (hg. v. Kristin De Troyer und Armin Lange; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 43–72, 51.53.

⁶ Vgl. z.B. die Formulierung in v. 30, die sich als Übersetzung eines semitischen Textes gut erklären lässt (vgl. dazu unten Anm. 28; vgl. auch Anm. 20 zu v. 9). Zur Diskussion über die Sprache der Vorlage vgl. Diether KELLERMANN, „Apokryphes Obst: Bemerkungen zur *Epistula Jeremiae* (Baruch Kap.6), insbesondere zu Vers 42“, *ZDMG* 129 (1979): 23–42, 25–28; Kratz, „Brief des Jeremia“, 74; Weigand NAUMANN, *Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief*, *BZAW* 25 (Gießen: Alfred Töpelmann, 1913), 31–47.

⁷ Vgl. Benjamin G. WRIGHT, „The Epistle of Jeremiah: Translation or Composition?“, in *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies* (hg. v. Géza G. Xeravits u.a.; DCLS 5; Berlin: de Gruyter, 2010), 126–42, 130–33; ADAMS, *Baruch and the*

einer semitischen Vorlage heraus erklären. Dies weist darauf hin, dass es sich bei der *Epistula Ieremiae* um eine (zumindest teilweise) freiere griechische Bearbeitung eines semitischen Textes handelt.⁸ Man wird deshalb mit einer mehrfach veränderten Rezeptionssituation dieser pseudepigraphen Schrift bereits im näheren zeitlichen Umfeld ihrer Entstehung zu rechnen haben.

Mit ihrem Leitthema, dem Spott auf Götterbilder, steht sie im Kontext der frühjüdischen Götterbilderpolemik, wie man sie über die hebräische Bibel hinaus in der Septuaginta auch in der sehr plastischen Erzählung „Bel et Draco“ (in katholischen Bibelausgaben Dan 14) sowie mit eher philosophischem Zugang in der „Weisheit Salomos“ (Weish 13–15) findet. Die *Epistula Ieremiae* greift dabei in bestimmten Motiven auf die Bilderkritik der Jesajakapitel 40–48 zurück und lehnt sich in einigen wörtlichen Formulierungen an das 10. Kapitel des Jeremiabuches mit seiner Götterbilderkritik an⁹, betont also auch darin die jeremianische Pseudepigraphie. Gleichsam unterhalb dieser jeremianischen (bzw. jesajanischen) Bezüge setzt der Text allerdings noch einmal seine eigenen Akzente. Er spricht in großer Detailfreudigkeit vom Aussehen der Bilder, von den Tempeln, in denen sie stehen, von Kultriten und von Kultpersonal, und geht damit weit über die eher pauschale Polemik in Jer 10 oder Jes 40–48 hinaus. Andere literarische Quellen, etwa die Historien des Herodot, könnten im Hintergrund stehen; es ist aber auch nicht auszuschließen, wie des Öfteren in der Forschungsliteratur vermutet wurde¹⁰, dass der Verfasserkreis aus der Kenntnis konkreter Kultbräuche schöpft.

1.4 Genderperspektiven

Zum Kontext des Kultes der Götterbilder gehört für die *Epistula Ieremiae* die Anwesenheit von Frauen in verschiedenen Situationen und Tätigkeiten. Manchmal erscheinen sie zusammen mit ihren männlichen Entsprechungen, manchmal auch selbstständig. Auch darin hat diese Schrift in den älteren biblischen Traditionen von Jes 40–48 oder Jer 10 kein Vorbild. Die Handwerker, die in der Götterbildkritik der älteren Texte (und auch der Weisheit Salomos) eine zentrale Rolle spielen, treten in der *Epistula Ieremiae* in den Hintergrund. Stattdessen begegnen in erster Linie Priester und Frauen,

Epistle of Jeremiah, 150–155; MOATTI-FINE, „Lettre de Jérémie“, 306–7; NAUMANN, *Untersuchungen*, 32–44.

⁸ WRIGHT, „Epistle of Jeremiah“, bezweifelt, dass das Werk auf eine semitische Vorlage zurückgeht und hält Griechisch als Originalsprache für möglich. Wir stimmen darin zu, dass der vorliegende griechische Wortlaut nicht als fehlerhafter Abklatsch eines verlorenen Originals abgewertet, sondern in seiner jetzigen Sprachgestalt ernst genommen werden sollte. Uns scheint jedoch nach wie vor, dass der linguistische Befund eher für eine Übersetzung spricht, so dass die vorliegende griechische Fassung als produktive Rezeption ihrer (hebräischen/aramäischen) Vorlage aufgefasst werden kann.

⁹ Vgl. dazu Reinhard G. KRATZ, „Die Rezeption von Jer. 10 und 29 im pseudepigraphen Brief des Jeremia“, *JSJ* 26 (1995): 1–31.

¹⁰ Vgl. zuerst NAUMANN, *Untersuchungen*; unter den Neueren v.a. KRATZ, „Brief des Jeremia“.

daneben auch weitere Figuren wie Räuber und Könige. Ein ähnliches Figurenrepertoire findet sich in der polemischen Erzählung „Bel et Draco“. In dieser Erzählung deckt Daniel auf, dass nicht das Kultbild des Bel, sondern die Priester zusammen mit ihren Frauen und Kindern die Opfertgaben aufessen. Doch während in „Bel et Draco“ Frauen nur als Familienmitglieder vorkommen, treten sie in der *Epistula Ieremiae* als selbstständige Figuren auf, die unabhängig von einer männlichen Entourage handeln. Die prominente Darstellung von Frauen im Götterkult ist bemerkenswert und erklärt sich nicht aus der Abhängigkeit von älteren biblischen Traditionen.¹¹

Im Folgenden wird eine Gesamtinterpretation des Jeremiabriefes skizziert und dabei besonders darauf geachtet, in welchen Konstellationen Frauen in den Blick genommen werden.¹² Dabei wird deutlich erkennbar, dass der Verweis auf die Frauen eine rhetorische Funktion hat: der Blick auf ihre Lebenswirklichkeit oder Tätigkeit dient dem Zweck des Jeremiabriefes insgesamt, die Götterbilder zu entzaubern und deren Macht zu brechen. Diese Schrift nutzt also gezielt auch die Genderperspektive für ihre rhetorischen Strategien und Ziele. Frauen kommen dabei in unterschiedlichen Rollen vor und sind nicht immer selbst Gegenstand der Polemik. Sie werden aber dort polemisch angegriffen, wo sie aktiv kultische Handlungen vornehmen und mit Götteropfern in Berührung kommen.

