

Marie-Theres Wacker

Das Buch Baruch

Post aus der Ferne

| Terra incognita

Das Baruchbuch gehört zu denjenigen jüdischen Schriften, die Martin Luther die »Apokryphen« nannte und seiner Ausgabe des Ersten Testaments nur als Anhang beigab, während die katholischen Bibelausgaben sie als »deuterokanonische« Bücher, als die griechischsprachigen Teile des Ersten Testaments behandeln. »Baruch« ist hier nach den Klageliedern, für die traditionell der Prophet Jeremia als Verfasser gilt, eingeordnet, da er im Jeremiabuch als der »Schreiber Jeremias« eingeführt wird (vgl. Jer 36,4). In kritischen Editionen und Kommentaren wird zuweilen der »Brief des Jeremia« (Bar 6) als eigenständige Schrift behandelt.

Aus feministisch-exegetischer Sicht ist das Baruchbuch m. W. bis anhin völlig unbearbeitet geblieben. Im folgenden können daher nur erste Spuren gelegt werden. Sie gehen von den exegetischen Neuorientierungen aus, die O. H. Steck in seiner Baruch-Monographie (1993) grundgelegt hat: bei aller erkennbaren Traditionsgebundenheit als schriftgelehrter Literatur ist das Buch nicht schon »erklärt« (und womöglich als »epigonenhaft« beiseitezulegen), wenn seine Quellen sichtbar gemacht worden sind, sondern erst dann, wenn seine Gesamtstruktur profiliert und im Kontext ihrer Entstehungszeit (dem 2. oder vielleicht auch erst 1. vorchr. Jh.) situiert ist. Dies noch einmal zuspitzend sind die folgenden Überlegungen methodisch zum einen an literarisch-erzählanalytischen Vorgehensweisen orientiert und

laufen auf eine Gesamtlektüre des Buches zu, zum anderen an historischen Rückfragen im Blick auf Frauengeschichte zur Entstehungszeit dieses Buches. Quer dazu stehen je und je eingblendete feministisch-hermeneutische Anfragen.

| Verkündigung als Korrespondenz- zur Gesamtstruktur des Buches

Das Baruchbuch hat in seiner jetzigen literarischen Gestalt einen deutlich erkennbaren Aufbau, dem eine aussagekräftige Erzählstruktur entspricht. Die Überschrift deklariert den gesamten folgenden Text zum geschriebenen Wort Baruchs, zu seinem Buch (1,1), entstanden in Babylonien, zur Zeit der Zerstörung Jerusalems (1,2). Dort, im babylonischen Exil, am »Fluß Sud« (1,4), lebt eine Gruppe von JudäerInnen. Als anwesend sind aus dem »ganzen Volk« hervorgehoben Vertreter des Jerusalemer Königshauses und »Älteste«, wodurch das Bild einer wohlgeordneten Gemeinde entsteht, in der allerdings die Frauen vorerst unsichtbar bleiben. Dieser Gemeinde liest Baruch sein Buch vor, woraufhin alle Versammelten in Weinen und Klagen ausbrechen, eine Kollekte veranstalten und das Geld nach Jerusalem schicken. Beigelegt ist Baruchs Buch und ein Brief, in dem die Jerusalemer Gemeinde gebeten wird, einen Gebets- und Opfergottesdienst abzuhalten, das Buch Baruchs zu verlesen und ein langes Schuldbekenntnis (in der 1. Person Pl.) zu sprechen, dessen Wortlaut folgt (1,15-3,8). Der

