

## 2.2.4.3 Jeremia

MARTIN MEISER

### Literatur

#### Editionen und Übersetzungen

Adamantius: De recta in Deum fide, ed. WILLEM HENDRIK VAN DE SANDE BAKHUYZEN, GCS 4, Leipzig 1901 – Ambrosiaster: Commentarius in Epistulam ad Romanos, ed. HEINRICH JOSEPH VOGELS, CSEL 81/1, Wien 1966 – Ambrosiaster: Quaestiones veteris et novi testamenti, ed. ALEXANDER SOUTER, CSEL 50, Wien / Leipzig 1908, 1-416 – Athanasius: Orationes I et II contra Arianos, ed. KARIN METZLER u. a., SC 599, Paris 2019 – Augustinus: Contra Faustum Manichaeum, ed. JOSEPH ZYCHA, CSEL 25/1, Prag / Wien / Leipzig 1891 – Augustinus: De civitate Dei, ed. EMANUEL HOFFMANN, CSEL 40/1-2, Prag / Wien / Leipzig 1899-1900 – Clemens Alex.: Protrepticus, ed. OTTO STÄHLIN, GCS 12, Leipzig 1905, 1-86 – Clemens Alex.: Stromata I–VI, ed. OTTO STÄHLIN / LUDWIG FRÜCHTEL, 4. Aufl. ed. URSULA TREU, GCS 52, Berlin 1985 – Cyprian: Testimoniorum libri tres ad Quirinum, ed. ROBERT WEBER, CC.SL 3, Turnhout 1972, 3-179 – Epiphanius: Ancoratus, ed. KARL HOLL, GCS 25, Leipzig 1915, 1-149 – Epiphanius: Panarion Haer. 1-33, ed. KARL HOLL, GCS 25, Leipzig 1915, 151-464 – Eusebius Caes.: Demonstratio Evangelica, ed. IVAR A. HEIKEL, GCS 23, Leipzig 1913 – Eusebius Caes.: Praeparatio Evangelica, ed. KARL MRAS, GCS 43/1, Berlin 1954 – Firmicus Maternus: De Errore profanarum religionum libellus, ed. CONRAD BURSIAAN, Leipzig 1856 – (Ps.-) Gregor Nyss., Testimonia adversus Iudaeos, PG 46, 193 A-234 B – Hieronymus: in Hieremiam Libri VI, ed. SIEGFRIED REITER, CC.SL 74, Turnhout 1960 – Hilarius Pict.: Tractatus super Psalmos, ed. ANTON ZINGERLE, CSEL 22, Prag / Wien / Leipzig 1891 – Hilarius Pict.: De trinitate libri I-VII, ed. PIETER SMULDERS, CC.SL 62, Turnhout 1979 – Irenaeus Lugd.: Adversus haereses 3, ed. et trad. ADELIN ROUSSEAU / LOUIS DOUTRELEAU, SC 211, Paris 1974, Adversus haereses 4, ed. et trad. ADELIN ROUSSEAU / LOUIS DOUTRELEAU / CHARLES MERCIER, SC 100, Paris 1965, Adversus haereses 5, ed. et trad. ADELIN ROUSSEAU BERTRAND HEMKMERDINGER / LOUIS DOUTRELEAU / CHARLES MERCIER, SC 153, Paris 1969 – Irenaeus Lugd.: Demonstratio, ed. et trad. ADELIN ROUSSEAU, SC 406, Paris 1995 – Johannes Chrys.: Homilia in locum illud Isaiae: Ego Dominus Deus feci lumen, etc., PG 56, 141 – 152 – Johannes Chrys.: Homiliae XC in Matthaëum, PG 57, 14 – 472 – Johannes Chrys.: Homiliae XII in Epistolam ad Colossenses, PG 62, 299 – 392 – Justinus Martyr: Dialogus cum Tryphone, ed. MIROSLAV MARCOVICH, PTS 47, Berlin 1997 – Justinus Martyr: Dialogue avec Tryphon. Édition critique, ed. PHILIPPE BOBICHON, Paradosis 47/1-2, Fribourg 2003 – Lactantius: Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum, ed. SAMUEL BRANDT / GEORG LAUBMANN, CSEL 19/1, Prag / Wien / Leipzig 1890 – Olympiodor: Fragmenta in Jeremiam, PG 93, 627 D-726 A – Origenes: Commentarii in Matthaëum, Bd. 1: Die griechisch erhaltenen Tomoi, ed. ERICH KLOSTERMANN, GCS 40, Leipzig 1935 – Origenes: Commentarium in Canticum Canticorum, ed. Wilhelm Adolf Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 61-241 – Origenes: Die Homilien zum Buch Jeremia, ed. ALFONS FÜRST / HORACIO E. LONA, OW 11, Berlin 2018 – Origenes: Homiliae in Leviticum, ed. WILLEM ADOLF BAEHRENS, GCS 29, Leipzig 1920, 280-507 – (Ps.?)-Polychronios: Fragmenta in Jeremiam, PG 64, 740 B-1037 A – Tertullian: Adversus Iudaeos, ed. AEMILIUS KROYMANN, CC.SL 2, Turnhout 1954, 1337-1396 – Tertullian: Adversus Marcionem, ed. AEMILIUS KROYMANN, CC.SL 1, Turnhout 1954, 437-726 – Theodoret: In divini Jeremiae prophetiam interpretatio, PG 81, 495 A-760 B.