2. Scharfe Abgrenzungen (vv. 1–6)

Die vv. 1–6 bilden einen ersten zusammenhängenden Abschnitt des „Briefes“. Hier wird an die Sünden Israels erinnert, deretwegen nun das Exil droht; hier wird die Exilszeit aber auch als eine Zeit der Bewährung entworfen, in der die nach Babylon Deportierten mit einer besonderen Herausforderung konfrontiert sein werden. Sie werden prachtvolle Prozessionen mit Götterbildern erleben, vor denen die Bevölkerung Babylons die Proskynese vollzieht und so ihre Gottesfurcht ausdrückt. Den im Brief Angesprochenen aber wird eingeschärft, sich von dieser Furcht nicht „anstecken“ zu lassen, sondern sich mit einer Art innerem Stoßgebets klarzumachen: „Dir kommt es zu, dass man sich niederwirft, Gebieter“ (v. 5). Darin soll ihre Differenz zu den „anderen“ zum Ausdruck kommen, die als „Andersstämmige“ (ἀλλόφθοι), „Völker“ (τὰ ἔθνη) und pauschal als „Menge“ (ὄχλος) bezeichnet werden. Der Gott Israels wird hier mit δέσποτα („Gebieter“) angerufen, eine Bezeichnung, die in der LXX das Tetra-

¹¹ Die wenigen weiteren biblischen Texte, in denen Frauen als Subjekte von Götterverehrung begegnen (vgl. Jer 44; Ez 8,14; 1 Kön 15,13), haben nur geringe Ähnlichkeit mit der *Epistula Ieremiae*. Literarische Bezüge zeigen sich vielmehr zu biblischen Texten, in denen (abgesehen von den Priesterfrauen in „Bel et Draco“) keine weiblichen Figuren begegnen, wie Jer 10,1–16; Jes 40,18–20; 41,6–7; 44,9–20; 45,20; 46,5–7; vgl. KRATZ, „Rezeption“, 8–17.

¹² Eine frauenspezifische Kurzkommentierung, die allerdings andere Akzente setzt als wir, bietet auch Patricia TULL, „Letter of Jeremiah“, in *Women's Bible Commentary* (hg. v. Carol A. Newsom und Sharon H. Ringe; expanded edition; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), 309–10.

gramm JHWH wiedergeben kann, die aber wohl stärker noch als das häufigere „κύριος“ („Herr“) die absolute Macht unterstreicht und hier damit den Gegensatz zu den Göttern der „anderen“ betont.

Eine genderspezifische Differenzierung findet in diesen einleitenden Mahnworten nicht statt. Da als (fiktive) Situation aber die bevorstehende Deportation nach Babylon genannt ist, soll man sich unter den Angesprochenen neben den Männern sicher auch Frauen (und Kinder) vorstellen:¹³ alle sind dazu aufgerufen, sich zu dem einen Gott allein zu bekennen. Dass sich dies in einer Weigerung auszudrücken hat, die Proskynese vor den Göttern der anderen mitzuvollziehen, könnte aus dem „Stoßgebet“ abgeleitet werden, ist aber nicht explizit gefordert.¹⁴

Auch in Bezug auf die Götterbilder wird im Jeremiabrief nicht differenziert, gehören sie doch allesamt auf die Seite des Abzulehnenden. Das zeigt sich in einem sprachlichen Zug, der so nur im Griechischen möglich ist und der sich auch durch die gesamte weitere Rede hindurchzieht: Die Bilder werden mit dem Pronomen im neutrum plural (*αὐτά*) bezeichnet und damit als „Zeug“ (dis)qualifiziert. Bereits in den Einleitungsversen des „Briefes“ ist also der insgesamt charakteristische scharfe Gegensatz grundgelegt, den „Jeremia“ im Namen Gottes zwischen den von ihm Angesprochenen und der sie umgebenden Mehrheitskultur einfordert.

3. Der Augenschein trägt – Entzauberung der Götter (vv. 7–28)

Die folgenden Verse 7–28 gliedern sich in drei Unterabschnitte, jeweils abgeschlossen durch die fast identisch formulierten Sätze: „Daran erkennt ihr, dass sie keine Götter sind. Fürchtet euch nicht vor ihnen“ (v. 22; vgl. v. 15 und v. 28b). Dieser Refrain nimmt das Motiv der Furcht (*φόβος*) aus dem Eingang der Rede auf und macht deutlich, dass die jeweils dem Refrain vorangehenden Ausführungen das Ziel haben, solche Furcht zu nehmen, und dies in doppeltem Sinn: die Angst zu vertreiben und die Ehrfurcht als überflüssig, ja sinnlos erscheinen zu lassen. Die Ausführungen in den drei Abschnitten setzen darauf, dass ihre Hörerinnen und Hörer sich von der Inszenierung der Bilder, ihres prachtvollen Aussehens, der Tempel, in denen sie aufgestellt sind, und der damit verbundenen Suggestion ihrer Belebtheit nicht blenden lassen, sondern fähig sind hinter den Augen-Schein vorzudringen, Im ersten und im dritten Abschnitt kommen Frauen der „anderen“ in den Blick.

¹³ Vgl. etwa Jer 52,14 oder Bar 1,4, wo vom „ganzen Volk“ oder vom „Rest der Bevölkerung“, der nach Babylon verschleppt wird, die Rede ist. Ein Relief aus dem Palast des Sennacherib zeigt unter den von den Assyern aus der jüdischen Stadt Lachisch Deportierten auch Frauen und kleine Kinder (BM WA 124908–10; Richard D. BARNETT u.a., *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh* [London: British Museum Press, 1998], Nr. 432–34).

¹⁴ Vgl. dagegen Dan 3 oder Est 3–4^{LXX} als Beispiele von frühjüdischen Texten, die eine Proskynese vor Götterbildern oder Repräsentanten des Herrschers explizit ablehnen.

3.1 Die schmuckliebende Frau

Die vv. 7–14 schreiten das Äußere der Götterbilder, die goldene bzw. silberne Umhüllung ihres aus Holz geschnitzten Kerns, ihre kostbare Bekleidung und ihre Insignien ab. Gleich eingangs fällt ein Stichwort, das den gesamten Text der *Epistula* durchzieht: die Götter sind ψευδῆ (v. 7), sie tun nur so als ob, der Augenschein trügt, sie sind selbst trügerisch oder lügnerisch. Denn trotz ihres glänzenden Überzugs, der sie als machtvoll erscheinen lässt, und trotz einer kunstvoll gefertigten Zunge können sie nicht sprechen. Der Hinweis auf die „Zunge, von einem Handwerker geglättet“ (v. 7), lässt Wissen um die in Babylonien hohe Bedeutung gerade der Mundregion bei der Herstellung von Götterbildern und ihrer feierlichen Inbetriebnahme durch ein eigenes Mundwaschungsritual vermuten.¹⁵

Von der Zunge gleitet der Blick nach oben, zum Kopfschmuck der Götterbilder:

8 Und wie für eine schmuckliebende junge Frau nehmen sie Gold und bereiten daraus Kränze/Kronen¹⁶ auf den Köpfen ihrer Götter.¹⁷

