

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT on January 23, 2006 available at <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.1515/zatw.2002.008>.

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com.”

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT am 23. Januar 2006 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.1515/zatw.2002.008>.

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com.“

Ihr IxTheo-Team

Jeremia, die Weisen und die Weisheit

Eine Untersuchung von Jer 9,22f.

1. Forschungsgeschichtliches: Jeremia als Kritiker „der Weisheit“

Drei Frageperspektiven prägen den Auslegungshorizont von Jer 9,22f. Zum einen ist seit den 30er Jahren des 20. Jhs. das Verhältnis von Weisheit und Prophetie, von Weisen und Propheten das Thema zahlreicher Arbeiten gewesen.¹ Die Verhältnisbestimmung der Größen Weisheit und Prophetie im Jeremiabuch paßt sich in diesen Rahmen ein.² Detaillierte Untersuchungen zum Verhältnis Jeremias zu den Weisen bzw. zur Weisheit fehlen allerdings bis heute.³ Auch findet sich in relativ | neuer Literatur noch die argumentative Figur der Unvereinbarkeit des prophetisch übermittelten JHWH-Wortes mit dem aus menschlicher Erfahrung gewonnenen Weisheitsspruch.⁴ Bei der Auslegung von Jer 9,22f. schlägt sich diese Polarität beispielsweise im Kommentar von A.

¹ Grundlegend zum Thema ist v.a. W. McKane, *Prophets and Wise Men*, SBT 44, 1968. Einen guten, allerdings schon etwas älteren Überblick über die Diskussion und die wichtigste Literatur gibt z.B. R.N. Whybray, *Prophecy and Wisdom*, in: R. Coggins et al. (eds.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honor of P.R. Ackroyd*, 1982, 181-199. Als neueren Beitrag vgl. R.C. van Leeuwen, *The Sage in the Prophetic Literature*, in: J.G. Gammie/L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, 1990, 285-306.

² Hier sind zwei Beiträge zu nennen: zum einen W. McKane, *Jeremiah and the Wise*, in: J. Day/R.P. Gordon/ders. (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, 1995, 142-151. McKane konstatiert an den meisten Stellen Entgegensetzungen von weisheitlichem Rat (counsel) und Prophetenwort bei Jeremia (151). Den zweiten Beitrag hat G. Wanke vorgelegt: *Weisheit im Jeremiabuch*, in: B. Janowski (Hg.), *Weisheit außerhalb der kanonischen Weisheitsschriften*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 10, 1996, 87-106. Wanke faßt zusammen (105): „Der Durchgang durch die weisheitlich beeinflussten bzw. auf Weisheit bezogenen Texte des Jeremiabuchs dürfte gezeigt haben, daß sie ohne Ausnahme als Niederschlag von wohl nachexilischen Bemühungen zu beurteilen sind, die jeweils vorliegende Jeremiaüberlieferung auf einem weisheitlichen Hintergrund zu interpretieren bzw. sie selbst als Hintergrund für die Auseinandersetzung mit weisheitlichem Gedankengut zu nutzen.“

³ Diese Einschätzung von Whybray (*Prophecy* [s.o. Anm. 1], 191f.) und auch D.F. Morgan, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, 1986, 83 ist leider immer noch zutreffend. Der vorliegende Beitrag möchte versuchen, hier Abhilfe zu schaffen. Fragen der Zugehörigkeit der Texte zu literarischen Schichten des Jeremiabuchs (die bei Wanke, *Weisheit*, s.o. Anm. 2, im Vordergrund stehen) können in diesem Rahmen nicht behandelt werden. In Ansätzen wird dies von H.-J. Hermisson versucht (*Weisheit im Jeremiabuch*, in: R.G. Kratz u. a. [Hg.], *Schriftauslegung in der Schrift*. FS O. H. Steck, BZAW 300, 2000, 175-191). Die Vielzahl weisheitlicher Worte im Jeremiabuch wird von ihm einer späteren „einheitlichen Weisheitsschicht“ (191) zugerechnet. Im Folgenden wird mit „Jeremia“ nicht nur die Prophetengestalt bezeichnet, sondern auch diejenigen, die deren Worte tradiert und erweitert haben. Das soll dem Faktum Rechnung tragen, daß sich das Buch insgesamt unter den Namen und damit das Wirken des Propheten und damit in eine Tradition stellt, die an ihn anknüpft und ihn auslegt.

⁴ Als ein Vertreter dieser Richtung ist mit Whybray (s.o. Anm. 1, 194) W. Brueggemann (*The Epistemological Crisis of Israel's Two Histories* [Jer 9:22-23], in: J.G. Gammie et al. [eds.], *Israelite Wisdom*, 1978, 85-105) anzusprechen. Die Intention von W. Brueggemann bei der Deutung von Jer 9,22f. ist es, zwei diametral entgegengesetzte erkenntnistheoretische Konzepte herauszustellen (eine mosaich-bundesorientierte [„Mosaic-covenantal“] und einer davidisch-königliche [„Davidic-royal“] Tradition) und ihre Kollision bei Jeremia mit dem Resultat einer Krise aufzuzeigen. Auch M.S. Moore, *Jeremiah's Progressive Paradox*, RB 93 (1986), 386-414 ist hier einzuordnen. Moore geht davon aus, daß sich in den Texten über die חכמה bei Jeremia der Konflikt des historischen Propheten mit den zeitgenössischen Weisen niedergeschlagen hat.

Weiser nieder: „Jeremia sieht die Gefahr der Selbstvergötzung, welcher der in diesem rein diesseitigen und innermenschlichen Zirkel befangene Mensch ausgesetzt ist, weil er sich in stolzer Selbstverblendung über die letzten Zusammenhänge des Lebens hinwegtäuscht und vergißt, den entscheidenden Faktor in Rechnung zu stellen und sein Leben nach ihm auszurichten.“⁵ So wird die Auseinandersetzung Jeremias mit den Weisen, Starken und Reichen seiner Zeit zu einem Fanal prophetischer Theologie gegen den Selbststurm „des Menschen“, der aus der mangelnden Ausrichtung auf Gott resultiert. Dabei besteht die Gefahr, die kritisierten Menschengruppen als Vertreter „der Weisheit“ zu identifizieren und dem Text eine pauschale Weisheitskritik zu entnehmen.

Eine zweite Perspektive, die die christliche Exegese von Jer 9,22f. prägt, ist durch die neutestamentliche Rezeption in 1 Kor 1,31 und 2 Kor 10,17⁶ mit ihrer Einbettung in eine christologische Argumentation bestimmt. |

Drittens schließlich wird die Auslegung von Jer 9,22f. durch die Diskussion um die Entstehung der alttestamentlichen Weisheit und ihre Situierung am Hof bzw. im Volk beeinflusst.⁷ Sind die Weisen als eine eigene Berufsgruppe des königszeitlichen Israel anzusprechen? Wie läßt sich diese Gruppe ins Verhältnis zu anderen setzen? Oder sind die חכמים eher gut ausgebildete Menschen in einflußreichen Positionen? Während sich Whybray wiederholt für die letztgenannte These ausgesprochen hat,⁸ stellen andere Ausleger חכמים als Berufsbezeichnung heraus⁹ und werten die jeremianische Kritik an den Weisen als Kritik der Prophetie sowohl am Berufsstand der Weisen als auch an der weisheitlichen Theologie.

Der vorliegende Beitrag versucht im Bewußtsein dieser vorhandenen Fragehorizonte, die unterschiedlichen Einschätzungen von Weisen, Reichen und Mächtigen sowie das Weisheitsverständnis von Jer 9,22f. zu skizzieren. Die beiden Verse eignen sich in besonderer Weise zur Untersuchung dieser Frage. Die Auseinandersetzung mit Weisheit und Weisen wird im Jeremiabuch in

⁵ A. Weiser, Das Buch Jeremia, Kap. 1-25,14, ATD 20, 19818, 83f. Eine ähnliche Einordnung findet sich z.B. bei J. Lindblom, Wisdom in the Old Testament Prophets, in: M. Noth/D.W. Thomas (eds.), Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, VT.S 3, 1955, 192-204; hier: 195.