## Weitere Literatur

BLOCH, RENÉ: Philo and Jeremiah: A Mysterious Passage in De Cherubim, in: HINDY NAJMAN / KONRAD SCHMID (ed.), *Jeremiah's Scriptures: Production, Reception, Interaction, and Transformation* Brill. Leiden / Boston 2015, 431-442 – DASSMANN, ERNST: Art. Jeremia, RAC 17 (1996), 543-631 – FISCHER, GEORG et al.: Art. Jeremiah (Book and person), EBR 13 (2016), 908-948 – FREY, JÖRG: The Reception of Jeremiah and the Impact of Jeremianic Tradition in the New Testament: A Survey, in: HINDY NAJMAN / KONRAD SCHMID (ed.), *Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction, and Transformation*, JSJS 173, Leiden / Boston 2017, 499-522 – HERZER, JENS: Die Paralipomena Jeremiae. Studien zur Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums, TSAJ 43, Tübingen 1994 – KARRER, MARTIN: Der Brief an die Hebräer, Kapitel 5, 11-13, 25, ÖTK 20/2, Gütersloh 2008 – KNOWLES, MICHAEL: Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected Prophet Motif in Matthean Reaction, London etc. 1993 – KRAUS, WOLFGANG: Die Rezeption von Jer 38,31-34 (LXX) in Hebräer 8-10 und dessen Funktion in der Argumentation des Hebräerbriefes, in: JOHANN COOK / HERMANN-JOSEF STIPP (ed.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VTS 157, Leiden 2012, 447-462 – MEISER, MARTIN: Prophecy and Pseudo-Prophecy: Biblical texts, rewritten Bible and ancient exegetical literature, in: PEKKA LINDQUIST / SVEN GREBENSTEIN (ed.), *Take Another Scroll and Write. Studies in the Interpretive Afterlife of Prophets and Prophecy in Judaism, Christianity and Islam*, *Studies in the Reception History of the Bible* 6, Turku/Indiana 2016, 201-231 – POLLNER, MANFRED: Die Vetus-Latina-Fragmente im Jeremiabuch. Untersuchungen zur Textgestalt und deren Lesartendifferenzen gegenüber LXX und MT unter Berücksichtigung inhaltlich-theologischer Bearbeitungsstufen, DSI 10, Göttingen 2018 – SCHALLER, BERNDT: Die griechische Fassung der Paralipomena Jeremio: Originaltext oder Übersetzungstext, in: DERS., *Fundamenta Judaica*, ed. LUTZ DOERING / ANNETTE STEUDEL, StUNT 25, Göttingen 2001, 67-103 – SCHALLER, BERNDT: Paralipomena Jeremio, JSRZ I 8, Gütersloh 1998 – SCHENKER, ADRIAN: Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche, FRLANT 212, Göttingen 2006 – SCHULZ-FLÜGEL, EVA: Hieronymus – Gottes Wort: Septuaginta oder Hebraica Veritas, in: WOLFGANG KRAUS / SIEGFRIED KREUZER (ed.): *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2014, 746-758 – SCHWEMER, ANNA MARIA: Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum* I, TSAJ 49, Tübingen 1995 – SIEGERT, FOLKER: Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke, Berlin/Boston 2016 – SKARSAUNE, OSKAR: Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile, NTS 56, Leiden 1987 – STIPP, HERMANN-JOSEF: Gottesbildfragen in den Lesartendifferenzen zwischen dem masoretischen und dem alexandrinischen Text des Jeremiabuches, in: JOHANN COOK / HERMANN-JOSEF STIPP (ed.): *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, VTS 157, Leiden / Boston 2012, 237-274 – WOLFF, CHRISTIAN: *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum*, TU 118, Berlin 1976.

Die Rezeption des Jeremiabuches im antiken Judentum und Christentum insgesamt ist durch die Arbeiten von Christian Wolff, Ernst Dassmann und Georg Fischer et al. gut erschlossen.

Bei Eupolemos<sup>1</sup> sind aufgrund der Kürze seines Jeremia-Referates LXX-spezifische Details nicht zu erwarten; wichtig ist er als früher Zeuge der Legende, Jeremia habe die Bundeslade und die Tafeln in ihr in Verwahrung genommen.<sup>2</sup> Für Philon von

1. Bei Eusebius Caes.: Praep. Ev. IX, 39,2-5, GCS 43/1, 548.

2. Vgl. 2Makk 2,4-8; VitProph. 2,9-14; vgl. ParJer 3,7(9): Jeremia vergräbt die Tempelgeräte. Zu diesen Motiven, die über das im kanonisch gewordenen Jeremiabuch hinausgehen, vgl. insgesamt WOLFF: *Jeremia*, 61-98.

Alexandria, der insgesamt wenig Interesse an den Propheten zeigt, ist Jeremia »der Führer des prophetischen Chors«<sup>3</sup>, der gottbegeisterte Hierophant.<sup>4</sup> Jer 3,4<sup>LXX</sup> dient dem Alexandriner ad vocem οἶκος («Haus») dazu, Gott als unkörperliche Stätte unkörperlicher Ideen zu bezeichnen, der in dem Menschen die sich stets gleichbleibende Idee der Jungfräulichkeit, d. h. der Tugend eingepflanzt habe<sup>5</sup>, Jer 15,10 in leicht variiertem Fassung<sup>6</sup> zur Feststellung, dass auch die friedfertigen Menschen kein untätiges und unedles Leben führen, sondern diejenigen zurechtweisen, die das Gleichgewicht der Seele erschüttern, und ihre Lebensweise nicht übernehmen (darauf bezieht Philon die Worte οὔτε ὠφείλησα ... [»weder half ich«]). In Josephus' Bericht über Jeremia kommen LXX-spezifische Details mit Ausnahme der »Schlammgrube« (λάκκος βορβόρου)<sup>7</sup> nicht zum Tragen; es ist nicht einmal gesichert, in welcher Sprache Josephus das Jeremiabuch vor sich hatte.<sup>8</sup>