Die Götter/bilder werden hier vergleichend in die Nähe einer παρθένος, einer unverheirateten, wahrscheinlich jungen Frau gerückt, die Schmuck liebt. Dass es sich dabei um eine negativ besetzte Figur handelt, zeigt der Vergleich mit dem parallel konstruierten v. 17: Nach v. 17 werden die Götter von den Priestern wie (καὶ ὡσπερ) ein zum Tod verurteilter Verbrecher behandelt, wenn man ihre Tempel abriegelt wie ein Gefängnis, nach v. 8 werden die Götterbilder behandelt wie (καὶ ὡσπερ) eine schmuckverliebte Frau, wenn sie von ihren Verehrern und Verehrerinnen als Motivgaben Kränze oder Kronen erhalten. Dabei ist es wohl nicht der Vergleich mit einer weiblichen Figur an sich, der die Götter abwertet. Vielmehr dürfte die Schmuckverliebtheit – die Verfasser kreieren dafür das Adjektiv φιλοκόσμος – als negative Charakterisierung im Vordergrund stehen, wenn auch diese Charakterisierung gut am „Vergleichsobjekt“ der παρθένος vorgenommen werden konnte: Verschiedene griechische und römische Autoren stellen es nämlich als unschicklich dar, dass Frauen, die keine Hetären sind, Goldschmuck tragen.¹⁸ Einer παρθένος, d.h. einer unverheirateten Frau, die züchtig im Haus ihres Vaters leben sollte, stünde ein solcher Schmuck demnach nicht an. Die „schmuckverliebte Frau“ steht hier für „unziemliches Verhalten“, das die Götter desa-

¹⁵ Vgl. dazu Angelika BERLEJUNG, „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia“, in *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (hg. v. Karel van der Toorn; CBET 21; Leuven: Peeters, 1997), 45–72; zur Komplexität babylonischer Theologie der Götter/bilder vgl. Angelika BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162 (Fribourg und Göttingen: Universitäts-Verlag, 1998).

¹⁶ Das griechische Nomen στέφανος hat beide Bedeutungen.

¹⁷ Übersetzungen durch die Verfasserinnen.

¹⁸ Dabei wird auf angebliche alte Gesetze in griechischen Städten verwiesen. Vgl. Diodorus Siculus, bibl. hist. 12.21; Athenaeus, deipn. 12.521b (als Zitat von Phylarch).

wie stark man sich der Suggestion beugt, diese Riten müssten in irgendeiner Form doch mit Sexualität in Verbindung stehen. In der älteren Literatur findet man häufig die Annahme, die in v. 9 genannten *πόρνοι* seien „Kultprostituierte“ oder „sakrale Prostituierte“, wobei diese Bezeichnung selbst wiederum mit unterschiedlichen Vorstellungen gefüllt werden konnte, es immer aber darum ging, dass Sexualverkehr als Kult-handlung vollzogen worden sei. In neueren Forschungen wird das gesamte Feld der mit „Kultprostitution“ verbundenen Voraussetzungen und Hypothesen problematisiert²¹ und bleibt von den vormals angenommenen Sexualriten kaum noch etwas übrig. Von daher ist es durchaus möglich, dass v. 9 eine polemisch gestimmte Imagination darstellt, die sich vielleicht auf literarische Zeugnisse stützt, aber nicht für die historische Realität einer „Kultprostitution“ in Anspruch genommen werden kann.

Deutlich wird in jedem Fall, dass der Verfasserkreis Verhältnisse, die man als andersartig wahrnimmt, den festen Ordnungen in der eigenen Gruppe gegenüberstellt und dadurch die eigene Gruppe als den anderen überlegen erweisen will. Das Argument funktioniert, weil die ins Auge gefasste Frauenwirklichkeit für die Verfasser selbst negative Konnotationen hat und sie offenbar auch davon ausgehen, dass ihr Spiel mit den Klischees bzw. mit ihrer Außenwahrnehmung dieser Wirklichkeit bei ihren Hörern oder Leserinnen Resonanz findet. Gleichzeitig wird über ihren Umgang mit diesen Frauen im Tempelbereich auch die männliche Priesterschaft desavouiert und damit das Kultpersonal der „anderen“ grundlegend delegitimiert.

3.3 Frauenwirklichkeit und „semiotische Entlarvung“

Die rhetorische Strategie des Abschnitts insgesamt ist, auf einen Begriff gebracht, die der semiotischen Entlarvung bzw. Entlarvung mit semiotischen Mitteln, genauerhin das Auseinanderdividieren eines Zeichens und dem, auf das es verweist. Vorausgesetzt ist ja die Vorstellung, Gold, Silber, Zepter, Kronen und Waffen (vgl. v. 14) seien Zeichen, die auf göttliche Dignität und Macht verwiesen. Wenn Götterbilder mit diesen kostbaren oder Wirkung versprechenden Materialien und Insignien ausgestattet werden, suggerieren sie, dass es sich bei den Bildwerken um Gottheiten handelt. Um diese Suggestion zu unterlaufen, um diese Plausibilität außer Kraft zu setzen, unternimmt es der Jeremiabrief, Zeichen und Bezeichnetes auseinander zu dividieren, und zwar auf zwei verschiedene Weisen. In einem ersten Zugang wird der Blick auf das Substrat der Zeichen, das kostbare Material, geworfen und gezeigt, dass dieses Material gleichzeitig auch eine sehr viel weniger edle Verwendung findet und damit völlig andere Bedeu-

²¹ Zur Diskussion vgl. Tanja S. SCHEER und Martin LINDNER, hg., *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen* (Berlin: Verlag Antike e.K., 2009); Christine STARK, „Kultprostitution“ im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, OBO 221 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006); Marie-Theres WACKER, „Kultprostitution‘ im Alten Israel? Forschungsmythen, Spuren, Thesen“, in *Tempelprostitution im Altertum: Fakten und Fiktionen* (hg. v. Tanja S. Scheer und Martin Lindner; Berlin: Verlag Antike e.K., 2009), 55–84; und s.u. die Erläuterungen zu den vv. 42–43.

tungen erhält. Das kostbare Material, konkret das Gold als Zeichen verweist dann womöglich auf Entlohnung von Prostituierten oder auf unziemliche Schmucksucht von jungen, unverheirateten Frauen (vgl. vv. 8–10a). In einem zweiten Zugang (vv. 10b–14) wird der Blick darauf gelenkt, dass die Zeichen selbst, der aus kostbarem Material gefertigte Überzug und die Paraphernalia der Götterbilder, ins Leere zeigen: die kostbaren Kleider verdecken nur den Holzwurm und den Rost, sie verweisen nicht auf göttliche Macht, sondern täuschen diese nur vor. Analog schützt ein Dolch oder ein Schwert am Götterbild dieses keineswegs vor Raub, kann keine göttliche Macht entfalten, bleibt also ein leeres Zeichen. Der Abschnitt, so ließe sich zusammenfassend festhalten, setzt auf eine Art Dekonstruktion – die Erschütterung von Selbstverständlichkeiten und die Delegitimierung vorherrschender Plausibilitäten durch die Vervielfältigung von Bedeutung. Auch Frauen werden dabei zu Objekten bzw. Schauplätzen solcher Dekonstruktion und repräsentieren die Gegenwelt zum Bereich des Göttlichen.