⁶ Beide Stellen sind weiter unten (2.c) in der Nachgeschichte von Jer 9,22f. noch kurz anzusprechen.

⁷ Die Pole dieser Diskussion (die ich bereits andernorts [G. Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien, FAT 16, 1996, 260-268] dargestellt habe) stellen die Thesen von der Entstehung der israelitischen Weisheit an der Jerusalemer Hofschule bzw. aus Volkssprüchworten dar. Jer 9,22f. wird dabei kaum in die Argumentation einbezogen, aber umgekehrt wird die Deutung des Textes durch diese Thesen durchaus beeinflusst.

⁸ R.N. Whybray, The Intellectual Tradition in the Old Testament, BZAW 135, 1974, 31 u.ö.; Whybray hat diese These später in weiteren Werken bekräftigt (z.B. Prophecy [s.o. Anm. 1], S.187 u.ö.; The Social World of the Wisdom Writers, in: R.E. Clements [ed.], The World of Ancient Israel, 1989, 227-250, u.a. 234f.). In ähnlicher Weise äußert sich zu Jer 9,22f. auch M. Gilbert, Jérémie en conflit avec les sages? in: P.-M. Bogaert (Ed.), Le Livre de Jérémie. Le Prophète et son Milieu. Les Oracles et leur transmission, BEThL 54, 1981 (105-118), 118.

⁹ Dazu vgl. Whybray, Prophecy (s.o. Anm. 1), 187-193.

unterschiedlichen Kontexten geführt.¹⁰ Es gibt vereinzelte Verse, zwischen denen keine argumentative Linie zu entdecken ist (4,22; 18,18), oder aber polemische Aussagen in Fremdvölkersprüchen (49,7; 50,35; 51,57). Nur in Jer 8-10 wird in einer Sammlung von Einzelworten, deren ursprünglicher Kontext kaum auszumachen ist, der Konflikt über Weisheit und Weise verdichtet (8,9f.; 9,11.16.22; 10,7.9; 10,12 [par 51,15]) und mit größerer Nuancierung geführt. Die Weisheit und ihr verwandte Inhalte werden hier nicht nur kritisiert, sondern auch positiv gewürdigt. Nur in 9,22f. erscheinen Weisheit, Weise und benachbarte Menschengruppen in einem argumen-|tativen Geflecht. Von daher bieten die beiden Verse einen guten Ausgangspunkt, um das differenzierte Verhältnis zwischen Jeremia, den Weisen und der Weisheit zu beleuchten.

In dieser Untersuchung soll, neben der Rezeption vorhandener Forschungen¹¹, vorrangig der Text Jer 9,22f. mit seiner Struktur und Form sowie seiner Textgeschichte den Ausgangspunkt bilden (2). Ein Vergleich zwischen Jer 9,22f. und den begrifflichen Hintergründen schließt sich (3) an: Hier geht es um die Bedeutungen der Schlüsselworte vor allem im Jeremiabuch sowie in den Proverbien. Am Schluß der Untersuchung werden die Ergebnisse gebündelt und in einen breiteren Horizont gestellt (4).

2. Zum Text

a) Übersetzung¹²

22 כֹּה אָמַר יְהוָה
 אֶל־יְתֻהַלֵּל חָכֵם בְּחַכְמֹתָיו
 וְאֶל־יְתֻהַלֵּל הַגִּבּוֹר בְּגִבּוֹרָתוֹ
 אֶל־יְתֻהַלֵּל עֹשֵׂי עֲשָׂוִים:
 23 כִּי אִם־בִּזְאֵת יְתֻהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל
 הַשָּׂפֵל וַיִּדַע אוֹתוֹ כִּי אֲנִי יְהוָה
 עֹשֵׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאֶרֶץ
 כִּי־בְאֵלֶּה חֲפָצָתִי נֹאמְרֵיהֶנּוּ:

¹⁰ Von den bei Wanke (Weisheit, s.o. Anm. 2, 87) genannten Kriterien kommt im vorliegenden Beitrag für die Auswahl der Stellen zum Thema Weisheit hier nur das erste – die Verwendung von חָכֵם und seinen Derivaten – zur Anwendung.

¹¹ Als Einzelexegesen zu Jer 9,22f. sind zu nennen: E. Kutsch, Weisheitsspruch und Prophetenwort. Zur Traditionsgeschichte des Spruches Jer 9,22-23, BZ 25 (1981), 161-179 (Nachdruck in: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, BZAW 168, 1986, 197-215); J. Schreiner, Jeremia 9,22.23 als Hintergrund des paulinischen „Sich-Rühmens“, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche, 1974, 530-542; M. Gilbert (s.o. Anm. 8); W. Brueggemann (s.o. Anm. 4).

¹² In textkritischer Hinsicht bieten die beiden Verse keine Besonderheiten. In den Varianten finden sich Vorschläge, die Kopula jeweils in einem Glied der beiden Dreierreihungen zu ergänzen: in V. 22 vor dem dritten Glied (וְאֶל־יְתֻהַלֵּל עֹשֵׂי עֲשָׂוִים) und in V. 23 vor dem zweiten (וַיִּדַע אוֹתוֹ כִּי אֲנִי יְהוָה). An keiner der beiden Stellen ist eine Ergänzung zwingend; dies scheinen stilistische Verbesserungen zu sein, die zu keiner Änderung des masoretischen Textes führen sollen.

- (22 αα) So spricht JHWH:
 (αβ) Nicht rühme sich ein Weiser seiner Weisheit,
 (αγ) und nicht rühme sich der Starke seiner Stärke;
 (b) nicht rühme sich ein Reicher seines Reichtums. |
 (23 αα) Sondern dessen rühme sich, wer sich rühmt¹³:
 (αβ) Einsicht zu haben¹⁴ und mich zu erkennen¹⁵;
 denn ich bin JHWH,
 (αγ) der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit auf der Erde schafft;
 (b) denn diese gefallen mir; Spruch JHWHs. |

b) Textanalyse

Die Aufteilung der Verse lehnt sich an die masoretische Unterteilung des Textes an. Sie gliedert beide Verse jeweils in eine dreiteilige erste Vershälfte (αα, αβ und αγ) sowie – nach dem Atnah – in eine eingliedrige zweite Vershälfte (b). Gerahmt werden beide Verse durch die Verwendung formelhafter Elemente, die charakteristisch für prophetische Texte sind: die Botenformel in V. 22αα und die Spruchformel in V. 23bβ.

¹³ Die ungewöhnliche Verwendung des determinierten Part. Hitp. הלל nach dem Impf. Hitp. יהלהלל wird in GK § 144e so erklärt, daß hier das unbestimmte persönliche Subjekt „durch Beifügung des (in der Regel determinierten) Partizips vom gleichen Stamme“ gekennzeichnet wird.

¹⁴ Bei שכל Hif. ist mit K. Koenen (ThWAT, VII, 781-795) zu fragen, ob es hier (wie auch in Ps 14,2; 53,3 und 32,8) absolut gebraucht wird „oder ob der Erkenntnisinhalt, der an diesen Stellen bei dem jeweils folgenden Verb angegeben wird, auch auf *hiskil* zu beziehen ist. In Jer 9,23 wäre im ersten Fall zu übersetzen: ‚vernünftig zu sein und um mich zu wissen‘, im zweiten: ‚mich zu erkennen und um mich zu wissen‘.“ (788) Die von Koenen vorgeschlagene Überlegung überzeugt: „Da sich eine Angabe über den Erkenntnisinhalt bei *hiskil* immer auf ein sehr konkretes Wissen bezieht, der absolute Gebrauch aber auch die an den genannten Stellen intendierte grundsätzliche Anerkennung JHWHs meinen kann, dürfte hier eher ein solcher vorliegen.“ (ebd.)