Konnten die Paralipomena Jeremiae<sup>9</sup> nach einem bis vor kurzem gültigen Konsens im Kern (außer ParJer 9,10-32) als Beweis für die Wirkung der Jeremia-LXX im Judentum gelten, steht heute die jüdische Herkunft eines Grundbestandes wieder neu zur Diskussion.<sup>10</sup> Dass der Text<sup>11</sup> auf der LXX aufruht, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Instrukтив sind Fälle, wo der griech. Text der Paralipomena mit dem LXX-Text des Jeremiabuches gegen dessen MT steht, z. B. ParJer 1,2 // Jer 1,18 (ὡς τεῖχος [»wie eine Mauer«], für לְחֻמָּה [»zu einer Mauer«]), ParJer 1,5 // Jer 39[32],3f. (παρὰδίδωμι, [»übergeben«] für נתן, [»geben«]), ParJer 3,9 // Jer 45[38],6-13 (λάκκος βορβόρου [»Schlammgrube«]), ParJer 6,13 // Jer 3,14 (λέγει κύριος [»spricht der Herr«], für נֹאמַר יְהוָה [»Spruch des Herrn«]).<sup>12</sup> Manchmal zeigt die Benutzung des Jeremiabuches bereits eine hebraisierend bearbeitete Vorlage.<sup>13</sup> Die Jeremia-Vita innerhalb der Vitae Prophetarum setzt in Einzelheiten des Sprachgebrauchs wie im Aufbau die LXX-Fassung des Jeremiabuches voraus.<sup>14</sup>

3. Philo: Conf.ling. 44.
4. Philo: Cher. 49; dazu BLOCH: Philo and Jeremiah, passim. Er betrachtet Cher 49 als isolierte Äußerung des Alexandriners, die nicht auf eine besondere Wertschätzung Jeremias schließen lasse.
5. Philo: Cher. 49.51.
6. Die wichtigste Veränderung ist die Einführung der Negation οὐδέ vor ἡ ἰσχυς (Kraft) in Philo: Conf.ling. 44.
7. Josephus: Ant X, 121.123.
8. WOLFF: Jeremia, 15.
9. Die Paralipomena Jeremiae hatten wohl die syrische Baruch-Apokalypse zum Vorbild; so jedenfalls WOLFF: Jeremia, 45 f.; HERZER: Paralipomena Jeremiae, 77. Zum Jeremiabild der syrischen Baruch-Apokalypse vgl. WOLFF: Jeremia, 30-34.
10. Vgl. Siegert: Einleitung, 612. 617 f.
11. Der Text war im christlichen Osten weit verbreitet und zählt in der äthiopischen Kirche zum Kanon; im Westen ist er nie von Bedeutung geworden (SCHALLER: Paralipomena Jeremiou 693).
12. SCHALLER: Fassung, 90-96.
13. SCHALLER: Paralipomena Jeremiou, 680.
14. SCHWEMER: Studien, 168 mit Anm. 26.

## 2. Die Rezeption des griechischen Jeremia-Buches im Neuen Testament

Im Neuen Testament sind an markierten Zitaten vor allem Jer 38[31],15 in Mt 2,18<sup>15</sup> und Jer 38[31],31-34 in Hebr 8,8-13; 10,16 f.<sup>16</sup> zu nennen. Textgeschichtlich liegt in Hebr 8 eine gewisse Nähe des Zitates zur LXX-Handschrift A vor. Der Pl. νόμους (»Gesetze«) in V. 33 statt des dem MT entsprechenden Sg. νόμον (»Gesetz«) lockert den eindeutigen Bezug zur Sinai-Thora.<sup>17</sup> Wendungen aus Jer 28[51]<sup>LXX</sup> mögen an einzelnen Stellen von Apk 17; 18 im Hintergrund stehen.<sup>18</sup> Lk 19,41 impliziert möglicherweise ad vocem ἔκλαυσεν (»er weinte«) eine Anspielung an den Titulus von Lam. 1,1<sup>LXX</sup> (κλαίων, »weinend«).

## 3. Die Rezeption des griechischen Jeremia-Buches im antiken Christentum

### 3.1 Die Rezeption außerhalb der Kommentare

Im Mittelpunkt der Rezeption des Jeremia-Buches in der Frühzeit steht vor allem dessen erste Hälfte, während der Fremdbericht (ab Jer 26) kaum mehr Aufmerksamkeit findet. Jeremia wird am ehesten als Bußprediger und Kritiker Israels wahrgenommen. Dassmanns These, dass 1Clem 13,1 mit seiner Aufnahme von Jer 9,22<sup>LXX</sup> nicht zwingend eine direkte Kenntnis des Jeremiabuches voraussetzt<sup>19</sup>, hängt an seiner anderen These der Benutzung von Testimoniensammlungen, die nicht unwidersprochen geblieben ist. Rezeptionsvorgänge im Zweiten Clemensbrief und im Barnabasbrief<sup>20</sup> enthalten nichts LXX-Spezifisches. Bei Justin ist neben Jer 2,13<sup>21</sup>; 4,4<sup>22</sup> vor allem Jer 38 [31],31-34 von Bedeutung, das nach seiner Auslegung die Abkehr von dem wörtlich

15. Der Anfang des Zitates weist eine größere Nähe zum masoretischen Text auf, während das Ende (ὅτι οὐκ εἰσιν) mit Jer 38[31],15<sup>LXX.A</sup> übereinstimmt. Der Ersatz von υἱοί/בְּנֵי durch τέκνα mag dem Interesse des Matthäus geschuldet sein, die für Israel unheilbringende Wirkung der Verwerfung Jesu schon an dessen Lebensanfang anzuzeigen (KNOWLES: Jeremiah, 37).
16. Vgl. SCHENKER: Bund, 71-73; KRAUS: passim.
17. KARRER: Hebräer II, 118.
18. Zu Einzeldiskussion vgl. WOLFF: Jeremia, 167-169. – Weitere neutestamentliche Rezeptionsvorgänge der Figur des Propheten wie seines Buches (Mk 8,18; 11,17; Mt 16,14; Lk 19,41-48; Apg 7,51) kommen ohne Septuaginta-spezifische Details aus.
19. DASSMANN: Art. Jeremia, 565.
20. Jer 38[31]31-34 wird im Barnabasbrief nicht zitiert: Mose hat den Bund empfangen, die Israeliten waren seiner nicht würdig; so haben die Christen den Bund erhalten (Barn 14,4).
21. Dial 14,1; 19,2; 140,1, BOBICHON I, 218.228.558.
22. Dial. 27,4; 32,5; 36,2; 123,4, BOBICHON I, 250.262.270.514 – In einem Teilbereich der Vetus Latina (LaVer = Cod. Veronensis XXXVIII) könnte die Formulierung *circumcidite carnem praeputii cordis uestri* (»Beschneidet das Fleisch der Vorhaut eueres Herzens«) unbeschadet der Einflüsse von Dtn 10,16 ad vocem *carnem* ein Eingreifen des christlichen Übersetzers sein (POLLNER: Vetus-Latina-Fragmente, 209 f.).