3.4 *Der Ort der Götter und dessen Desakralisierung durch Umwertung*

Der zweite Abschnitt mit den Versen 15–22 widmet sich den Götterbildern, insofern sie in einem Tempel stehen. Den Nimbus von Heiligkeit des Ortes der Bilder nimmt der Text gnadenlos aufs Korn. Er versammelt eine ganze Reihe von Topoi, unter denen ein bestimmter Bildbereich besonders heraussticht: Der Tempel wird als Grabstätte konstruiert, als Ort des Todes und damit der Unreinheit, d.h. eines Gegenpols zur Heiligkeit. Die Götterbilder sind im Tempel eingesperrt wie Gefangene vor der Todesstrafe (v. 17), überall ist Ruß und Staub, wie in Gräbern (vv. 15 und 20); die Gewänder und der Holzkern der Götterbilder werden von den Würmern zerfressen wie die Leichname (v. 19).²² Es werden also teilweise noch einmal die gleichen Phänomene benannt wie im ersten Abschnitt, aber sie stehen nun in einem anderen argumentativen Kontext; sie illustrieren das Grabesambiente des Tempels und damit seine Unreinheit. Die intendierte Wirkung dieser Konstruktion wird fassbar, wenn man als Verständnishintergrund die levitischen Vorschriften für Priester hinzuzieht. Setzt man nämlich voraus, dass ein Priester nicht in Berührung mit Toten oder mit Orten des Todes kommen darf (vgl. Lev 21,1), so wird klar, dass die Deutung babylonischer Tempel als Grabeshöhlen eine Extremform von rhetorischer Desakralisierung bedeutet.

3.5 *Frauen legen Hand an Götter-Speisen*

Für den nächsten Abschnitt, der die Verse 23 bis 28 umfasst, lässt sich als roter Faden das Thema der Leblosigkeit der Götterbilder benennen. Sie glänzen nicht ohne

²² Die Anwesenheit der Vögel könnte den Aspekt der Unreinheit auf andere Weise unterstreichen, wenn daran gedacht wird, dass die Vögel mit ihrem Kot den Tempel verunreinigen (vgl. Eupolemos, fragm. 2.34, Z. 11, der so begründet, dass Vögel aus dem Jerusalemer Tempel ferngehalten werden müssen).

menschliches Zutun (v. 23a); ihr Glanz aber wäre Signum ihres Lebens in und aus der Gottheit. Sie haben kein Gefühl, sondern wurden aus totem Material hergestellt (v. 23b). Sodann wird explizit gesagt, dass sie keinen Atem haben; ihnen fehlt das Element, das neben dem Blut als Lebenselement schlechthin gilt (v. 24; vgl. auch Jer 10,14; Ps 135,17; Hab 2,19). Sie müssen getragen werden, da sie selbst ihre Füße nicht gebrauchen können (v. 25). Das Bild droht ständig umzufallen (v. 26) – auch das nicht gerade ein Indiz für Belebtheit und außerdem ein Motiv derben Spotts, das an deuterojesajanische Texte erinnert.²³ Diesen Bildern setzt man Speisen vor, wie man sie Toten vorsetzt (v. 26b); man behandelt sie also wie Tote. Schließlich: Diese Götter verhindern nicht, dass man mit ihren Speisen Missbrauch treibt (v. 27–28a). Wären sie lebendig, würden sie dagegen einschreiten.

Das zuletzt genannte Argument bezieht erneut die Lebenswirklichkeit von Frauen ein:

27 Ihre Opfer aber verwenden ihre Priester, indem sie sie verkaufen, ebenso wie auch deren Frauen davon einsalzen und weder den Armen noch den Schwachen davon mitgeben. 28 Ihre Opfer berühren Menstruierende und Wöchnerin.

Hier sind vermutlich Frauen aus den Priesterfamilien im Blick.²⁴ Ihnen wird eine zweifache Verfehlung zur Last gelegt. Zum einen bereiten sie das Opferfleisch nur für sich selbst zu, statt davon den Bedürftigen zu geben, und verhalten sich darin nicht besser als ihre Männer, die das Opferfleisch verkaufen und den Erlös davon in die eigene Tasche stecken. Der Selbst-Erhalt der Priesterfamilien wird in genauer geschlechterspezifischer Zuordnung ins Auge gefasst und als selbst-süchtig gebrandmarkt.

Die zweite Verfehlung der Frauen betrifft sie in spezifischer Weise: sie nähern sich den Opfern auch während der Menstruation oder zu früh nach der Geburt eines Kindes. Hier sind die entsprechenden levitischen Vorschriften in Lev 12 und 15 mitzuhören, wonach das, was Frauen während dieser Perioden berühren, unrein wird. Der Verfasserkreis der *Epistula Ieremiae* setzt die Akzeptanz dieser Regelungen voraus, insinuiert, dass in Babylon die Opfer für die Götterbilder unrein sind, und rechnet mit einer Reaktion des Abscheus oder des Entsetzens bei seinen Hörern und gewiss auch Hörerinnen.²⁵ Es fällt auf, dass die für Männer und ihren Ausfluss geltenden Regelungen in

²³ Jes 40,20; 41,7; sowie Jer 10,4. Vgl. zum Umfallen eines Kultbildes auch 1 Sam 5,3–4.

²⁴ Die Lesart „deren Frauen“ ist nur in einem Teil der Handschriften belegt; ZIEGLER, „*Epistula Ieremiae*“, hält *αὐτῶν* für einen späteren Zusatz. Es wäre somit auch möglich, die „Frauen“ in v. 27 als Tempelpersonal zu deuten.

²⁵ Insbesondere die Vorstellung, dass eine Frau nach der Geburt unrein ist, könnte als allgemein bekannt vorausgesetzt sein, da diese Vorstellung in Mesopotamien und im Mittelmeerraum verbreitet war; vgl. Susan ACKERMAN, „Women and the Religious Culture of the State Temples of the Ancient Levant: Or: Priestesses, Purity, and Parturition“, in *Temple Building and Temple Cult: Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E)* (hg. v. Jens Kamlah; ADPV 41; Wiesbaden: Harrassowitz, 2012), 259–89, 275–78. Anders verhält es sich vielleicht bei der menstruierenden Frau, für die ein biblischer *terminus technicus* (*ἀποκαθήμενη*, wörtl. „eine abgesondert Sitzende“) verwendet wird.

Lev 15 nicht genutzt werden, um die männlichen Mitglieder der Priesterfamilien verächtlich zu machen. Dadurch ist die Funktion der Frauen als Negativfolie für die Plausibilitäten, die in der Gruppe der Angesprochenen abgerufen werden, umso deutlicher. Ansonsten entspricht das Nebeneinander der Evokation von Armenfürsorge und Respektierung von Regeln kultischer Reinheit wiederum dem priesterlich-levitischen Denkhorizont, der auch für die Konstruktion der Tempel als Grabstätten den Hintergrund bilden dürfte.