¹⁵ Die Verwendung von ידע ist dann ungewöhnlich, wenn angenommen wird, daß nicht nur אורי, sondern auch die „Selbstvorstellungsformel“ אני יהוה als dessen Objekte zu gelten haben. Wie E. Kutsch (Weisheitsspruch, s.o. Anm. 11, 162-169) erschöpfend diskutiert hat, ist diese Konstruktion im Bereich des Alten Testaments ungewöhnlich. In der Tat wird die Formel mit diesem doppelten Objektbezug nur in Jer 9,23 und 24,7 verwendet. Sonst steht sie allerdings auch nicht immer, wie vielleicht bei Kutsch etwas zu wenig Beachtung findet, nach Formen von ידע. Kutsch ist hier stark durch die Auseinandersetzung mit bzw. Aufnahme der Untersuchungen von W. Zimmerli zur sog. „Erkenntnisformel“ bei Ezechiel (W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie, AThANT 27, 1954, Nachdruck in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, TB 19, 1969, 41-119) geprägt. Diese kommt zwar sehr häufig, aber längst nicht nur bei Ezechiel und dort meist nach ידע vor. Eine ganze Reihe von Stellen (Lev 11,44.45; 20,7; 21,15.23; 22,16; 24,22; 25,17; 26,1.44; Num 35,34; Jes 41,13; 43,3; 61,8; Jer 9,23; 24,7; Ez 12,25; 21,37; 26,14; Sach 10,6 und Mal 3,6) setzt die Selbstvorstellungsformel ohne vorangehendes ידע. Auch deshalb ist es nicht notwendig, die Formel in Jer 9,23 tatsächlich als Objekt von ידע zu verstehen. Als formelhaftes Element kann sie ohnehin leicht außerhalb des engeren Satzzusammenhanges stehen. Dies sollte nicht automatisch zu literarkritischen Thesen über den späteren Einschub der Formel in den Vers (so z.B. E. Kutsch, Weisheitswort [s.o. Anm. 11], 168.174.176) führen. Allein ein wenig ausgeprägter Bezug zum restlichen Satzzusammenhang ist als Argument nicht ausreichend; hier ist im übrigen auf die Verwendung der Botenformel zu Beginn von Jer 9,22a oder der Spruchformel am Schluß von 9,23b zu verweisen.

Beide Verse enthalten jeweils ein triadisches Element. Auf den ersten Blick sticht die Dreierreihe in V. 22a β -b ins Auge. Hier sind die drei Glieder aus drei jeweils parallel gebauten Elementen zusammengesetzt: einem Vetitiv von הלל Hitp., „sich rühmen“ (bestehend aus dem Jussiv mit der Verneinung אלא), einem Subjekt und einem mit der Präposition ב verknüpften Objekt mit dem Suffix der 3. Ps. Sg. Als Subjekt steht die sich jeweils rühmende Menschengruppe und als Objekt, von der gleichen Wortwurzel gebildet, das dazugehörige Abstraktum.

Die Struktur von V. 23 ist um einiges komplexer. Eine Triade bilden ebenfalls die drei Abstrakta in V. 23a γ . Auf das erste Element (חסד) folgen die durch die Kopula ו verbundenen Elemente zwei bzw. drei (משפט וצדקה). Diese Dreierreihung besitzt zwei Rahmungen: Die engere Rahmung besteht im Partizip von עשה, das syntaktisch als Subjekt zu den Elementen der Triade steht, und in der Ortsangabe (ארץ) mit ב, die Versteil a γ beschließt. Eine zweite, von der Triade weiter entfernte Rahmung liegt in V. 23a α und b vor. Die Versteile sind jeweils durch כי eingeleitet und bilden damit zusammen einen Begründungssatz. Beim ersten Glied in V. 22a α folgt zunächst אה, das das כי erweitert. In V. a α und b wird jeweils parallel ein Demonstrativum angeschlossen, dem wiederum jeweils ב vorangestellt ist. זאת in V. a α steht als Femininum und damit in neutraler Bedeutung ohne direktes Bezugswort¹⁶, da zu Beginn des Verses der Inhalt des Bezugswortes noch offen ist. Am Schluß in Versteil b findet sich der Rückbezug auf den nun ausgeführten Inhalt im Demonstrativum אלה. Die Einheit der beiden Verse 22 und 23 wird durch zwei prophetische Formeln gewahrt: V. 22a α beginnt mit der Botenformel, und V. 23 wird von der Spruchformel beschlossen. So wird eine vielfältige und kunstvolle Verbindung zwischen den beiden äußeren Rahmenteilern von Jer 9,22 und 23 hergestellt.

Der eigentliche Inhalt von V. 23 wird in den Versteilen a $\beta\gamma$ entfaltet: das Einsichtsvermögen und das Erkennen JHWHs als dessen, der חסד, משפט und צדקה schafft. Der einzige Versteil, der sich der kunstvollen poetischen Struktur nicht ohne weiteres einpassen läßt, ist 23a β . Hier folgen auf zwei durch die Kopula ו verbundene absolute Infinitive (ידיע und שכל) deren Bezugswort, die Akkusativ-Partikel את mit dem Suffix der 1. Ps. Sg., bevor die Selbstvorstellungsformel diesen Versteil etwas unverbunden beendet.¹⁷ Mit עשה zu Beginn von 23a γ wird dann, parallel zum Anfang von V. 23a β , eine infinite Verbform verwendet. Ging es in 23a β um das Erkenntnisvermögen der Menschen, so ist das Thema von 23a γ die sich im Sozialen auswirkende Macht JHWHs. Jer 9,23 schließt in Versteil b α – vor der Spruchformel – mit dem Rückbezug auf das zuvor Genannte und mit der Bewertung als das, was JHWH (in der 1. Ps. Sg.) „wohlgefällt“.

¹⁶ Dazu vgl. B.K. Waltke/M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, 1990, 301 (§ 16.3.5.c).

¹⁷ Da der Text durch die Botenformel V. 22a α als JHWH-Wort gekennzeichnet ist und seitdem kein anderes Subjekt in der 1. Ps. Sg. eingeführt wurde, gilt auch für V. 23a β noch JHWH als Sprecher. Es wäre also vom Satzzusammenhang her nicht notwendig, JHWH noch einmal zu nennen, wie dies in der folgenden Selbstvorstellungsformel geschieht. Andererseits folgt die Verwendung formelhafter Elemente längst nicht immer der Satzlogik. Insofern kann an dieser Stelle kein Urteil darüber gefällt werden, ob es sich bei der Selbstvorstellungsformel womöglich um einen späteren Einschub handelt.

Sowohl von der chiasmischen Position als auch vom semantischen Feld her entsprechen sich hierbei הלהל Hitp. „sich rühmen“ und הפין „gefallen“. Der gravierende Unterschied zwischen beiden liegt im Bezug: Während es in V. 23aα – noch im Rückbezug auf V. 22 – um den Selbstruhm der Menschen ging, ist es nun JHWH, dessen Maßstab Orientierung gewährleistet. G.R. O’Day hebt hervor, wie der Wechsel der Pronomina den Wechsel der Perspektive von V. 22 zu V. 23 deutlich macht: „Just as a positive use of הלהל replaces the earlier negative usage, so too the first person pronoun used for God replaces the earlier possessive pronouns. Anthropocentric pronouns are replaced by theocentric pronouns in the move from negative to positive.“¹⁸ Diese „theozentrische“ Perspektive wird also durch die rahmenden prophetischen Formeln verstärkt,¹⁹ ist aber schon in Teilen von Jer 9,22f. vorhanden, die als weisheitlich beeinflusste angesprochen werden können.²⁰