verstandenen alttestamentlichen Zeremonialgesetz rechtfertigt<sup>23</sup>. Zu Jer 11,19 ist er der Meinung, die Stelle sei in jüdischer Überlieferung getilgt worden, um den Christen einen Vorverweis auf den gewaltsamen Tod Jesu zu entwinden.<sup>24</sup> Die These hat sich in der altkirchlichen Exegese nicht durchgesetzt<sup>25</sup>, ebenso wenig das vermeintliche Jeremiazitat in Dial. 72,4, das die Heilsverkündigung Gottes an die Entschlafenen zum Inhalt hat und sich in variiert Form auch bei Irenaeus von Lyon findet.<sup>26</sup> Bei diesem benennt Jer 17,9<sup>LXX</sup> (καὶ ἄνθρωπος ἐστὶ, καὶ τίς γινώσεται αὐτόν [»und ein Mensch ist er, und wer wird ihn erkennen?«]) Christi gottmenschliches Geheimnis<sup>27</sup>, bei späteren Autoren die wahre Menschheit Christi.<sup>28</sup> Jer 38[31],31-34 fasst, kombiniert mit Joel 3, in Worte, dass die Berufung der Heidenchristen in der Erneuerung des Geistes geschieht und nicht zur Gesetzgebung des Mose zurückführt<sup>29</sup>, ist aber auch ein Beweis für die Einheit des Gottes beider Testamente.<sup>30</sup> Damit sind auch für die folgende Literatur die Hauptlinien der Interpretation von 38[31],31-34 gegeben. Die Stelle rechtfertigt die Abkehr von dem wörtlich verstandenen alttestamentlichen Zeremonialgesetz<sup>31</sup>, das für Christen als überholt gilt,<sup>32</sup> sie gibt ein Zeugnis für die Einheit des Gottes beider Testamente gegen Markion<sup>33</sup> oder die Manichäer<sup>34</sup> und belegt gegen die nicht an Jesus glaubenden Juden die Notwendigkeit eines neuen Bundes<sup>35</sup>, den die Christen

23. Justinus Martyr: Dial. 11,1, BOBICHON I, 210.
24. Zur Zeit der Abfassung hat Justin das Jeremiabuch vielleicht nicht direkt benutzt, wie zwei Falschzuschreibungen nahelegen; als er den Dialog mit Tryphon schrieb, hatte er wohl einen Text vor sich; vgl. WOLFF: Jeremia, 179 f. 185.
25. Justinus Martyr: Dial. 72,2, BOBICHON I, 380. Diese textkritische Debatte ist bei Origenes: Hom. Ier. 10,1,2, FÜRST / LONA 268-270 nicht aufgegriffen worden. Das »Holz« wurde meist als Vorverweis auf das Kreuzesholz Christi verstanden.
26. Justinus Martyr: Dial. 72,4, BOBICHON I, 382; Irenaeus: Haer. III, 20,4, SC 211, 394-396; IV, 22,1, SC 100/2, 686; V, 31,1, SC 153, 390; Dem. 78, SC 406, 192.
27. Irenaeus: Haer. III, 18,3, SC 211, 347 u. ö., s. DASSMANN: Jeremia, 571.
28. Lactantius: Epit. 39,5 f., CSEL 19/1, 716, mit zusätzlichem Verweis auf Bar 3,36-38; Epiphanius: Anc. 30,4; 32,3, GCS 25, 39.41; Haer. 30,20,5, GCS 25, 260; Augustinus: Contra Faustum 13,8, CSEL 25/1, 387 f.; Hilarius: Trin. 4,42, CC.SL 62, 147, mit zusätzlichem Verweis auf Bar 3,36-38; Olympiodor: Frgm. Ier., PG 93, 665 C. Zur Kritik an dieser Deutung vgl. Hieronymus: In Ier. III, 74, CC.SL 74, 166.
29. Irenaeus: Dem. 90, SC 406, 204; ähnlich Haer. IV, 33,14, SC 100/2, 840, an beiden Stellen unter Verbindung mit Jes 43,18-21, an letzterer Stelle zusätzlich unter Aufnahme von Ez 36,26.
30. Irenaeus: Haer. IV, 9,1, SC 100/2, 478-480.
31. Hieronymus: In Ier. VI, 26,5, CC.SL 74, 319 f.; Gregor von Nyssa: Test. 11, PG 46, 217 CD, speziell gegen die Beschneidung.
32. Tertullian: Adv. Iud 3,8, CC.SL 2, 1346; Ambrosiaster: In Rom. 3,31, CSEL 81/1, 126: *lege Moysi cessante meliora praecepta daturus erat deus* (»während das Gesetz des Mose weichen sollte, war Gott im Begriff, bessere Vorschriften zu geben«). Antijüdischer Polemik dient die Stelle auch bei Lactantius: Inst. IV, 20, CSEL 19/1, 365.
33. Tertullian: Adv. Marc. IV, 1,6, CC.SL 1, 546. Diese Auslegung kehrt wieder bei Adamantius: Dial. 23, GCS 4, 44; (Ps.?)-Polychronios: In Jer., PG 64, 981 A; Theodoret: In Jer., PG 81, 665 C-668 A.
34. Johannes Chrysostomus: Hom. Mt. 16,7, PG 57, 247.
35. Clemens Alex.: Strom. VI, 41,6 f., GCS 52, 452; Tertullian: Adv. Iud. 3,7 f., CC.SL 2, 1345 f.; Cyprian: Test. I, 11, CCSL 3, 13 f.; Theodoret: In Jer., PG 81, 665 D. Cyprian las die Stelle zusätzlich unter dem Leitsatz *Fundamentum et Firmamentum spei et fidei esse timorem* (»Fundament