Neueinsatz in 3,9 mit »Höre, Israel« (vgl. Dtn 6,4!) wird weniger als Fortsetzung des Briefes der Exilierten zu verstehen sein, sondern vielmehr als Beginn jenes Buches, das dem Brief beigegeben ist. In diesem Buch geht es um die göttliche Weisheit (3,9-4,4): Israel hat sie mißachtet und muß deshalb fern von seinem Land »altwerden« (vgl. 3,10). Solche Formulierungen zeigen, daß das jetzt vorliegende Baruchbuch bereits auf eine längere Zeit des babylonischen Exils zurückblickt. Der Text fingiert die Situation der »Stunde Null«, der Zerstörung Jerusalems, für eine spätere Zeit, in der sich schon ein in sich strukturiertes babylonisches Judentum herausgebildet hat. Es folgt mit 4,5-5,9 eine Rede, die der Stadt Jerusalem, welche durch eine Klagerede in der Ich-Form zu Wort kommt, Mut zuspricht und wohl ebenfalls noch zum Inhalt des von Babylon nach Jerusalem gesandten Buches gehört. Bar 6 gibt sich als Abschrift eines Briefes Jeremias an die nach Babylonien deportierten JüdäerInnen, in dem es um Götzenbilder, deren Nichtigkeit, aber zugleich auch Faszination geht, vor der sich die Gemeinde hüten soll. Dieser Brief wirkt wie eine Antwort des Jeremia an die Exilierten, aus ihrem eigenen Bußgebet und den Worten des Baruch die Konsequenzen zu ziehen und in Babylonien, dem Land der Götterbilder, Gott treu zu bleiben. Innerhalb des Erzählverlaufs ab 1,3 ist das »Buch Baruchs« damit in den Abschnitten 3,9-5,8 zu suchen. Die Überschrift 1,1 faßt aber auch die Erzählung vom Weg des Buches von seiner ersten Verlesung am Fluß Sud bis nach Jerusalem noch zum Inhalt dieses Buches, betont damit also bereits den Brückenbau zwischen »Ost« und »West«, babylonischer Diaspora und Mutterland, und das jetzt vorliegende Baruchbuch bietet mit Kap. 6 zusätzlich sogar noch die »postwendende Rückantwort« des Jeremia aus Jerusalem, akzeptiert den Brückenschlag. Insofern dieses jetzt vorliegende Buch geschrieben/kompiliert

wurde, um weitertradiert/immer wieder vorgelesen zu werden, liegt ein komplexer Kommunikationsprozeß vor, der weit über die fingierte Erstsituation hinausführt und offenbar das Verhältnis des palästinischen und babylonischen Judentums klären und bestimmen möchte (vgl. Steck 1993, 60ff). An diesem Kommunikationsprozeß sei hier nur der Aspekt der Schriftlichkeit hervorgehoben: ein Buch soll tradiert werden, das selbst aus einem Schriftwechsel von Briefen besteht und in dessen Zentrum wiederum ein Buch steht. Aus Frauenperspektive wäre genauer zu klären, wie dieser Prozeß der Verschriftlichung des (prophetischen) »Wortes« und der Ansätze einer »Buchreligion« die jüdischen Frauen (sowohl jene in Babylonien als auch die in und um Jerusalem Lebenden) tangiert hat: gab es »Schreiberinnen«, wie Tamara Eskenazi (1992, 36f) mit Verweis auf Esr 2,55/Neh 7,57 (→ Esr/Neh) annehmen möchte, und (inwieweit) waren sie in die sich in nachexilischer Zeit herausbildende Schriftgelehrsamkeit einbezogen?

| Schuldbekennntnis

Das Schuldbekennntnis Bar 1,15-3,8 stellt die Gerechtigkeit Gottes an den Anfang: Gott hatte sein Volk mit Lebensweisung (Geboten/Vorschriften) versorgt, das Volk aber hat sich nicht daran orientiert. In immer neuen Wiederholungen wird daran erinnert, daß die Stimme Gottes in Israel präsent war, nicht zuletzt vermittelt über die Propheten. In immer neuen Wendungen aber auch wird Schuld bekannt, die Schuld der »Väter« und der »Könige«, die das Volk insgesamt trifft, die es aber auch insgesamt auf sich nimmt. Da zur Zeit »Baruchs« im Frühjudentum das Bewußtsein individueller Verantwortung bereits entwickelt war, ist es möglich, diese kollektive Übernahme der Schuld und ihrer Folgen als Ausdruck der Einsicht zu

verstehen, in die eigene Geschichte verstrickt zu sein, sich nicht durch Berufung auf die »Gnade der späten Geburt« aus ihr herauslösen zu können. Frauen bleiben allerdings weiterhin unsichtbar, sowohl als Sprecherinnen des Bekenntnisses als auch als potentielle Mittäter, kommen nur ein- bzw. zweimal sehr kurz als Opfer in den Blick (2,3; 2,23). Die Wahrnehmung »Baruchs« ist androzentrisch halbiert; es bedarf einer eigenen frauenspezifischen Erinnerung, Rückvergewisserung, Auseinandersetzung mit den gegebenen Verstrickungen in die Vergangenheit.