Welcher Art ist nun dieser „Weisheitsspruch“ in Jer 9,22f.? Der Vetitiv kennzeichnet V. 22 als einen Mahnspruch²¹. Die Mahnung – | genauer gesagt: der Tadel – gilt dem näher beschriebenen Selbstlob. Im Unterschied zum Sprachgebrauch der Proverbien wird in V. 23 aber nicht sogleich die Begründung für die Mahnung gegeben.²² Statt dessen wird die positive Alternative umrissen (23a), die mit einer auf den ganzen Vers zu beziehenden Begründung endet: „denn diese gefallen mir“ (23bα). „Theologische“ Begründungen dieser Art sind zwar nicht häufig, aber doch an manchen Stellen in den Proverbien zu finden (z.B. 22,22f.). Insofern ist Jer 9,22f. in seiner vorliegenden Form am ehesten als Spruch anzusehen, der aus prophetischen und weisheitlichen Elementen zusammengesetzt ist. Diese Elemente lassen sich nicht ohne weiteres voneinander trennen, da die Struktur – wie oben dargelegt – komplex ist und die einzelnen Teile eng miteinander verwoben sind: V. 22aβγ.b beispielsweise fehlt ohne Teile von V. 23 jegliche Begründung. Ohne die Botenformel in 22aα oder die Selbstvorstellungsformel in V. 23ab fehlt dem Suffix der Partikel ׀ das Bezugswort. Es ist demnach zweifelhaft, ob hinter Jer 9,22f. je ein selbständiges Weisheitswort stand, das durch geringe Modifikationen für seinen jetzigen Kontext passend gemacht worden ist.²³

¹⁸ G.R. O’Day, Jeremiah 9:22-23 and 1 Corinthians 1:26-31. A Study in Intertextuality, JBL 109 (1990), 259-267, hier 262.

¹⁹ So ebd.

²⁰ D.h., 22aβ-23bα (ohne die Selbstvorstellungsformel).

²¹ Zu den Gattungen weisheitlicher Sprüche vgl. A. Meinhold, Die Sprüche. ZBK.AT 16.1/2, 1991, 16-21. Meinhold bemerkt, daß sich Mahnsprüche eher in jüngeren Texten und nicht so sehr in Prov 10,1-22,16; 25-29 finden. Dies wird bestätigt, wenn die Wortverbindung der Verneinung ׀ mit der Begründung ׀ und ihre Verteilung in den Blick genommen werden; hier liegt der Schwerpunkt eindeutig auf Prov 1-9, der nachexilischen Einleitung in das Proverbienbuch. Hieraus kann allerdings nicht einfach eine nachexilische Datierung des Mahnspruches Jer 9,22f.* abgeleitet werden. Denn auf der inhaltlichen Seite kommt das Hauptthema des Verses, das „Rühmen“ (הלהל) in den Proverbien sowohl in alten (12,8; 20,14; 25,14; 27,1.2; 28,4) als auch in späten (31,28.30.31) Texten vor.

²² So A. Meinhold, Sprüche (a.a.O., 20): „In der zweiten Zeile folgt in der Regel eine Begründung, eingeleitet meist mit den Konjunktionen ‚denn‘ oder ‚damit‘ bzw. ‚damit nicht‘.“

²³ Als eine solche Position kann z.B. G. Wanke, Jeremia (Jer 1,1-25,14), ZBK.AT 20/1, 109 verstanden werden: „V. 22-23 sind ein in Jahwerede umgeformter Weisheitsspruch (...).“ Und weiter (110): „Während in dem der Jahwerede zugrundeliegenden Weisheitsspruch wahrscheinlich davon die Rede war, daß Gotteserkenntnis sich darin ausdrückt, daß der Mensch Recht und Gerechtigkeit übt, also Jahwes Willen tut (vgl. 22,15) und damit sein Wohlgefallen erwirbt,

c) Zur Vor- und Nachgeschichte von Jer 9,22f.

Die literarisch erhebbare Vorgeschichte von Jer 9,22f. beschränkt sich auf die Ähnlichkeit mit Vers XV, 16 in den aramäischen Sprüchen des Aḥiqar, die vermutlich zwischen 750 und 650 v.Chr. zu datieren sind.²⁴ Die Parallele liegt in der Erwähnung des Reichen, der sich nicht aufgrund seines Reichtums „für herrlich“ halten soll.²⁵ Hier ist eher von einer Ähnlichkeit als von einer Abhängigkeit zu sprechen.

Die Nachgeschichte von Jer 9,22f. ist demgegenüber deutlich umfangreicher und kann hier nur sehr knapp behandelt werden. Sie ist vor allem Gegenstand neutestamentlicher Untersuchungen.²⁶ Durch diese Perspektive ist die Auslegung von Jer 9,22f., wie oben schon angedeutet, stark beeinflusst worden. Was läßt sich aus dieser Nachgeschichte für Jer 9,22f. erheben?

Zunächst ein kurzer Überblick über das Weiterwirken von Jer 9,22f.: Neben der Qumran-Überlieferung, deren Fragmente dem masoretischen Text gleichen,²⁷ ist die Septuaginta-Version von Jer 9,22f. anzusprechen. Diese entspricht ebenfalls weitgehend dem MT.²⁸ Eine frühe Fassung findet sich als Ergänzung zu 1 Sam 2,10ab LXX. In das Lied der Hanna sind Formulierungen eingeschoben, die große Übereinstimmungen mit Jer 9,22 LXX haben.²⁹ Der größte Unterschied

wird jetzt davon gesprochen, daß derjenige Jahwe gefällt, der sein ganzes Vertrauen auf Jahwes Wirken setzt, das vor allem durch Güte und Gnade geprägt ist.“

²⁴ So Ingo Kottsieper, Die Sprache der Aḥiqarsprüche, BZAW 194, 1994, 241.

²⁵ Die Zeile lautet „[..... X] hn + 'l y'mr 'tyr' b'try hdyr 'nh“ (Kottsieper, 14), und der Text wird von Kottsieper (a.a.O., 23) mit „Nicht sage der Reiche: ‚Durch meinen Reichtum bin ich herrlich.‘“ übersetzt.

²⁶ Zu nennen sind: J. Schreiner, Hintergrund (s.o. Anm. 11); G.R. O'Day, Intertextuality (s.o. Anm. 18), U. Heckel, Jer 9,22f. als Schlüssel für 2 Kor 10-13, in: M. Hengel/H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, 1994, 206-225. Wichtige Kommentare oder Monographien, in denen Thesen geprägt wurden, s. a.a.O. 208f., Anm. 8.9.13. Als neuester Beitrag zum Thema ist zu nennen: Andrianjatovo Rakotoharintsifa, Jérémie en action à Corinthe. Citations et allusions jérémiennes dans 1 Corinthiens, in: A.H.W. Curtis/T. Römer (Eds.), The Book of Jeremiah and its Reception, BETL 128, 1997, 207-216; dort findet sich auch weitere neuere Literatur zur Jeremia-Rezeption bei Paulus.

²⁷ Hierzu s. E. Tov, Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4, RdQ 15 (1992), 531-541, hier 533.

²⁸ Zum Text s. J. Ziegler, Jeremias. Baruch. Threni. Epistula Jeremiae, Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum 15, 1957, 198f. Allerdings ist an zwei Stellen die Kopula eingefügt worden (vor V. 22b sowie in 23aγ vor dem zweiten der drei Glieder der Triade). Zudem sind einige Stellen vereindeutigt worden: Durch οτι werden die zwei Sätze in V. 23ab zu einem zusammengebunden und die im Hebräischen mögliche Selbständigkeit der Selbstvorstellungsformel aufgehoben. V. 23b setzt den JHWH-Willen und dessen Vollstrecker (οτι εν αυτοις το θελημα μου) für das Verb „gefallen“ (יָצַח). Zum Vergleich von Jer 9,22f. LXX und MT siehe auch E. Kutsch, Weisheitswort (s.o. Anm. 11), 170f.