auch einhalten.<sup>36</sup> Clemens von Alexandrien bezieht speziell die Aussage von den ins Herz geschriebenen Gesetzen und der Möglichkeit der Gotteserkenntnis auf Gottes gütiges Wirken in Christus, dem die Nichtchristen mit ihrer Bekehrung zum Christentum entsprechen sollen.<sup>37</sup> Ambrosiaster kann, bezogen auf die Verheißung des Neuen Testaments, demgemäß die alttestamentlichen Vorschriften *spiritaliter* (»geistlich«) zu verstehen sind, kurz und bündig formulieren: *Noster ergo profeta est Hieremias*. (»Unser Prophet ist Jeremias«).<sup>38</sup> Augustinus sieht in der Stelle die Erfüllung der Bundesverheißung im Neuen Testament vorhergesagt.<sup>39</sup> Athanasius widerlegt mit Jer 38 [31],22 (ἐκτισέν κύριος σωτηρίαν καινήν εἰς καταφύτευσιν [»der Herr schuf Heil in einer neuen Pflanzung«]) die arianische Berufung auf Spr 8,22 (κύριος ἐκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ [»Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege auf seine Werke hin«]): Der bloße Gebrauch des Verbums κτίζειν muss nicht notwendig auf ein »Geschöpf« als Objekt hinweisen.<sup>40</sup> Bei Firmicus Maternus wird EpJer 5-10 aufgenommen im Kampf gegen die heidnische Religion, die vom christlichen Kaiser am besten ausgerottet werden soll.<sup>41</sup>

### 3.2 Die Rezeption in antiken christlichen Kommentaren

Von altkirchlichen Kommentatoren sind zu Jeremia vor allem Origenes<sup>42</sup>, Hieronymus, Theodoret, Olympiodor und (Ps.?)-Polychronios von Apamea zu erwähnen<sup>43</sup>; Olympiodors Kommentar ist aber nur in Katenenfragmenten erhalten. Der Kommentar des Hieronymus, sein letztes größeres Werk (es reicht nur bis Jer 32 MT), ist deshalb von Interesse, weil er trotz seiner immer stärker gewordenen Distanz zur LXX<sup>44</sup> doch immer wieder auf ihre Lesarten zu sprechen kommt, nicht selten kritisch, etwa

und Firmament der Hoffnung und des Glaubens ist die Furcht«), Cyprian: Test. III, 20, CC.SL 3, 115. Jer 38,31-34 wurde nach Spr 28,14; Jes 665,2; Gen 22,11f.; Ps 2,11; Dtn 4,10 eingestellt und mit Jer 39,37-41 verknüpft.

36. Eusebius Caes.: Dem. Ev. I, 7,23, GCS 23, 38.

37. Clemens Alex.: Prot. 114,1-115,2, GCS 12, 80 f. In der Folgezeit wird die Stelle allerdings nicht allzu häufig rezipiert: Bei Origenes ist der einzige Beleg (Origenes: Comm. Mt. XVI, 10, GCS 40, 506) nicht wirklich tragend, bei Cyrill von Jerusalem und Epiphanius von Salamis findet man nichts.

38. Ambrosiaster: Qu. V.N.T. 44,12, CSEL 50, 78.

39. Augustinus: Civ. Dei XVII, 3; XVIII, 33, CSEL 40/2, 208. 318.

40. Athanasius: C. Ar. II, 44,1, SC 599, 154.

41. Firmicus Maternus: De errore religionum profanarum 28,4, BURSIA 42.

42. Zur Rezeption des Jeremiabuches bei Origenes außerhalb seiner Jeremiahomilien vgl. DASSMANN: Jeremia, 579-584.

43. Die Auslegungen von Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia sind nicht erhalten geblieben.

44. SCHULZ-FLÜGEL: Hieronymus, 752.

zu Jer 8,15<sup>45</sup>; 10,20<sup>46</sup>; 33[26],2.<sup>47</sup> Die Umstellungen der LXX in Jeremia gegenüber MT beurteilt Hieronymus als durch Irrtum verwirrt, die Auslassungen der LXX als textlich korrupt.<sup>48</sup>

Der folgende exemplarische Durchgang ist nach der Abfolge im Jeremiabuch gegliedert.

In Jer 2,21 enthält die LXX neu das Motiv der »Bitterkeit«. Origenes wie Theodoret ziehen eine Parallele zu Dtn 32,32<sup>49</sup>; Hieronymus fasst die *amaritudo* als Konkretion der *vinea aliena* auf<sup>50</sup>; (Ps.-)Polychronios verweist auf den hebr. Text, den er auf die Annahme nichtjüdischer Gebräuche deutet.<sup>51</sup>

Zu Jer 6,11a bietet Hieronymus als hebr. Text *Idcirco furore domini plenus sum, laboravi sustinens*, (»deswegen bin ich vom Grimm des Herrn erfüllt; ich habe mich abgemüht, ihn zurückzuhalten«), als LXX-Text *et furorem meum impleui et sustinui, et non consumsi eum* (»und das Maß meines Grimmes war voll, aber ich hielt ihn zurück, und habe ihn nicht zu Ende gebracht«) und bemerkt zu letzterem: *Quod mihi uidetur sibi esse contrarium; si enim conpleuit furorem suum, quomodo sustinuit, ne conpleret?* (»Das scheint mir ein Selbstwiderspruch zu sein: Wenn er nämlich seinen Grimm erfüllt hat, wie hielt er ihn zurück, dass er ihn nicht erfülle«).<sup>52</sup> Anders Theodoret: Statt die Strafe zu vollenden, hat Gott die Adressaten dann doch des Erbarmens und der Schonung für würdig befunden.<sup>53</sup>

Zu Jer 6,16 wird die Differenz zwischen »Reinigung« (LXX) und »Ruhe« (MT) gelegentlich vermerkt<sup>54</sup>, aber nicht kommentiert, weil beides sich der Glaubensvorstellung bruchlos einfügt.