| Die Weisheit des Allmächtigen

Die »Mahnrede« (Steck) 3,9-4,4, nun in poetischen Zweizeilern, nimmt das Thema der Gebotsvergessenheit auf, die Israel ins Exil geführt hat. Sie entfaltet es jedoch gegenüber dem voranstehenden Schuldbekenntnis mit Bezug auf einen andersartigen Traditionshorizont, nämlich dem der Weisheit. Um die Besonderheit des Baruchtextes zu profilieren, ist der Vergleich mit den einschlägigen Texten des → Ijobbuches, des → Buches der Sprichwörter, des → Jesus Sirach und der → Weisheit Salomos aufschlußreich.

Wie in Ijob 28 ist auch bei »Baruch« die Weisheit eine Größe, die letztlich bei Gott verborgen bleibt, und wie in Sir 24 konkretisiert sich die Weisheit für Israel in den Geboten, in der Tora Gottes. Anders als in diesen Weisheitstexten sowie in Spr 1-9 und der Weisheit Salomos gewinnt die Weisheit im Baruchbuch jedoch kein eigenes Profil und keine eigene »Gestalt«, ist nicht als ein weibliches Gegenüber Gottes konzipiert, sondern bleibt syntaktisch und semantisch Objekt Gottes (auf die von antijüdischen Klischees belastete Forschungsdiskussion um den andersartigen Vers 3,38 kann hier nur hingewiesen werden). Dazu fügt sich, daß Israel der Vorwurf gemacht wird, es habe

die »Quelle der Weisheit« verlassen (Bar 3,12), eine Formulierung, die, beim Wort genommen, auf Gott selbst als diese »Quelle« verweist. Während die Weisheitsliteratur durchweg einen gewissen »Spielraum« (vgl. Spr 8,30!) zwischen Gott und Weisheit beläßt, ist die Weisheit im Baruchbuch zurückgenommen in die Allmacht Gottes hinein.

Ein weiterer Unterschied fällt auf: während die biblische Literatur ansonsten die Weisheit anderer Völker bewundernd anerkennt, betont das Baruchbuch, daß kein anderes Volk den Weg zu ihr gefunden habe. Ausdrücklich werden die umliegenden Kulturen mit berühmten Weisheitstraditionen genannt, darunter auch die »Söhne der Hagar« (3,23), aber nur, um deutlich zu machen, daß ihre Suche nach Klugheit nicht zum Erfolg führte. Die Weisheit ist unerreichbar, wenn sie nicht von Gott selbst, der allein Zugang zu ihr hat, vermittelt wird. Gott aber hat sie seinem Volk Jakob/Israel geschenkt. Von der Identifikation der Weisheit mit den Geboten Israels her bedeutet diese Aussage, daß Israel allein die Tora empfangen hat. So weit entspricht »Baruch« der Auffassung etwa auch von Sir 24. Während aber Sirach die Tora in den Kontext einer umfassenderen göttlichen Weisheit hineinstellt, scheint »Baruch« andere Weisheit als die der Tora nicht mehr gelten zu lassen und sie zudem Israel allein vorbehalten zu wollen (vgl. 4,3). Spricht sich hier eine Gemeinde aus, die sich so unter Identitätsdruck sieht, daß sie die »ökumenischen« Gemeinsamkeiten mit ihrer Umwelt nicht mehr wahrnehmen, sondern sich nur noch in Abgrenzung von ihr definieren kann?