4. Macht der Götter/bilder – unglaubwürdig (vv. 29–64/65–71)

Für den zweiten Teil des Briefes, die Verse 29–64, lässt sich zwar anhand der Refrains eine Gliederung in sieben Abschnitte ausmachen, thematisch sind sie jedoch weniger klar voneinander abgesetzt als im ersten Teil. Die Leitmotive der jeweiligen Abschnitte können unter das Gesamtthema der bloß vorgetäuschten bzw. unglaubwürdigen Macht der Bilder zusammengefasst werden. Ein Verweis auf Frauen erfolgt nur in den ersten beiden Abschnitten, auf die deshalb im Folgenden auch das Hauptaugenmerk gerichtet wird.

4.1 Unwürdige Kulte: Frauen und Priester

Im ersten Unterabschnitt dieses zweiten Teils, der mit einer rhetorischen Frage abgeschlossen wird und die Verse 29 bis 39 umfasst, sind zwei Aspekte zusammengebunden: es geht erstens und erneut um das Befremdliche, ja Abstoßende des Kultes der „anderen“, und zweitens um den Aufweis, dass diese Götter nicht in der Lage sind, gegenüber frevlerischen Menschen ihre Macht durchzusetzen oder an bedürftigen Menschen heilbringend zu handeln. Die Bereiche des Kultes und des politischen oder ethischen Handelns werden hier erneut auf einer Ebene gesehen.²⁶

Auch in diesem Abschnitt kommen wieder Frauen in den Blick, und hier erneut in geschlechtsspezifisch angelegter Parallele zu Männern:

29 Denn wie könnten sie Götter genannt werden? Denn Frauen setzten (den) Göttern aus Silber und Gold und Holz (Gaben) vor. 30 Und in ihren Tempeln fahren die Priester mit zerrissenen Gewändern und geschorenen Köpfen und Bärten, ihre Köpfe unbedeckt. 31 Sie jammern und schreien vor ihren Göttern wie einige beim Leichenmahl eines Toten. 32 Von ihrer Kleidung nehmen die Priester weg und statten damit ihre Frauen und die Kinder aus.

Auch hier geht es wiederum um Kulthandlungen. Offenbar wird vorausgesetzt, dass auf babylonischer Seite Frauen im Opferkult eine aktive Rolle haben, indem sie die Götterbilder mit Speisen versorgen. Soll dies disqualifizierend zu verstehen sein – und

²⁶ Diese Sichtweise kennzeichnet auch das Jeremiabuch, man denke nur etwa an die sog. „Tempelrede“ in Jer 7–8.

das Fehlen einer „Amtsbezeichnung“ für diese Frauen könnte dafür bereits ein Indiz sein –, muss vorausgesetzt werden, dass den Verfassern des Briefes und auch den Angesprochenen die Beteiligung von Frauen am Opferkult als nicht akzeptabel galt. In der Tat scheint es am nachexilischen Tempel in Jerusalem kein weibliches Kultpersonal im Opferbereich gegeben zu haben, während für die vorexilische Zeit weibliches Opferkultpersonal zumindest für bestimmte Lokalheiligtümer oder -kulte nicht ausgeschlossen ist (vgl. Hos 4,12–14²⁷).

Den Frauen, die die Speiseopfer darbringen, stehen die Männer, als Priester (ιερείς) bezeichnet, gegenüber. Diese vollziehen bestimmte Liturgien, deren Schilderung als Totenklage wiederum darauf setzen dürfte, bei Hörerinnen oder Lesern negative Konnotationen abzurufen. Vielleicht hat die griechische Übersetzung dieses Bild der Klageliturgie noch erweitert um das Element einer Götterbildprozession im Tempel, bei der die Priester die Prozessionswagen „fahren“²⁸. Dazu tritt erneut ein Vorwurf, der die Verwendung von den Göttern gestifteten Materialien für den eigenen Gebrauch im Blick hat. Wie in „Bel et Draco“ ziehen hier die Frauen und Kinder der Priester einen Nutzen aus den unrechtmäßig entwendeten Gegenständen. Im Unterschied zu dieser Erzählung nehmen die Frauen in der *Epistula Jeremia* aber nicht aktiv an der Plünderung der Götter teil; der Vorwurf richtet sich hier nur gegen die Priester. Bei den Gewändern dürfte es sich, ähnlich wie auch bei Gold und Silber (vgl. v. 9–10), um Motivgaben für die Gottheiten bzw. ihre Kultbilder handeln, die damit wechselnd ausgestattet werden konnten. Da es zur Zeit der *Epistula Ieremiae* kein Kultbild des Gottes Israels im Jerusalemer Tempel gegeben haben dürfte,²⁹ lebt dieser Vorwurf wohl auch von der in den Augen des Verfasser- wie RezipientInnenkreises bizarren Vorstellung, dass Gottheiten überhaupt Gewänder brauchen.

Unwürdige Gottesdienerinnen und unwürdiges Verhalten der designierten Gottesdiener bilden ein Gesamtbild, das auf kopfschüttelnde Reaktion der Adressaten zielt. Dazu fügt sich der zweite Teil des Abschnitts, der fast litaneiartig festhält, wie die bei den Bildern Zuspruch und Hilfe Suchenden im Stich gelassen werden. Wie in einem Negativ wird hier die Bedeutung der eigenen Gottesbeziehung für Menschen in existentiellen Nöten aller Art deutlich. Unter den Hilfsuchenden werden eigens auch Witwen und ihre Kinder genannt (v. 37). Sie, die ohne männlichen Schutz leben und,

²⁷ Vgl. dazu WACKER, „Kultprostitution“, 77–79. STARK, *Kultprostitution*, 165–82 dagegen sieht keinerlei Möglichkeit, die Nennung der Qedeschen in Hos 4,12–14 für die historische Frage nach weiblichen Kultbediensteten fruchtbar zu machen.

²⁸ So könnte man dem Verb διφρεύω in v. 30 Sinn abgewinnen. Hier kann das hebräische (bzw. aramäische) Verb נָהַג zugrundeliegen, das neben „fahren“ auch „heulen“ bedeutet und in dieser Bedeutung das Gesamtbild der Trauergesten fortsetzt (vgl. Kellermann, „Apokryphes Obst“, 26).

²⁹ Vgl. zum Diskussionsstand Martin LEUENBERGER, „„Siehe, das sind deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt haben aus dem Land Ägypten“ (1 Kön 12,28): Materielle und symbolische Repräsentationen Jhwhs in der offiziell-staatlichen Religion Israels“, in *Zwischen Zion und Zaphon: Studien in Gedenken an den Theologen Oswald Loretz (14.01.1928–12.04.2014)* (hg. v. Ludger Hiepel und Marie-Theres Wacker; AOAT 438; Münster: Ugarit-Verlag, 2016), 288–311.

so der Vorwurf, auch nicht auf den Schutz ihrer Götter zählen können, bilden noch einmal einen scharfen Kontrast zu den Frauen und Kindern der Priesterfamilien, die sich in die kostbaren Gewänder ihrer Götter kleiden, aber ohne Mitleid mit den Armen sind.