Dass nach Jer 10,16<sup>LXX</sup> Gott Israels Erbteil sein soll, ist eine Vorstellung, die in altkirchlicher Exegese kaum Verständnis findet. Bei Olympiodor ist zur Stelle nichts erhalten; Hieronymus kommentiert den MT, demgemäß Israel Gottes Erbteil dar-

45. Hieronymus: In Ier. II, 60,2, CC.SL 74, 90: Zu *ingrediamur civitatem munitam* (»lasst uns in eine befestigte Stadt gehen«) in Jer 8,15 bemerkt Hieronymus: Die Septuaginta übersetzt hier Plural, doch das Volk hat es nicht so gesagt, sondern im Singular, und hat damit die Stadt Jerusalem gemeint.
46. Hieronymus: In Ier. II, 93,3, CC.SL 74, 109: Den Zusatz *siue pecora mea* (»und meine Schafe«) nach den Worten *Filii mei exierunt a me* (»meine Kinder sind weggegangen von mir«) in Jer 10,20 kommentiert er wie folgt: Das ist historisch unwahrscheinlich; wie hätte man in der langen Belagerung Schafe und Kleinvieh wegführen können, das nicht schon von der hungernen Bevölkerung verzehrt worden wäre?
47. Hieronymus: In Ier. V, 36,3, CC.SL 74, 253: In der zweiten Tempelrede soll Jeremia im Tempelvorhof nach Jer 26,2 MT zu den Städten Judas reden. Jer 33[26],2<sup>LXX</sup> lässt die Erwähnung der Städte aus, da Städte nicht im Tempelvorhof gedacht sein können.
48. Hieronymus: In Ier., prol. 2, CC.SL 74, 1.
49. Origenes: Comm. Cant., GCS 33, 132, in antijüdischer Polemik; Theodoret: In Jer., PG 81, 509 C.
50. Hieronymus: In Ier. I, 28,2, CC.SL 74, 21.
51. (Ps.?)-Polychronios: In Ier., PG 64, 767 B.
52. Hieronymus: In Ier. II, 16,2, CC.SL 74, 67.
53. Theodoret: In Ier., PG 81, 544 B.
54. Hieronymus: In Ier. II, 21,3, CC.SL 74, 69. – Bei (Ps.?)-Polychronios: In Ier., PG 64, 828 B dringt die Lesart *ἀνάπαυσις* in den Kommentar ein.

stellt<sup>55</sup>; Theodoret hat die mit MT harmonisierende Fassung von Aquila und Theodotion vor Augen und verweist auf Israels göttliche Erwählung.<sup>56</sup> (Ps.?)-Polychronios kommentiert das nur mit dem Hinweis, der Begriff κληρονομία stehe hier überflüssigerweise, und die LXX sei insgesamt unklar (ἄσαφῶς); gemeint sei, dass Israel das Erbteil Gottes sei.<sup>57</sup>

Zu Jer 11,19 hat Theodoret eine im Bereich der Vorstellbarkeit der Szene liegende Begründung für die traditionelle, aufgrund der Begriffe ξύλον und ἄρτος (Joh 6,51) naheliegende christologische Interpretation geliefert, nämlich anhand der LXX-spezifischen Ausdrucksweise ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ (»lasst uns Holz in sein Brot hineingeben«): Dies sei im wörtlichen Sinne verstanden unmöglich.<sup>58</sup>

In Jer 15,18<sup>LXX</sup> ist es nicht mehr Gott, der dem Propheten zum Lügenwasser geworden ist; es sind vielmehr die Verwundungen, die der Prophet erlitten hat. Hieronymus wie Theodoret nehmen das Motiv der Bitterkeit auf, aber nicht das Bild des Lügenwassers.<sup>59</sup> Olympiodor (?) bezieht das Lügenwasser auf die Taufe seitens der Häretiker. Die Worte »woher werde ich Heilung erfahren« sind Worte, ἀπὸ κοινοῦ τῆς ἀνθρωπότητος (»von dem normalen Charakter der Menschlichkeit«) hervorgebracht – Olympiodor zeigt Gespür für die Härte der Anklage.<sup>60</sup> Wieder anders (Ps.?)-Polychronios von Apamea: Die Prophetie des Jeremia galt in der Tat als Lügenwasser – bei seinen Gegnern.<sup>61</sup>

Jer 17,17, die Bitte des Propheten, Gott möge ihm nicht zur ἀλλοτρίωσις (»Zurückweisung«) werden, wird bei (Ps.?)-Polychronios zur Bitte, er, der Prophet, möge nicht als Lügenprophet erscheinen und nicht in die Hände seiner Gegner gelangen<sup>62</sup>, bei Hieronymus zur Bitte um Züchtigung in dieser Weltzeit und darauffolgender ewiger Ruhe.<sup>63</sup> Ähnlich verweist Theodoret auf den nach Jer 17,18 erhofften göttlichen Beistand.<sup>64</sup>

In Jer 20,7<sup>LXX</sup> heißt es gegenüber dem Masoretischen Text unverändert: Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην (»Du hast mich getäuscht, Herr, und ich wurde getäuscht«).<sup>65</sup> Mit der Stelle sind die antiken christlichen Autoren unterschiedlich umgegangen. (Ps.?)-Polychronios von Apamea entschuldigt Jeremias Worte mit dem Satz, εἰ γὰρ καὶ προφήτης ἦν, ἀνθρώπος ἦν (»Wenn er auch Prophet war, so war er doch nur ein Mensch«) und bezieht die problematische Aussage darauf, dass Gott nicht sofort strafend eingegriffen und so das Wort des Jeremia als wahr erwiesen habe.<sup>66</sup> Olympiodor zufolge hat Jeremia die Worte nicht als Anklage gegen Gott ausgespro-

55. Hieronymus: In Ier. II, 89,8, CC.SL 74, 107.

56. Theodoret von Kyros: In Jer., PG 81, 568 BC, zu Jer 10,16.

57. (Ps.?)-Polychronios: In Ier., PG 64, 861 D-864 A.