²⁹ Zum Text s. A. Rahlfs, Septuaginta, Bd. I, 1965, 505, sowie A.E. Brooke/N. McLean/H. St. John Thackeray, OTG (V), Vol. II/1, 1./2. Sam., 1927, 6. Neben weniger gravierenden Unterschieden der sich rühmenden Subjekte und Objekte gegenüber Jer 9,22 (σοφος/σοφια wird zu φρονιμος/φρονησις, und ισχυρος/ισχυς zu δυνατος/δυναμις) wird vor allem ein anderer Duktus als in Jer 9,23 gewählt: In 1 Sam 2,10b ist das Objekt des vernunftmäßigen Erfassens und Erkennens nun direkt Gott, genannt in der 3. Ps. Sg. (τον κυριον). Direkt angehängt ist – ohne die Wiedergabe der hebräischen Selbstvorstellungsformel und nun mit Bezug auf die Menschen – die Wendung „zu tun (ποιειν) Recht und Gerechtigkeit (κριμα και δικαιοσυνη; דָּבַר aus der jeremianischen Triade hat keine Entsprechung) inmitten der Erde (εν μεσω της γης; zu dieser Wendung s. E. Kutsch, Weisheitswort [s.o. Anm. 11], 171: hier müßte eher das hebräische

zwischen Jer 1 9,23 und 1 Sam 2,10b LXX liegt in der abweichenden Zuschreibung des Tuns von Recht und Gerechtigkeit: Im Hanna-Lied (LXX) sind die Menschen die Subjekte dieses Handelns und nicht mehr JHWH wie in Jer 9,23. Kutsch nimmt an, daß sich hier eine ursprünglichere Version des in Jer 9,22f. verarbeiteten Weisheitsspruches findet.³⁰ Hier sind allerdings Zweifel angebracht, die nicht zuletzt aus Vergleichen mit der paulinischen Aufnahme von Jer 9,22f. gewonnen sind.³¹

In 1 Kor 1,31b findet sich, als Schriftzitat eingeführt und wohl auch dezidiert als Aufnahme aus Jeremia zu verstehen³², die vermutlich von Paulus selbst geschaffene³³ Kurzfassung von Jer 9,22f.: „Wer sich rühme, rühme sich des Herrn.“ (ο καυχωμενος εν κυριω καυχαστω) im Kontext der Antithese „Weisheit der Welt – Torheit Gottes“. Die gleiche Formulierung wird im Kontext des Selbstruhms und der Kritik an der Autorität des Apostels in 2 Kor 10,17b verwendet, diesmal allerdings ohne Kennzeichnung als Schriftzitat. An beiden Stellen wird deutlich, daß die im Jeremia-Text vorhandene theozentrische Ausrichtung auch dem neutestamentlichen Autor wichtig sind.³⁴ Im ersten Fall wird sogar in 1 Kor 1,26 eine der jeremianischen Triade (9,22) ähnliche genannt: Neben den σοφοι (wie Jer 9,22 LXX, aber anders als 1 Sam 2,10a LXX) werden δυνατοι (wie in 1 Sam 2,10a LXX, aber anders als Jer 9,22 LXX) und abweichend statt der „Reichen“ nun „Vornehme“ (ευγενεις) genannt.³⁵

Daneben nimmt auch Jak 1,9f. das Jeremia-Wort in einer ganz eigenen Weise auf.³⁶ Im Kontext der Auseinandersetzung von Armen und Reichen soll sich „der niedrige Bruder seiner Hoheit rühmen“ (καυχαστω δε ο αδελφος ο ταπεινος εν τω υψει αυτου) (9), der Reiche aber seiner Niedrigkeit (10), die mit der Vergänglichkeit allen Lebens begründet wird (10b.11). |

יְהוָה בְּרוּךְ הוּא zugrundeliegen als das jeremianische בְּאֵרֶן הַאֵרֶץ.“ Danach wird 1 Sam 2,10 entsprechend dem MT fortgesetzt; es gibt kein Äquivalent zu Jer 9,23b.

³⁰ S. E. Kutsch, Weisheitswort (s.o. Anm. 11), 173-178.

³¹ Vgl. U. Heckel, Schlüssel (s.o. Anm. 26), 214-225.

³² Dies führt A. Rakotoharintsifa, Citations (s.o. Anm. 26), 210-212 aus.

³³ So die – m.E. gut fundierte – These von U. Heckel, Schlüssel (s.o. Anm. 26), 215: „Daß Jer 9,22f. auf vielfältige Weise in den Kontext der beiden Korintherbriefstellen eingebunden ist und in seiner satzenhaft verkürzten Fassung nur in christlichen Quellen wiederkehrt, läßt den Schluß zu, daß Paulus diese sprichwortartige Verkürzung selber vorgenommen haben dürfte.“

³⁴ So auch J. Schreiner, Hintergrund (s.o. Anm. 11), 541f. nach der Untersuchung (535-541) v.a. des Motivs des Rühmens bei Paulus und im Alten Testament (MT und LXX).

³⁵ Diese Parallele zwischen 1 Kor 1,17-31 und Jer 9,22f. ist m.W. in der exegetischen Literatur bislang kaum bemerkt worden. Eine Ausnahme bildet G.R. O'Day, Intertextuality (s.o. Anm. 18), 264.

³⁶ Diesen Vers führt u.a. W.L. Holladay, Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25, Hermeneia, 1986, 318 an.

In der antiken christlichen³⁷ wie jüdischen³⁸ Literatur wird an zahlreichen Stellen auf Jer 9,22f. oder ein ähnliches Wort Bezug genommen oder angespielt. Hervorzuheben sind dabei 1 Clem 13,1³⁹ und WKG 9,14-10,4⁴⁰.

Gemeinsam ist den Vorkommen des Wortes, daß es an allen Stellen als Wort von Menschen oder als weisheitlicher Spruch behandelt wird: Ersteres im Munde der Hanna (1 Sam 2,10), des Apostels bzw. Pseudepigraphen (als Schriftzitat in 1 Kor 1,31; daneben in 2 Kor 10,17; Jak 1,9f.) oder des Kirchenlehrers (1 Klem 13,1), letzteres im aramäischen Aḥiqar XV,16 und in WKG 9,14-10,4. Einzig in Jer 9,22f. wird das Wort in den Zusammenhang einer prophetischen Gottesrede eingebettet.

3. Jer 9,22f. im Kontext des Jeremiabuchs und der Proverbien

a) Weise, Starke, Reiche und der Selbstruhm

In Jer 9,22 wird Kritik am Selbstruhm von Weisen, Starken und Reichen geübt. Stellt solche Kritik einen Einzelfall im Jeremiabuch dar, oder lassen sich diesem Vers andere an die Seite stellen? |

Das Volk ist für Jeremia (4,22) „weise“ (חכמים) in dem Sinn, daß es Erfahrungen im Tun des Bösen besitzt. Den Weisen, die JHWHs Gesetz in ihrem Besitz wännen und ihre Weisheit über das Wort JHWHs stellen, sagt Jeremia ein schlimmes Schicksal voraus (8,8f.). Der Gebrauch von חכמים zur Bezeichnung von ausgezeichneten Handwerkern (z.B. Ex 28.31.35.36) findet sich in Jer 10,9; auch hier ist der Kontext ein negativer, denn diese Experten fertigen Götterbilder an. „Weise“ schließlich

³⁷ Eine ganze Reihe von Belegen nennt U. Heckel, Schlüssel (s.o. Anm. 26), 209, Anm. 12.

³⁸ Vgl. a.a.O., 209, Anm. 11.

³⁹ Im Wortlaut: Ἀλλ' ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχασθῶ, τοῦ ἐκζητεῖν αὐτοῦ καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην. Der Hauptunterschied gegenüber Jer 9,23 ist, daß hier ähnlich 1 Sam 2,10b LXX der Schwerpunkt auf das Tun des Menschen und seine „Gottsuche“ (statt συντελεῖν und γινώσκειν wird hier ἐκζητεῖν gewählt) gelegt wird.