| Die Rollen Jerusalems

Die Mahnrede 3,9-4,4 endet mit der Erinnerung daran, daß Israel mit der Weisheit/Tora einen Weg gewiesen bekommen hat,

auf dem es Leben finden kann. So kann ihm Mut zugesprochen werden auf eine bessere Zukunft hin (4,5). Bevor dieser Mutzuspruch aber entfaltet werden kann, muß noch einmal in die Vergangenheit hineingehört werden: diesmal ist es die Stadt Jerusalem, die ihre Stimme erhebt (4,9-29). Sie erscheint als trauernde und klagende Frau, die sich zunächst an andere »Frauen«, die Nachbarstädte richtet, und sie auffordert, mit ihr das Schicksal ihrer deportierten Kinder zu bedenken (4,9.14; vgl. 4,24). Sie appelliert an die Solidarität der Nachbarinnen und stellt sich zugleich in die Tradition der Klagenfrauen Israels (vgl. v.a. → Jer 9,16ff). Sie macht zwar deutlich, daß diese ihre Kinder der sich ihr Schicksal selbst eingebrockt haben, weil sie von den »Wegen der Gebote Gottes«, den »Pfadern der Unterweisung in Gerechtigkeit« (4,13) abgewichen sind, insgesamt aber überwiegt in diesem Klagelied das Element der Trauer und des Schmerzes über die »Gefangenschaft« ihrer Kinder. Zum ersten Mal im Baruchbuch werden hier die Frauen Israels sichtbar; die Kinder der Frau Jerusalem sind »Söhne und Töchter« (4,10.14). Sogar eine besonders enge Beziehung der Mutter zu ihren Töchtern scheint durchzuklingen, wenn »Jerusalem« klagt (4,16): »Man führte weg die Lieblinge der Witwe / nahm der Vereinsamten die Töchter fort«. Solche kleinen Indizien im Text können hellhörig dafür machen, daß im Klagelied Jerusalems durch den Mund »Baruchs« etwas wie die Stimmen von Frauen (female voices) durchklingen.

Jerusalem erscheint hier als »Mutter« ihrer Kinder, als Mutter eben auch und gerade der in Babylonien lebenden Jüdäerinnen. Die breite Jerusalem-Topik der hebräischen Bibel ist hier auf neue Bedingungen übertragen. Auf der Erzählebene des Buches erklärt sich so, warum die Gemeinde am Fluß Sud in Babylonien nach der Verlesung des Buches Baruchs in Tränen ausbricht, eine Kollekte

für Jerusalem veranstaltet und das Buch dorthin schicken läßt. Auf der zeitgeschichtlichen Ebene wird hier ein weiteres Element des Brückenschlages sichtbar, den das Baruchbuch zwischen Diaspora und »Mutterland«, zwischen babylonischem und palästinischem Judentum schlägt.

Ist die »Mutterschaft« Jerusalems durchweg implizit ausgesagt, vermittelt über die Nennung ihrer »Kinder«, so geht die Einleitung zu ihrer Klagerede (4,8) einen Schritt weiter. Hier wird Gott selbst, der »Ewige«, der »Ernährer« Israels genannt, und zwar gewissermaßen in einem Atemzug mit Jerusalem, die »euch großzog«. Jerusalem und Gott erscheinen als Elternpaar, das ähnliche (und gerade nicht explizit geschlechtsspezifisch verteilte) Aufgaben am Kind Israel übernommen hat. Diese fast mythologisch wirkende Sicht auf Jerusalem ruht einerseits auf der hohen Bedeutung dieser Stadt und ihrer reichen Metaphorik bereits in der hebräischen Bibel. Zum anderen aber mag sie in einer Zeit, da im Umkreis Jerusalems hellenistische Städte in ihren Schutzgöttinnen personifiziert z.B. auf Münzprägungen erscheinen, auch noch einmal als eine spezifisch jüdische Weise angesehen werden, die kraftvolle Mythologie der Stadtgöttin aufzugreifen und zu integrieren. Vielleicht darf sogar gesagt werden: Jerusalem, die Mutter und Stadt-Frau, hat im Baruchbuch die Stelle eingenommen, die in der Weisheitsliteratur die Gestalt der Weisheit innehat, welche ihrerseits als Versuch einer Integration von Göttinntentionen angesprochen werden kann. Allerdings bleibt Jerusalem, die Mutter ihrer Kinder, im Buch Baruch – wie schon in den hier zahlreich eingespielten prophetischen Texten v.a. aus dem Jesajabuch – sehr klar den Weisungen und der Macht Gottes, des »Ewigen« unterstellt: er ist es, der ihre Kinder zurückführen kann und zurückführen wird, er ist es, der ihre Trauer in Freude verwandelt.