4.2 Sprechen: Unfähigkeit der Götter – Gehässigkeit der Frauen

Der zweite Unterabschnitt im zweiten Teil besitzt klare Eingangs- und Abschlusssignale. Er schließt in v. 44 mit einer rhetorischen Frage, wie sie fast wörtlich auch in v. 39 erscheint, und er setzt ein mit einem Adverb, das eine zusätzliche Beobachtung einführt (ἐτι; v. 40a). Wiederum stehen zwei recht unterschiedliche Themen zusammen, zwischen denen das Motiv des „Sprechens“ die Verbindung herzustellen scheint. Die Verse 40b und 41 betreffen einen Stummen, der als Kranker vor den Bel, den babylonischen Hauptgott gebracht wird, in der Hoffnung, dieser möge ihn zum Sprechen bringen. Wie aber kann ein Gott, der trotz sorgfältig geschnitzter Zunge selbst stumm ist (vgl. v. 7), solches vollbringen? Der Name Bel für die Gottheit der Chaldäer erinnert zudem an Texte wie Jes 46,1–2 oder Jer 50,2 und 51,44, in denen die Macht dieses babylonischen Gottes ebenfalls bezweifelt oder wiederum verspottet wird.

Die in den Versen 42 und 43 aufgespannte Szene stellt wiederum Frauen ins Zentrum:

42 Die Frauen aber sitzen, mit Schnüren umwunden, an den Wegen und räuchern Kleie.
43 Wenn aber eine von ihnen, von irgendeinem der Vorübergehenden abgeschleppt, mit diesem geschlafen hat, höhnt sie die Nachbarin, dass sie nicht ebenso geehrt wurde wie sie und ihre Schnur zerrissen wurde.

Frauen, mit Schnüren umwickelt, sitzen an den Straßen und verbrennen Kleie als Räucherwerk. Die Schnüre werden nicht näher spezifiziert. Die griechische Formulierung könnte auf eine Kopfbinde hinweisen,³⁰ aber es ist auch denkbar, dass die Schnüre um den Körper getragen werden. Das Räuchern dürfte als ein Ritual für eine Gottheit zu deuten sein. Nach v. 43 wird während dieses Rituals eine der Frauen von einem Vorübergehenden weggeführt, um mit ihm zu schlafen, wodurch die Schnur zerrissen wird. Das Zerreißen der Schnur dürfte darauf hinweisen, dass es sich um eine einmalige Handlung handelt.

Der Text lässt offen, ob die in v. 43 beschriebene sexuelle Handlung integraler Bestandteil des Rituals ist, das die Frauen praktizieren. Man kann den Text auch so verstehen, dass sich der polemische Vorwurf gegen das Verhalten der Frau richtet, die sich während einer rituellen Handlung, dem Darbringen eines Räucheropfers, auf sexuellen Kontakt mit Passanten einlässt, – und auch noch stolz darauf ist.³¹ Versteht man

³⁰ περιθήμι wird häufig für das Tragen von Kränzen oder Kronen verwendet. Zur Diskussion im Hinblick auf v. 42 vgl. Friedrich JACOBS, *Vermischte Schriften: Bd. 6: Zerstreute Blätter*, (Leipzig: Dyck'sche Buchhandlung, 1837), 38.

³¹ Für diese Interpretation könnte sprechen, dass ὅταν („wenn“) in den vv. 40.48.54 jeweils eine Situation einleitet, in der die Unfähigkeit der Götter und das Fehlverhalten ihrer Priester

hingegen v. 43 als intendiertes Ziel der rituellen Handlung, könnte man die in beiden Versen genannten Schnüre deuten als symbolische Fesselung der weiblichen Sexualität und Fruchtbarkeit, Fesseln, die gewissermaßen unter dem Schutz der Gottheit zu lösen sind. Es ginge dann womöglich hier um den ersten Sexualverkehr einer Frau, den sie nicht mit ihrem Ehemann, sondern mit einem Fremden hat, eine Art Initiationsritus.³² Bei der adressierten Gottheit wäre dann etwa an die große mesopotamische Göttin Ischtar zu denken, die auch für den Bereich der Sexualität als zuständig verehrt wurde.

Inwieweit die *Epistula Jeremiae* hier auf historisch belegbare Rituale Bezug nimmt, ist sehr unsicher. Die Rhetorik der Verse 42 und 43 zielt eindeutig auf die Erregung von negativen Reaktionen: Wer sich diese Beschreibung vergegenwärtigt, kann den Eindruck gewinnen, dass die Straßen Babylons voll sind mit solchen Frauen, womit das Befremdliche eines solchen Brauches unterstrichen wird. Das Bild der in den Straßen räuchernden Frauen lässt an die Räucheropfer für andere Gottheiten in den Straßen Jerusalems denken, die Jeremia beklagt und kritisiert (vgl. Jer 44^{MT}). Das Räuchern speziell von Kleie ist allerdings ausschließlich in griechischen Quellen belegt, die engste Parallele findet sich bei Theokrit.³³ Die rituelle Bedeutung dieses Kleieräucherns ist unklar.³⁴ Die angebliche sexuelle Verfügbarkeit der räuchernden Frauen erinnert an Herodots Beschreibung babylonischer Rituale. Im Abschnitt 1.199 seiner Historien berichtet der griechische Geschichtsschreiber von einem Brauch, demgemäß jede Frau Babyloniens sich einmal in ihrem Leben einem rituellen Geschlechtsverkehr zu Ehren der Göttin Ischtar-Mylitta unterziehen musste. Herodots Darstellung ist ein polemischer, literarisch geformter Text: 1.199 beschreibt „den schändlichsten Brauch“ (ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων) als Gegenstück zu dem in 1.196 berichteten „weisesten Brauch“ (ὁ μὲν σοφώτατος [sc. τῶν νόμων]) der Babylonier, nämlich der Versteigerung der heiratsfähigen jungen Frauen.³⁵ Historisch belegt ist ein solcher „schändlicher“ Brauch nicht.³⁶ Doch andere griechische Autoren nahmen Herodots polemische Dar-

offenbar wird. Entsprechend könnte auch hier v. 42 nur den Vorspann zur eigentlich skandalösen Szene in v. 43 darstellen.

³² In der Forschung wird diskutiert, inwieweit ein Ritus dieser Art etwa auch im vorexilischen Israel praktiziert wurde; der locus classicus ist Hos 4,12–14.

³³ Theokrit, Idylle 2.33. Auf diese Stelle verweisen NAUMANN, *Untersuchungen*, 23; MOATTI-FINE, „Lettre de Jérémie“, 325; KELLERMANN, „Apokryphes Obst“, 34–35.

³⁴ Vgl. die Diskussion bei DEMS., „Apokryphes Obst“, 34–35.42, der schlussfolgert, dass das Räuchern von Kleie die Göttin aufmerksam und gewogen machen soll. Die Quellen sind jedoch spärlich.

³⁵ In beiden Fällen wird thematisiert, dass die schönen Frauen zuerst an die Reihe kommen. Vgl. zur literarischen Gestaltung und Funktion Stephanie L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 58–92.