⁴⁰ Hinter dem Kürzel WKG verbirgt sich die „Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza“. Diese Schrift ist „ganz in den Formen der traditionellen Weisheit gehalten.“ (K. Berger, Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Kommentar und Übersetzung, TANZ 1, 1989, 55). Berger datiert (78) den Text in die Mitte des 2. Jh.s n. Chr. Stärker argumentativ untermauert wird eine andere Datierung in der Untersuchung H.P. Rügers (Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Text, Übersetzung und philologischer Kommentar, WUNT 53, 1991). Rüger zufolge ist diese Schrift ein „Produkt des mittelalterlichen jüdischen Neuplatonismus“ (17) und zwischen dem 6./7. und dem 12. Jh. n. Chr. entstanden. Sie fällt damit als Parallele des urchristlichen Gebrauchs von Jer 9,22f. aus. In WKG 9,14-10,4 wird gegenüber Jer 9,22f. z.B. die erste Triade um die Elemente „Schönheit“ (9,14) und „Umfang der Familie“ (9,15) zu einer Fünferreihe erweitert. Die Reihenfolge der jeremianischen Triade wird auch verändert; Stärke – Reichtum – Weisheit sind nun die „Ruhmesobjekte“ (9,16-18), Subjekt ist in allen fünf Fällen der Mensch (אדם, in V. 15 nicht explizit genannt). Es werden jeweils alternative „Ruhmesobjekte“ genannt, die sich deutlich von den jeremianischen unterscheiden. Eine deutliche Entsprechung findet Jer 9,23a aber in WKG 10,1: „Sondern er vertraue und rühme sich des Herrn, daß er verständig sei und seinen Schöpfer erkenne.“ (Rüger, 124). Vor allem im zweiten Halbvers ist der Duktus von Jer 9,23aß gut zu erkennen. Aber auch das Tun der Gerechtigkeit durch den Menschen, wie es sich in 1 Sam 2,10b LXX findet, wird in WKG 10,2-4 aufgenommen.

sind unter denjenigen, die (18,18) gegen Jeremia ein Komplott schmieden. Sie stehen daneben stellvertretend für große Teile der babylonischen Elite, der in Jer 50,35; 51,57 der Untergang angesagt wird. Edom hat (49,7) seine eigene Weisheit gänzlich verloren. Unter den Weisen der Völker und Königreiche gleicht keiner JHWH (10,7). Der negative Tenor all dieser Charakterisierungen ist deutlich: Das Vertrauen auf menschliche Weisheit und Fertigkeit führt nicht zum Erfolg, sondern ins Unrecht und in den Untergang.

Dem stehen nur wenige positive Aussagen über Weise und Weisheit gegenüber. Die rhetorische Frage in 9,11 sucht nach Weisen, zu denen der Mund JHWHs spricht. Es gibt sie nicht, so ist zu schließen – denn dann wären sie Propheten.

Positiv konnotierte „Weisheit“ als Schöpfungsweisheit besitzt JHWH (10,12 par. 51,15). Allerdings ist JHWH nicht im Alleinbesitz solch „guter“ Weisheit bei Jeremia: An einer einzigen Stelle sind menschliche Weise in eine positive Rolle hineingestellt, und zwar in Jer 9,16. In einem JHWH-Wort ergeht die Aufforderung, Klagefrauen und weise Frauen (חכמות und מְקַוְנֹת) zu bestellen, damit diese in quasi prophetischer Funktion vorwegnehmend die Totenklage über das zum Untergang verdamnte Jerusalem anstimmen. Allerdings sind sich hier die Auslegenden einig, daß חכמות keine eigene Berufsgruppe bezeichnet, sondern die Klagefrauen qualifiziert. Dies entspricht der Verwendung von חכם in Jer 10,9. Hier werden die Handwerker als „Weise“ in dem Sinn bezeichnet, daß sie sich durch große Kunstfertigkeit in ihrem Beruf auszeichnen.⁴¹ Selbst wenn hier die Klagefrauen und nicht eine eigene Gruppe von „weisen Frauen“ gemeint ist, so ist gerade in einem weisheitskritischen Kontext wie in Jer 8-10 davon auszugehen, daß eine der wenigen positiven Erwähnungen von חכם mit Bezug auf Menschen in bewußter Absicht gewählt ist. Mit der Bezeichnung als חכמות geht eine Wertschätzung der prophetischen Kompetenzen der Klagefrauen in ihrer Rolle in Jer 9,16-21 einher. Zudem wird Kritik an denjenigen „Weisen“ geäußert, die bei Hofe und andernorts in mächtigen Positionen ihre „falsche“ Weisheit verbreiten. Bei Jeremia findet sich also ein differenziertes Weisheitsverständnis, das positive und negative „Weisheiten“ einschließt. Insgesamt wird „Weisheit“ bei Jeremia also trotz des weitgehend negativen Gebrauchs des Lexems חכם nicht generell verurteilt oder negativ bewertet. Die Weisen aber sind ganz überwiegend Objekte der jeremianischen Kritik. Eine Gruppe nur bleibt von dieser Kritik verschont: die „weisen Klagefrauen“ in Jer 9,16.

Daß das Jeremiabuch nicht pauschal negativ gegenüber „der Weisheit“ eingestellt ist, macht daneben auch die Wahl der Gattung in Jer 9,22f. deutlich: Seine Kritik an Weisen übt Jeremia schließlich unter Verwendung weisheitlicher Elemente. Diese Wahl ist ebenfalls als ein Hinweis

⁴¹ In diese Richtung geht z.B. A. Brenner, *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, BiSe 2, 1985, 37f.: „The ‚wisdom‘ of the mourning women consisted of their vocational skill (this is borne out by the poetic structure of v. 16 [17]: ‚mourning women‘, in the first column of the verse, parallels *h^akāmôt* in the second). Hence, the term *h^akāmôt* here should be translated ‚skilled women‘, not ‚wise women‘.“

zu werten, daß hier nicht eine generelle Verurteilung von Weisheit, Stärke und Reichtum intendiert ist, sondern eher eine subtile Kritik an den Jeremia-Gegnern mit deren eigenen Mitteln.

Läßt sich ein ähnliches kritisches Potential gegenüber der Weisheit oder den Weisen im „weisheitlichen Referenzbuch“ finden? Hier ist das Proverbienbuch mit den älteren Sprüchen (10-29*) sowie der nachexilischen Rahmung (1-9; 30f.) zu befragen. Nicht zu erwarten ist, daß in den Proverbien die Kritik an Weisheit im Vordergrund steht – ist dieses Buch doch gerade dazu da, die Linien weisen Verhaltens zu umreißen und dessen Nutzen vor Augen zu stellen. Es gibt jedoch einige Verse, in denen auf das Verhalten der Weisen ein (selbst-) kritischer Blick geworfen wird. In Prov 11,2 wird nicht den Übermütigen, sondern ausdrücklich den „Besonnenen“⁴² (צנועים) die Weisheit zugesprochen. Die theologisch pointierteste Aussage ist mit Sicherheit Prov 21,30: Weder Weisheit noch Einsicht oder Ratschlag haben vor JHWH Bestand. Auch in Prov 26,12 besteht für den, der sich selbst für weise hält, weniger Hoffnung auf wirkliche Weisheit als für einen Toren. Nach Prov 26,16 hält sich auch manch ein Fauler für weiser als die wirklich Verständigen. Weisheit als Einsicht und Vernunft bleibt also auch in einigen Sprüchen deutlich mit der Anerkennung der eigenen Beschränktheit verbunden. Weisheit kann auch nach dem Sprüchebuch von Menschen nur annäherungsweise erlangt werden. Gefordert wird, sich um sie zu bemühen – insbesondere von der personifizierten Weisheit in Prov 1-9. Sich dagegen selbst als weise zu bezeichnen, ist immer mit hohem Risiko verbunden.⁴³ Prüfinstanz aller Weisheit bleibt JHWH. Allein „seiner“ Weisheit I kann und soll Vertrauen entgegengebracht werden. Diese Formulierungen über Weisheit und Weise befinden sich in einer Linie mit Jeremias Kritik an den Weisen seiner Zeit; allerdings geht Jeremia noch deutlich weiter, wenn er die Weisen teilweise als Übeltäter darstellt.