58. Theodoret: In Jer., PG 81, 576 CD.

59. Hieronymus: In Ier. III, 58, CC.SL 74, 151-153; Theodoret: in Ier, PG 81, 599 A.

60. Olympiodor: Frgm. Ier., PG 93, 664 A.

61. (Ps.?)-Polychronios: In Jer., PG 64, 908 D.

62. (Ps.?)-Polychronios: In Jer., PG 64, 917 D.

63. Hieronymus: In Ier. III, 78, CC.SL 74, 169.

64. Theodoret: In Jer., PG 81, 605 CD.

65. Anders als der Übersetzer der Septuaginta hat der Übersetzer im Targum eingegriffen: »Du hast mich verwirrt, und ich bin verwirrt worden.«

66. (Ps.?)-Polychronios: In Jer., PG 64, 928 B.

chen, sondern im Sinne von 2Kor 12,8 (»deshalb habe ich zum Herrn gebetet«); daneben erwägt Olympiodor das Verständnis, der Prophet habe vergebens die Besserung seiner Zuhörer durch die Worte Gottes erhofft.<sup>67</sup> Johannes Chrysostomus entschärft die Aussage, indem er zwischen der hier genannten guten und einer verderblichen Täuschung unterscheidet, wie sie von der Weltweisheit ausgeht.<sup>68</sup> Andere Exegeten äußern sich nicht zur Härte der Anklage, sondern fragen, worin das »Täuschen« besteht.<sup>69</sup> Man konnte also die Anklage als hart empfinden, musste es aber nicht.<sup>70</sup> Die Vetus-Latina-Übersetzung *delectare* kann als Abschwächung, aber auch als Wiedergabe einer in der Koiné neu aufgetretenen Bedeutung von ἀπατάω i. S. von »Vergnügen« aufgefasst werden.<sup>71</sup>

Zu Jer 20,14-16 war bereits Origenes um den Ausgleich zwischen der Selbstverfluchung des Propheten und der Berufungsaussage Jer 1,5 bemüht.<sup>72</sup> Theodoret zufolge hat Jeremia die Aussage im übergroßen Schmerz getätigt.<sup>73</sup> (Ps.?)-Polychronios vergleicht Jer 20,14 mit Ijob 3,12.<sup>74</sup> Olympiodor begründet den Charakter der Verfluchung V. 15 damit, dass es der falsche Propheten Chananiah gewesen sein soll, der dem Vater Jeremias die Geburt seines Sohnes, des Propheten, überbracht hatte.<sup>75</sup>

Das Gottesbild von Jer 21,7<sup>LXX</sup> (»und seine Grausamkeit – ich werde sie nicht schonen«) führt bei Hieronymus zur Bevorzugung des MT (»er, der König von Babylon, wird sie nicht schonen«): *Meliusque est iuxta Hebraicum, ut crudelis sententia et inflexibilis magis regis Babylonii quam domini esse uideatur* (»Und die Stelle ist besser nach dem Hebr. Text zu verstehen, sodass die grausame und unbeugsame Gesinnung eher dem babylonischen König zu eignen scheint als dem Herrn«).<sup>76</sup> Dass gerade deshalb MT eine ermäßigende Abweichung gegenüber LXX sein könnte, erwägt Hieronymus nicht.<sup>77</sup>

Als Ursache einer Tilgung seitens der LXX vermutet Hieronymus zu Jer 34[27],1 das Bestreben, überflüssige Wiederholungen zu vermeiden: die erneute Redeeinleitung werde als überflüssige Dublette zu Jer 26,1<sup>MT</sup> in der LXX getilgt.<sup>78</sup>

67. Olympiodor: Frgm. Ier., PG 93, 669 CD.

68. Johannes Chrysostomus: Hom. Col. 6,1, PG 62, 338.

69. Nach Hieronymus: In Ier. IV, 22,2, CC.SL 74, 190, besteht sie in dem Widerspruch zwischen der Ankündigung Gottes, Jeremia werde gegen die Völker weissagen (Jer 1,5), und den Anklagen, die Jeremia im Auftrag Gottes gegen Israel vorbringen muss. Theodoret: In Ier., PG 81, 613 BC, betont den Widerspruch zwischen Jer 1,18 und dem Leiden des Propheten an seinem Amt.

70. Gregor von Nazianz hat Texte aus den Konfessionen mehrfach auch auf sein eigenes Schicksal bezogen, vgl. dazu DASSMANN: Jeremia, 608.

71. POLLNER: Vetus-Latina-Fragmente, 349.

72. Origenes: Hom. Lev. 8,3, GCS 29, 397. Vgl. dann auch Hilarius: Tract. Ps. 119,19 f., CSEL 22, 555 f.

73. Theodoret: In Ier., PG 81, 616 C.

74. (Ps.?)-Polychronios von Apameia: In Ier., PG 64, 932 C.

75. Olympiodor: Frgm. Ier., PG 93, 672 B.

76. Hieronymus: In Ier. IV, 31,3, CC.SL 74, 197. Von (Ps.?)-Polychronios, Olympiodor und Theodoret sind keine Auslegungen zu dieser Stelle erhalten.

77. Zur (möglichen) Priorität der nicht-masoretischen Überlieferung vgl. STIPP: Gottesbildfragen, 218 f.; POLLNER: Vetus-Latina-Fragmente, 355.