Götterbilder und die Frauen

Der »Brief des Jeremia« (Bar 6), die Rückantwort aus Jerusalem an die Gemeinde in Babylonien, kreist um die Frage der Götterbilder. Ohne Zweifel werden sie und ihr Kult auf die Exilierten und ihre Nachfahren großen Eindruck gemacht haben; »Jeremia« setzt denn auch ohne Umschweife hier ein und bietet als erstes einen kleinen »Gegenzauber«: ein Stoßgebet, das den einen Gott Israels beschwört (6,5). Dann aber bietet der Text seine ganze Rhetorik auf, um die Götterbilder verächtlich zu machen und damit ihre Faszination zu untergraben. Insgesamt sind es neun Redegänge, die jeweils refrainartig mit einer Aufforderung schließen, sich nicht vor den Bildern zu fürchten (6,7-15a.15b-22.23-28), bzw. die rhetorische Frage stellen, ob solche Scheusale tatsächlich Verehrung verdienten (6,29-39.40-44.45-51.52-56.57-68), und am Schluß fast aufatmend festhalten: »Es ist also besser, wenn ein Mensch gerecht ist und keine Götzenbilder hat« (6,69-72).

Innerhalb dieser Redegänge kommen einigemal auch Frauen in den Blick. Durchweg aber dient auch dies dazu, die Verehrung von Götterbildern zu diskreditieren. Götterbilder sind Mädchen vergleichbar, die sich gern zurechtmachen (6,8) – schon einem »ordentlichen Mädchen« geziemt das nicht, um wieviel weniger einem Götterbild. Von dem Gold oder Silber, aus dem die Götterbilder hergestellt werden, wird von den Priestern auch schon einmal etwas für Huren abgezweigt (6,10) – nicht nur, daß die kostbaren Materialien nicht einzig ihrem höheren Zweck reserviert bleiben (dieser Vorwurf steht auch hinter 6,32), sondern auch noch, daß ausgerechnet Priester sich mit Huren einlassen. Die Frauen der Priester, die das ihren Familien zustehende Opferfleisch haltbar machen, sind gierig, nicht bereit, Armen davon mitzugeben (6,27). Außerdem beachten sie nicht die Zeiten ihrer Unpäßlichkeit beim Um-

gang mit dem Opferfleisch (6,28). Diese Vorwürfe setzen die Geltung und Anerkennung der levitischen Vorschriften in Bezug auf die Priesterschaft voraus (→ Lev) und demonstrieren den Lesern/HörerInnen die Unwürdigkeit des babylonischen Priesterstandes.

Ein zusätzliches, den levitischen Anweisungen des Ersten Testaments nicht unmittelbar entnehmbares Argument geht davon aus, daß man in Babylonien offenbar auch weiblichen Kultbediensteten begegnen konnte: »Woher verdienen sie den Namen Götter? Frauen tragen den goldenen und silbernen und hölzernen Göttern Speisen auf« (6,29). Der Vorwurf kann nicht auf das Darbringen von Speiseopfern abzielen, ein auch im Kult des Gottes Israels gängiges Element, sondern muß sich auf die Frauen im Opferkult beziehen. Daraus ist umgekehrt zu schließen, daß »Jeremia« sich Frauen im Opferkult des wahren Gottes nicht vorstellen kann. Als Begründung könnte hier zweierlei in Betracht kommen: er hat möglicherweise die levitischen Vorschriften in diesem Sinne weitergedacht; er mag aber auch die Polemik der hebräischen Bibel gegen die weiblichen Qedeschen (vgl. Dtn 23,18f; → Hosea) im Auge gehabt haben.