Welche Parallelen bestehen in Hinsicht auf die „Starken“ (גבורים)⁴⁴ zwischen Jeremia und den Proverbien? Bei Jeremia werden die גבורים meist im militärischen Kontext erwähnt;⁴⁵ sie bezeichnen häufig „Militärs“. Die Proverbien erwähnen die גבורים im Vergleich zu Langmütigen (Prov 16,32) und Weisen (21,22): Diesen sind die Starken unterlegen. Gemeinsam ordnen Jeremia und die älteren Proverbien die militärisch oder physisch zu verstehende Stärke der des Geistes oder

⁴² Zur Übersetzung der schwierigen Wortwurzel צנוע, die auch in Mi 6,8 vorkommt, vgl. R. Kessler, HThKAT Micha, 271.

⁴³ So auch J. Schreiner, Hintergrund (s.o. Anm. 11), 533: „Die Anerkennung muß von den anderen, die aus kritischer Distanz prüfen, ausgesprochen werden. Selbstruhm steht unter dem Verdacht, daß er bei näherem Zusehen nicht hält, was er verspricht.“

⁴⁴ Das eng verwandte גבר bezeichnet, etwas anders als גבור, bei Jeremia meist „Männer“ (17,5; 22,30; 23,9; 30,6; 31,22; 41,16; 43,6; 44,20), oft im Unterschied zu Frauen und Kindern.

⁴⁵ In einer ironischen Wendung besitzt das Volk Israel bei Jeremia im Bösen seine Stärke (גבורה; 23,10). Oft sind גבורים Soldaten feindlicher Völker (Jer 46,5f.9.12.14; 48,14.41; 49,22; 50,9.36; 51,30.56f.), aber auch führende Militärs Israels (26,21). Elam besitzt im Kampfbogen seine Stärke (49,35); Babylons Stärke schwindet angesichts des Ansturms der Völker (51,30). Sonst aber ist JHWH der „Starke“ (20,11; 32,18), und mit ihm ist auch die „Stärke“ eng verbunden (10,6; 16,21).

der Gesinnung unter. Die Stärke schlechthin ist nur bei JHWH zu finden (Jer) oder gilt als Attribut der Weisheitsgestalt (Prov 8,14).

Als dritte Gruppe aus Jer 9,22 sind die Reichen in den Blick zu nehmen. Im Jeremiabuch werden noch an zwei Stellen Aussagen über Reichsein (עֲשֵׂר) oder Reichtum (עֲשֵׂר) gemacht. Nach 5,26-28 werden die Frevler (רִשְׁעִים) dadurch charakterisiert, daß sie ihren Besitz auf Kosten von Waisen und Armen erworben haben (עֲשֵׂר Hif.). Jeremias Prognose lautet, daß ihr Reichtum keinen Bestand haben wird. Auch in 17,11 geht es um unrechtmäßig erworbenen Reichtum (עֲשֵׂר). Hier wird in Aussicht gestellt, daß er zur Unzeit verlorengelien und dem vormaligen Besitzer neben dem Schaden noch Spott eintragen wird.

In den Proverbien wird Reichtum (אִי־צַדִּיק/עֲשֵׂר) vielfach positiv gewertet.⁴⁶ Der Fleiß als Weg zum Erlangen von Reichtum wird empfohlen (Prov 10,4; 11,16), und die angenehmen Aspekte des Reichtums (10,15: Sicherheit; 14,20: viele Freunde; Verfügungsgewalt über Schuldner 22,7) werden nicht verschwiegen. An vielen Stellen finden sich aber auch kritische Aussagen: Gewarnt wird vor Gut, das nicht auf rechtmäßige Weise erworben wurde (10,2; 21,6; 28,6). Höher zu schätzen als Reichtum ist Gerechtigkeit (11,4) oder ein guter Ruf (22,1). Denn der Schein des Reichtums kann trügen (13,7). Wer sich allein auf Besitz und Reichtum verläßt, wird untergehen (11,28; 18,11). Reichtum, so die Einsicht I in Prov 28,20, läßt sich kaum in kurzer Zeit erwerben, ohne dabei Unrecht zu begehen. Deshalb wird der Konnex zwischen Weisheit und dem Besitz von Reichtum bestritten: Reiche sind nicht notwendig auch weise. Im Gegenteil: Weisheit kann durchaus mit Armut verbunden sein (28,11).

Als der eigentliche Geber des Reichtums ist JHWH anzusehen (10,22). Reichtum wird den wahrhaft Weisen gegeben (14,24) – von JHWH (22,4). JHWH ist der Schöpfer von Armen und Reichen (22,2), und insofern spielt vor ihm Reichtum keine große Rolle. In nachexilischer Zeit wird es der Weisheitsgestalt zugeschrieben, Reichtum zu geben (8,18); hierin liegt wiederum eine klare Unterordnung von materiellem Besitz unter ethische Werte, wie die Weisheitsgestalt sie verkörpert.

Das Ethos, das sich in den Aussagen der Proverbien spiegelt, ist also keines, das dem jeremianischen in diesem Punkt diametral entgegenstünde. Die Haltung der älteren Weisheit gegenüber Reichtum und Stärke ist zumindest ambivalent.⁴⁷ Beides wird der Weisheit untergeordnet; das

⁴⁶ Zu diesem Thema s. v.a. R.N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, 1990.

⁴⁷ In jüngeren weisheitlichen Texten wird diese Tendenz verstärkt: In Ps 49 finden sich dezidiert reichtumskritische Aussagen (V. 7!). Koh 9,11 führt in einer fünfgliedrigen Reihung vor Augen, wie nutzlos das Bemühen der kompetentesten Menschen angesichts dessen ist, daß die Zeit des Menschen nicht in seinen eigenen Händen liegt. Hier werden, neben anderem, das Bemühen der „Starken“ (גְּבוּרִים) im Krieg und der „Weisen“ (חֲכָמִים) um das lebensnotwendige Brot und die Anstrengung der „Verständigen“ (נְבוֹנִים) um den Reichtum (עֲשֵׂר) genannt und so einige der Stichworte aus Jer 9,22 angesprochen.

gleiche gilt für das Verhältnis von Reichen und Starken zu den Weisen. Auch diese müssen sich Kritik gefallen lassen: In besonderer Nähe zur Torheit befinden sich diejenigen, die sich selbst für weise halten; „sichere“ Weisheit gibt es allein bei und von JHWH. In dieser Hinsicht also entspricht die Tendenz der weisheitskritischen Aussagen der Proverbien der in Jer 9,22.⁴⁸

Wie sieht dies mit dem „Selbstruhm“ (הלל II Hitp.) aus?⁴⁹ Das einzige gutgeheißene Selbstlob ist das nach einem vorteilhaft getätigten Kauf I (20,14); ansonsten wird Eigenlob in Prov 27,2 (הלל Pi.) nicht gutgeheißenen. Besser ist es, wenn die eigenen Taten so zu überzeugen vermögen, daß andere Menschen Lob zollen. Auch soll man sich nicht in zu großer Sicherheit in Bezug auf den Erfolg in der Zukunft wiegen (27,1). Überschwenglich gelobt wird allerdings die „Frau von Tatkraft“ in Prov 31,28.31 von ihrer Familie; 31,30 gesteht ihr sogar das Eigenlob zu.⁵⁰

Bei Jeremia gebührt der Selbstruhm (4,2) den Völkern, die sich und Israel erst dann preisen sollen, wenn die Umkehr zu JHWH sowie Recht und Gerechtigkeit vollzogen werden. In 49,4 dagegen hat der Selbstruhm der „Tochter Ammon“ negative Folgen – mit Schrecken wird sie erfüllt werden. Selbstruhm, so läßt sich schließen, wird sowohl bei Jeremia als auch in den Proverbien (mit Ausnahme von 31,30) negativ beurteilt und als Selbstüberhebung angesehen, wenn er ungerechtfertigterweise ausgesprochen wird oder wenn er auf eigene Kräfte bezogen wird.⁵¹ Insofern besteht auch hier kein gravierender Bewertungsunterschied in beiden Büchern.⁵²

b) Das Tun (עשה) von Gnade, Recht und Gerechtigkeit bei Jeremia und in den Proverbien

Die in Jer 9,23 hochgeschätzten Begriffe חסד, משפט und צדקה werden im Jeremiabuch nicht nur an dieser Stelle positiv konnotiert. Bei Jeremia steht besonders das Recht (משפט) hoch im Kurs.