³⁶ Vgl. schon NAUMANN, *Untersuchungen*, 20–21 Martha T. ROTH, „Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia“, in *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (hg. v. Christopher A. Faraone und Laura K. McClure; Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2006), 21–39, 22, weist darauf hin, dass interessanterweise kein anderer von Herodot in diesem Abschnitt beschriebener Brauch für historisch gehalten wird.

stellung auf und trugen so zur Verbreitung dieser Vorstellung bei.³⁷ Es ist durchaus denkbar, dass auch der Verfasserkreis des Jeremiabriefes Herodots Bericht kannte oder zumindest aus der durch Herodot begründeten Tradition schöpft.³⁸ In jedem Fall fügt sich dieses Bild gut in einem Denkraum, der die Inkompatibilität von Sexualität und Kult voraussetzt und deshalb sexuelle Vollzüge im Schutz oder zu Ehren einer Gottheit ablehnen muss: solches kann nicht der Ehre eines Gottes, sondern nur seiner Entehrung dienen, wie v. 40a einleitend festhält.

Genauerhin, so macht der Abschnitt klar, geschieht die Entehrung ihrer Götter durch die Babylonier selbst jedoch nicht so sehr durch den Ritus als solchen, sondern durch das Verhalten der Frauen: sie spotten über diejenigen von ihnen, deren Schnur noch nicht zerrissen wurde. Sie reden verächtlich übereinander, sie nehmen einander die Ehre. Gottheiten, die solches dulden, sind falsche Gottheiten. Hörerinnen und Hörer des Jeremiabriefes konnten an Hanna und Penina denken (1 Sam 1) und daran, dass ihr Gott sich schließlich der kinderlosen Hanna zugewandt und ihre Spöttlerin Penina zum Schweigen gebracht hatte. In dieser Zeichnung von Frauen könnten auch Genderstereotype abgerufen werden: Frauen, dies zeigt auch der Streit zwischen Rachel und Lea in Gen 30, bekämpfen einander nicht mit Waffen, sondern mit Worten. Der Jeremiabrief hätte dann hier erneut, wie vielleicht auch im Fall des schmuckliebenden Mädchens (v. 8), auf ein genderspezifisches Klischee abgehoben, um seine Botschaft zu übermitteln.

4.3 Die Götter der „anderen“ – trügerisch und ohne Wert und Nutzen

Die eher zufällig wirkende Zusammenstellung der folgenden vier kurzen Abschnitte (45–47a, 47b–49, 50–51, 52–56a) durchzieht als roter Faden das Motiv des Truges: die Götter der anderen sind trügerisch, hinter ihrem Schein steht nur falsches Sein. Der Abschnitt der Verse 56b–64 bringt als neues Thema den Vergleich der Götterbilder mit den von Gott geschaffenen Naturkräften, die seinem Willen gehorchen, ins Spiel, nimmt damit ein Motiv aus Jer 10 auf (das auch in Bar 3,33–35 wiederkehrt) und zeigt, dass es sich um Götter ohne Wert oder Nutzen handelt. Im Schlussteil kommen noch einmal einige andere Akzente zum Tragen: In den Versen 65–68 wird die Machtlosigkeit

³⁷ Strabo, geogr. 16.1; Lukian, Syr. D. 6 (vgl. dazu. BUDIN, *Myth*, 94–103).

³⁸ Sowohl bei Herodot als auch im Jeremiabrief wird beschrieben, dass Frauen mit Schnüren angetan an Wegen (ὁδοί) sitzen, auf denen Männer vorbeigehen und eine Frau zum Geschlechtsverkehr mitnehmen. In beiden Texten wird dies als Beispiel für einen schändlichen babylonischen Brauch dargestellt, und es wird eine implizite Konkurrenz zwischen den Frauen – wer zuerst ausgewählt wird, kann sich überlegen fühlen – thematisiert. Neben diesen Gemeinsamkeiten finden sich auch Unterschiede: Bei Herodot sitzen die Frauen im Tempelareal und werden von den Freiern bezahlt, im Jeremiabrief bringen die Frauen Räucheropfer dar. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten STARK, *Kultprostitution*, 20, die mit einer literarischen Abhängigkeit von Herodot rechnet; dagegen mit Blick auf die Unterschiede MOORE, „Epistle of Jeremiah“, 348; NAUMANN, *Untersuchungen*, 20.

keit der Götter im Kosmos aufgewiesen, in den Versen 69–71 werden sie als totes Material verspottet und wird ihre Zerstörung in Aussicht gestellt (vgl. Jer 10,15; 50,2).

5. Eine Relecture des „Briefes“ in seinem Schlussappell (v. 72)

Der Jeremiabrief schließt mit einem Satz, der im Stil einer weisheitlichen Lebensregel formuliert ist: „Besser also ein gerechter Mensch, der keine Götterbilder hat, denn er wird fern sein der Schmähung“. Der Satz vereindeutigt die Rede, denn nun wird nicht mehr von *θεοί*, von Göttern gesprochen, sondern von *εἰδωλα*, Bildern. Gleichzeitig hat dadurch dieser letzte Satz, der der einzige ist, in dem die Götter terminologisch eindeutig auf ihre Bilder reduziert werden, noch einmal etwas abschließend Entzauberndes oder Entlarvendes für den Gesamtzusammenhang. Zudem individualisiert er die Implikationen des Gesagten und bezieht die im Text diskutierte Problematik auf den Verantwortungsbereich jedes einzelnen: „besser der Mensch, der keine Götterbilder hat“. Damit wird ein Bogen zurückgeschlagen zu der Empfehlung in der Einleitung, in Gedanken ein kleines Stoßgebet zu sprechen (v. 5). Obgleich hier die Anrede im Plural erfolgt, ist doch jeder einzelne und jeder als einzelner gemeint.

Der Schlussvers impliziert aber auch eine wichtige Verschiebung bzw. Erweiterung der Problematik: Es geht hier nicht mehr oder nicht mehr allein um die Tempel und die Prozessionen, sondern um die persönliche Frömmigkeit und den Hauskult. Den Hörern und Hörerinnen wird ganz grundsätzlich nahe gelegt, keine Bilder zu haben, was bedeuten wird, dass sie nicht nur in der Öffentlichkeit den Kult der Götter meiden sollen, sondern dass auch in der privaten Frömmigkeit keine Bilder verehrt werden dürfen. Von dieser letzten Aufforderung aus könnte der gesamte Brief des Jeremia, der sich deutlich vor allem auf die „official religion“, die von offizieller Seite betriebene und öffentlich praktizierte Religion der Prozessionen und Tempel bezieht, noch einmal im Hinblick auf seine Implikationen für die persönliche Frömmigkeit und den Hauskult gegengelesen werden. Insofern leitet dieser letzte Vers des Briefes bereits dazu an, ihn von seiner in der Einleitung entworfenen Situation abzulösen und auf neue Kontexte zu übertragen.