Ein weiterer Argumentationsgang richtet sich auf die Unfähigkeit der vermeintlichen Götter, für ihre VerehrerInnen einzustehen (6,33ff). Mißt man sie an ihrem Einsatz für die Schwachen, so haben sie nichts zu bieten: »einer Witwe erbarmen sie sich nicht und einem Waisenkind tun sie nicht wohl« (6,37). Sie sind auch nicht in der Lage, Stumme zum Reden zu bringen, da sie selbst keine Fähigkeiten der sinnlichen Wahrnehmung besitzen (6,40-41) – hier dürften die aus Mesopotamien bekannten Rituale der »Mundöffnung« von Götterbildern verspottet sein, die allerdings ihrerseits gerade die Differenz zwischen erst hergestelltem, dann aber von einer Gottheit in Besitz genommenem Götterbild festhalten.

Eine vieldiskutierte und schon in der antiken Auslegungstradition (vgl. Kellermann 1979) auf vielfältige Weise gedeutete Notiz ist Bar 6,42f: »Die Frauen aber sitzen, mit Schnüren umwunden, an den Wegen und lassen Kleie in Rauch aufgehen. Sooft nun eine aus ihnen von einem der Vorübergehenden mitgenommen wird und bei ihm gelegen hat, höhnt sie die Nachbarin, weil jene nicht wie sie für würdig befunden und ihre Schnur noch nicht zerrissen wurde«. Im Kontext von Bar 6 geht es hier um eine Praxis, die in Zusammenhang mit Götter(bilder)n steht und als Paradigma der Entehrung der Götter (6,40), wie sie die BabylonierInnen betreiben, und als Beispiel von Lüge (6,44) zu gelten hat. Wegen dieses Kontextes wird in der Auslegungsliteratur hier häufig auf Herodots Notiz in seiner »Historie« (I,199) verwiesen und von »kultischer Prostitution« gesprochen. In der Tat könnte hinter dieser Notiz die Praxis einer (wiederholten oder von einer Frau einmalig vollzogenen) »Entfesselung« der weiblichen Sexualität stehen, für die – darauf deutet das »Kleierauchopfer« – die Frauen den Schutz einer Gottheit, wahrscheinlich einer Göttin, anriefen. Interessanterweise verspottet »Jeremia« nicht so sehr diesen (bisher in der Forschung nicht überzeugend erklärten) Brauch als solchen, sondern hebt auf die Demütigungen ab, die die Frauen sich untereinander zufügen. Der »Brief des Jeremia« bestärkt die babylonische Gemeinde in ihrer Treue zu dem

einen und bilderlos zu verehrenden Gott, allerdings in einer Rhetorik, die insbesondere die andersartigen gesellschaftlichen und kultischen Rollen von Frauen des babylonischen Kontextes als fremdartig, »anders« und deshalb abstoßend evoziert. Immerhin geben diese polemischen Passagen, gegen ihre Intention gelesen, wiederum wertvolle Hinweise für eine Frauengeschichte, die vielleicht im gelebten Alltag viel weniger Grenzen zwischen den babylonischen und jüdischen »Nachbarn« aufwies, als sie »Jeremia« und »Baruch« gern gesehen hätten.

| Literatur

TAMARA C. ESKENAZI, *Out From the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era*, in: JSOT 54 (1992) 25–43 – DIETER KELLERMANN, *Apokryphes Obst. Bemerkungen zur Epistula Jeremiae* (Baruch Kap. 6), insbesondere zu Vers 42, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 129 (1979) 23–42 – CAREY A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (Anc Bib 44), Garden City/NY 1977; Baruch: 255–316; *Epistle of Jeremiah: 317–358* – LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Jerusalén inocente intercede: Baruc 4,9–19*, in: Domingo Muñoz León (Hrsg.), *Salvación en la Palabra* (FS A. Diez Macho), Madrid 1986, 39–51 – JOSEF SCHREINER, *Baruch*, in: ders., *Baruch – Klagelieder* (Neue Echter-Bibel), Würzburg 1986, 45–84 – ODIL HANNES STECK, *Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung* (FRLANT 160), Göttingen 1993.