78. Hieronymus: In Ier. V, 45,2, CC.SL 74, 261.

Bei Jer 39[32],17 v.l. (qui es = ὁ ὄν) vermerkt Hieronymus die Gestaltung nach Ex 3,14.<sup>79</sup>

Das Thema Prophetie und Pseudoprophete, durch die LXX mit der gelegentlichen Wahl des terminus ψευδοπροφήτης («Lügenprophet») »zum besseren Verständnis«<sup>80</sup> akzentuiert, hat im Neuen Testament wie in antiker christlicher Jeremia-Auslegung seine Spuren hinterlassen.<sup>81</sup> Durch die Propheten, so Johannes Chrysostomus zu Jer 6,13, wolle Gott den Israeliten durch das Wort Furcht einflößen, damit er nicht durch die im Wort angekündigte Sache wirklich strafen müsse; Pseudopropheten, vom Teufel geschickt, suchten die Besserung der Menschen zu vereiteln. Ihre Verkündigung werde durch das Ausbleiben der geweihsagten Ereignisse falsifiziert.<sup>82</sup> Das zweite in Dtn 18,22 genannte Kriterium ist hier leitend. Origenes mahnt zu Jer 23,28f. die Unterscheidung der Geister ein, da auch die Pseudopropheten die Botenformel »So spricht der Herr« verwenden.<sup>83</sup> Zu Jer 33[26] hält Hieronymus fest, härter als die politische sei die religiöse Elite gegen Jeremia vorgegangen.<sup>84</sup> Die Bezeichnung des Chananias als Propheten werde in Jer 35[28],12.15.17<sup>LXX</sup> gemieden<sup>85</sup>, denn, so Hieronymus: Wie hätte Jeremia jemanden als Propheten bezeichnen sollen, zu dem er sagt: »Der Herr hat dich nicht gesandt ...«?<sup>86</sup> Theodoret benutzt, Dtn 18,22 folgend, den Widerspruch zwischen Chananias' Ankündigungen und den tatsächlichen Ereignissen als Beweis gegen Chananias, Olympiodor vergleicht ihn mit dem in Apg 5 genannten Hanania.<sup>87</sup> Zu Jer 45,4f. kennzeichnet Origenes das Wirken der Pseudopropheten mit dem Begriff *κολακεία* («Schmeichelei»), der schon Platon als Negativcharakteristik der Sophisten gedient hatte.<sup>88</sup>

Bei Jer 38[31],31-34 tritt in christlicher Rezeption sowohl das Moment der Überbietung als auch das Moment der gottgewollten Kontinuität in den Blick. LXX-Spezifisches wird unterschiedlich wahrgenommen. Jer 38,32b («Denn sie hielten an meinem Bund nicht fest») wird bei Theodoret und Olympiodor nicht beachtet, bei (Ps.?)-Polychronios nicht akzentuiert, die Phrase οὐκ ἤμέλησα αὐτῶν («ich kümmerte mich nicht um sie») wird bei den Genannten gar nicht kommentiert. Anders ist es mit dem Plural νόμους in V. 33. Theodoret deutet »die Gesetze« auf die göttlichen Gesetze der Bergpredigt und speziell die Seligpreisungen für die Täter der Tugend<sup>89</sup>, Olympio-

79. Hieronymus: In Ier. VI, 37,3, CC.SL 74, 333 f.

80. Hieronymus: In Ier. V, 56,2, CC.SL 74, 269.

81. Vgl. MEISER: Prophecy and Pseudo-Prophecy, 224-226.

82. Johannes Chrysostomus: In illud Isaiaie, Ego Dominus Deus feci lumen etc. 6, PG 56, 151; ähnlich Theodoret von Kyros: In Ier., PG 81, 648 BC; (Ps.?)-Polychronios von Apamea: In Ier., PG 64, 964 B.

83. Origenes: Frgm. Ier. 19 (94), FÜRST / LONA, 598 f.

84. Hieronymus: In Ier. V, 40,2, CC.SL 74, 257.

85. Hieronymus: In Ier. V, 61,2, CC.SL 74, 272 f.

86. Hieronymus: In Ier. V, 62,2, CC.SL 74, 274.

87. Theodoret: In Ier., PG 81, 648 B; Olympiodor: Frgm. Ier., PG 93, 681 B.

88. Origenes: Frgm. Jer. 63 (142), FÜRST / LONA, 644; vgl. Platon, Gorgias, 466a.

89. Theodoret: In Ier., PG 81, 668 B. Die Aussage von der zukünftigen Gotteserkenntnis bezieht sich auf das Eschaton. Da bedürfen wir tatsächlich der Belehrung nicht mehr, denn die Dinge sind offenbar, die Affekte wirken nicht mehr, und den Leibern haftet die Unzerstörbarkeit an.

dor auf die durch den Geist vermittelten ὑπομνήσεις<sup>90</sup>, Hieronymus auf das Evangelium.<sup>91</sup> Hingegen wird bei (Ps.?)-Polychronios der Singular vorausgesetzt.<sup>92</sup> Hieronymus bietet einen Querverweis auf 1Kor 3,16 (die Christen sind der Tempel Gottes und der Geist Gottes wohnt in ihnen).<sup>93</sup> Zuvor kommt er auf ein bekanntes Problem zu sprechen: *Quod autem pactum pro testamento ponimus, Hebraicae veritatis est, licet et testamentum recte pactum appellatur, quia voluntas in eo atque testatio eorum, qui pactum ineunt, continetur* (»Dass wir aber *pactum* für *testamentum* setzen, entspricht dem hebräischen Urtext, wobei ein *testamentum* auch zu Recht *pactum* genannt wird, weil in ihm der Wille und das Zeugnis derer, die ein *pactum* eingehen, festgehalten wird«).<sup>94</sup>

90. Olympiodor: In Ier., PG 93, 689 D.

91. Hieronymus: In Ier. VI, 26,4, CC.SL 74, 319.

92. (Ps.?)-Polychronios: In Ier., PG 64, 981 B.

93. Hieronymus: In Ier. VI, 26,6, CC.SL 74, 319 f. Den möglichen Einwand, die Kirche aus den Heiden sei ja wohl kaum mit den Adressaten der Verheißung zu identifizieren, beantwortet Hieronymus mit dem Verweis auf die geschichtliche Abfolge von Mt 15,24 und Apg 13,46 (Hieronymus: In Ier. VI, 26,8f., CC.SL 74, 320), das dann seinerseits mit Mt 15,26 und Joh 1,11 f. kommentiert wird. Freilich ist der innere Bruch in dieser Argumentation nicht zu übersehen.

94. Hieronymus: In Ier. VI, 26,4, CC.SL 74, 319.