6. Zum Schluss: Das Heilige ... und die Frauen

Die primäre Botschaft der *Epistula Ieremiae* aber richtet sich auf den Aufweis der Irrelevanz der Götterbilder oder Bildergötter Babyloniens auf der Ebene der „official religion“. Hier dürfte deshalb auch das theologische oder kultisch-praktische Problem liegen, das der Text angehen will. Er spiegelt gleichsam als Negativ eines Fotos die hohe Faszination der Götterprozessionen und des Götterkultes und geht auf die theologische Frage ein, ob man nicht doch die Gottheiten der anderen in ihrer Macht fürchten und deshalb womöglich sicherheitshalber auch kultisch verehren muss. Die Strategie des Jeremiabriefes angesichts dieser Frage ist die, die Götter Babyloniens derb zu verspott-

ten und in diesem Sinn „Aufklärung“ zu betreiben über die faktische Machtlosigkeit der Gottheiten der „anderen“. Der Jeremiabrief hat sich offenbar schon befreit von der Furcht vor den imposanten Göttern Babylons. Der Spott über die Bilder erfolgt in der *Epistula Ieremiae* bereits aus einer Gewissheit der eigenen Überlegenheit heraus.

Gewissheit der eigenen Überlegenheit ist die eine Seite – aber die Länge und Intensität der Auseinandersetzung, die der Brief des Jeremia betreibt, könnte doch auch ein Indiz dafür sein, dass die Gemeinde der Angesprochenen verunsichert ist und Unterstützung für ihre Position der Distanzierung braucht. Diese Unterstützung wird vermittelt über die Strategie einer deutlichen Abwertung nicht nur der Gottheiten, sondern auch der für ihren Kult Verantwortlichen. Der Priesterschaft wird Täuschung des Volkes auf der ganzen Linie vorgeworfen. Damit verfolgt die *Epistula Ieremiae* einen ähnlichen Ansatz wie die Erzählung von Bel und dem Drachen (Dan 14), die davon berichtet, dass die Priesterfamilien nachts durch einen geheimen Eingang in den Tempel des Bel gelangen und die Opferspeisen verzehren, so dass selbst der König den Betrug erst durchschaut, als Daniel, ein jüdischer Vertrauter des Königs, die Priester durch eine List überführt. Hineinverwoben in diese Priesterkritik ist im Brief des Jeremia die Kritik der Frauen in den Priesterfamilien, hineinverwoben ist aber auch der Blick auf andere Frauen, die im Kult der Gottheiten aktiv sind.

Die Darstellung der Frauen im Jeremiabrief kann dabei nicht losgelöst vom polemischen Charakter dieser Schrift betrachtet werden. In der älteren Literatur wird die Rolle der Frauen in vv. 9 und 42–43 meist im Zusammenhang mit angeblichen babylonischen Sexualriten gedeutet. Wie oben erläutert, wird die Historizität von „Kultprostitution“ in der neueren Forschung jedoch stark bezweifelt. Vielmehr dürfte es sich bei entsprechenden Beschreibungen, etwa bei Herodot, um polemische Zuschreibungen handeln. Da der Jeremiabrief auf eine Abwertung babylonischer Kulte zielt, wäre denkbar, dass auch hier solche polemische Zuschreibungen begegnen. Im Hinblick auf die Geschlechterkonstruktionen im Jeremiabrief stellt sich daher die Frage, inwieweit eine Sexualisierung der kultisch handelnden Frauen im Text selbst, als Teil seiner polemischen Rhetorik, angelegt ist – und inwieweit sie erst durch eine sexistische Auslegung geschieht. Letztlich findet sich ein entsprechendes Motiv explizit nur in v. 43. Wahrscheinlich scheint es, dass die *Epistula Ieremiae* frauenspezifische Stereotype als Teil seiner rhetorischen Strategie zur Abwertung des Götterkults nutzt. So zielt v. 27 auf körperliche Unreinheit von Frauen – während die Körperlichkeit von Männern nirgends polemisch ausgeschlachtet wird. Auch die Beschreibung der schmuckliebenden jungen Frau (v. 8) und der gehässigen Frauen in v. 43 heben möglicherweise auf genderspezifische Klischees ab. Allerdings läuft die Auslegung stets Gefahr, eigene Gender-Klischees in die polemische Darstellung einzutragen. Gerade die Verbindung von Frauen, Götterkult und Sexualität bedarf daher selbst der Dekonstruktion, die der Jeremiabrief so meisterhaft in Bezug auf die Götterbilder praktiziert.

Es ist deshalb umso wichtiger, die weiblichen Figuren im Jeremiabrief differenziert zu betrachten. Nicht allen Frauen im Jeremiabrief wird eine aktive Teilnahme am Götterkult vorgeworfen. Manche der weiblichen Figuren sind Objekte, nicht Subjekte, von Handlungen (vv. 8.10.32.37). Durch sie werden die Götterbilder abgewertet und Handlungen der (männlichen) Priester kritisiert. Die Frauen in vv. 27–29 und 42–43 jedoch

sind selbst Subjekte von Handlungen. Allen diesen handelnden Frauen wird eine aktive Teilnahme am Götterkult, speziell im Zusammenhang mit Opfern, vorgeworfen. Sie werden in einer parallelen Rolle zu den Priestern dargestellt: Beide Abschnitte über die Handlungen der Frauen haben jeweils ein Pendant, in dem die Priester handeln (vv. 27–29: vv. 30–31; vv. 42–43: vv. 40–41). Die Frauen werden ebenso wie die Priester als aktiv im Götterkult Handelnde negativ dargestellt. In diesem Sinn richtet sich die Polemik nicht speziell gegen Frauen – selbst wenn der Jeremiabrief möglicherweise an manchen Stellen genderspezifische Klischees polemisch nutzt. Es fällt zudem auf, dass das männliche Kultpersonal immer als „Priester“ (ιερείς, bzw. in v. 40 Χαλδαῖοι „Chaldäer“) bezeichnet wird, während eine entsprechende Bezeichnung des weiblichen Kultpersonals fehlt. Die opfernden Frauen werden schlicht als „Frauen“ (γυναῖκες) bezeichnet. Das Wort „Mann“ (ἀνὴρ) findet sich dagegen in der *Epistula Jeremia* nicht; männliche Figuren werden stets mit ihrer Funktion bezeichnet (neben „Priester“ auch „König“, „Richter“ etc.). Die Bezeichnung der weiblichen Kulthandelnden als „Frauen“ könnte daher – sofern sie nicht aus bloßer Unwissenheit erfolgt – die rhetorische Funktion haben, die aktive Rolle der Frauen im Kult zu delegitimieren.

Indem der Jeremiabrief Frauen für ihr aktives Handeln im Götterkult kritisiert, schreibt er ihnen eine Verantwortung für den Götterkult, analog zu der der Priester, zu. Dass die Frauen in vv. 27–29 und 42–43 zur Zielscheibe von Polemik werden, zeigt, dass der Verfasserkreis Frauen als eigenständige kultisch Handelnde wahrnahm. In diesem Sinn bezeugt der Jeremiabrief letztlich die wichtige Rolle von Frauen als Subjekte ritueller Handlungen.