⁴⁸ An anderen Stellen im Alten Testament werden diejenigen, die mehrere Charakteristika – Weisheit, Stärke oder Reichtum – auf sich vereinigen können, in keiner Weise kritisch gesehen. Reich und weise ist Salomo (2 Chr 1,12; 9,22); stark und weise ist der erwartete messianische König (Jes 11,2) und ist Daniel (Dan 2,23); vor allem aber kennzeichnen beide Attribute JHWH (Hi 12,13; Dan 2,20). Es scheint so zu sein, daß eine Kombination der Eigenschaften in positiver Weise verstärkend wirkt.

⁴⁹ Den „Selbstruhm“ im Alten Testament hat J. Schreiner (Hintergrund [s.o. Anm. 11], 535-541) als Hintergrund zu Jer 9,22f. breiter untersucht. Er zieht neben הלל Hitp. auch פאר Hitp. mit den Derivaten תהלה und תפארת sowie die unterschiedlichen LXX-Termini heran. Interessant für den vorliegenden Beitrag könnte sein, was Schreiner bei seiner Chronologie der Texte feststellt: Das das Thema Selbstruhm werde „im Alten Testament erst von der deuteronomischen Epoche an aktuell“ (537), also von der Josia-Zeit (640-609 v. Chr.) an. Dies würde erklären, warum das Thema kurze Zeit später in Jer 9,22f. behandelt wird – wenn der Text dem Propheten selbst zuzuschreiben ist.

⁵⁰ Zutreffend merkt J. Schreiner (a.a.O., 535 Anm. 15) zur Wiedergabe von תהלה in Prov 31,30 an: „Es besteht keine Veranlassung, hier das Passiv zu übersetzen, wie es vielfach geschieht.“

⁵¹ Als verwandte Vorstellung ließe sich die psalmistische Aufforderung bzw. Bekräftigung ansehen, sich auf JHWH zu verlassen (חסד) bzw. auf ihn zu hoffen (בטח), statt auf Menschen zu bauen.

⁵² G. von Rad hat dies im Blick auf Jer 9,22f. formuliert: „Man wird nicht sagen können, daß sich diese Warnung gegen das Erkenntnisstreben der Weisheitslehrer richtet, deren Einsichten uns in den Sentenzen des Sprüchebuches vorliegen. Im Gegenteil: Jeremia hat die tiefsten Einsichten der Lehrer sehr richtig interpretiert und ihnen ihre schärfste und großartigste Formulierung gegeben.“ (G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1985³, 139).

Den größten Mangel hat Israel am Recht und seinem Vollzug – und das, obwohl JHWH ihm das Recht gegeben hat (8,7). Doch das Volk und vor allem seine Oberen vergehen sich gegen Recht und Gerechtigkeit und die hrwt JHWHs, und zwar nicht aus Unkenntnis (5,4f.), sondern aus Starrköpfigkeit oder Dummheit. Die Botschaft des Propheten und des Buchs Jeremia ließe sich als Appell zur Befolgung des von JHWH gegebenen Rechts (z.B. 21,12) und der Gerechtigkeit (22,3) zusammenfassen. Demgegenüber ist חסד bei Jeremia keine menschliche Tugend, sondern | eher ein Attribut JHWHs (16,5; 31,3; 32,18; 33,11). Eine Ausnahme bildet die Treue des weiblich personifizierten Jerusalem in „ihrer“ Jugend (2,2). Insgesamt gilt, wie H.-J. Zobel betont, „daß das AT einen *hæsæd*-Erweis des Menschen Gott gegenüber nicht kennt.“⁵³

In den Proverbien sind צדקה/צדק und משפט, gemessen an Häufigkeit und Bewertung, gleich nach דעה und חכמה die am stärksten proklamierten Einstellungen oder Haltungen. Oft werden משפט und צדקה/צדק der Gottlosigkeit (רשע) und dem Schlechten (רעה) bzw. deren Vertretern gegenübergestellt. Die mangelhafte Umsetzung von Recht und Gerechtigkeit ist gerade in den älteren Proverbien ein häufig angeschnittenes Problem. Argumentativ wird darauf mit dem Hinweis reagiert, daß sich letztlich ungerechtes Tun (Prov 11,5) und Unbarmherzigkeit (11,17) nicht auszahlen. In Prov 1-9 sind Recht und Gerechtigkeit die Lehrinhalte (1,3; 2,9) oder Attribute der Weisheitsgestalt und damit ihr untergeordnet (8,18.20). חסד dagegen ist in den Proverbien eine rein menschliche Tugend und wird weder JHWH noch der Weisheitsgestalt zugeschrieben. In der Bewertung von משפט und צדקה zeigt sich bei Jeremia und den Proverbien also eine gemeinsame Hochschätzung. Unterschiedlich sind dagegen die Verwendungen von חסד: Der Bezug auf JHWH ist in den Proverbien nicht gebräuchlich.

חסד, משפט und צדקה kommen an keiner Stelle im Alten Testament in der gleichen Reihung wie in Jer 9,23 vor.⁵⁴ Ausgehend von H. Ringgren⁵⁵ ist deshalb zu überlegen, ob es sich nicht bei dem Ausdruck עשה צדקה ומשפט in Jer 9,23 um die Erweiterung des geläufigen עשה חסד⁵⁶ durch das häufige Paar צדקה ומשפט⁵⁷ handelt. Die auf diese | Weise entstandenen Triade entspricht nicht nur der Dreierreihe der in Jer 9,22 genannten Menschengruppen. Sie schafft auch einen Bezug zur

⁵³ H.-J. Zobel, ThWAT, III, 48-71, hier 69.

⁵⁴ Allerdings gibt es drei Verse, in denen alle drei Worte gemeinsam erwähnt werden: In Hos 2,21 dienen sie neben רחמים in einer Viererreihe zur Bezeichnung von JHWHs neuem Verlobungsverhältnis mit dem weiblich personifizierten Israel. Zwei Psalmen nennen das Paar משפט und צדקה als Attribute JHWHs, erweitert um חסד (Ps 33,5) bzw. um חסד ואמת (Ps 89,15). Diese drei Vorkommen sind alle auf JHWH bezogen; menschliche Fähigkeiten sind hier nicht angesprochen.

⁵⁵ H. Ringgren (ThWAT, VI, 413-432, hier 420): „Eine häufige Wendung ist *‘āsāh hæsæd ‘im*, „die *hæsæd*-Haltung ausüben im Umgang mit“. Ringgren führt eine ganze Reihe von Belegen an.

⁵⁶ In Jer 9,23 steht, anders als in der von H. Ringgren (ebd.) angeführten Wendung, die Präposition ׀ nicht. Dies ließe sich dadurch erklären, daß hier nicht von einem konkreten Objekt die Rede ist, und daß das Partizip statt einer finiten Verbform verwendet wird. Die gleiche Wendung wie in Jer 9,23 wird im Alten Testament noch in Ex 20,6 par Dtn 5,10; 2 Sam 22,51 par Ps 18,51 sowie Jer 32,18 gesetzt – in allen Fällen ist, wie in Jer 9,23, JHWH das Subjekt.

⁵⁷ Zum Wortpaar und seiner Verwendung habe ich mich bereits andernorts geäußert (G. Baumann, Weisheitsgestalt [s.o. Anm. 7], 109f.). Meist dient es nicht zur Bezeichnung göttlichen, sondern menschlichen Handelns.

Qualifikation JHWHs als Weltschöpfer (ebenfalls Part. m. Q. עשה), die im Alten Testament nur in Jer 10,12 par 51,15 in einer dreigliedrigen Formulierung verwendet wird: JHWH hat die Erde בכחו, den Erdkreis בחכמתו und den Himmel בתבניתו erschaffen.⁵⁸ Durch die Zusammenschau von 10,12 (51,15) mit 9,22f. ergibt sich eine enge Verbindung zwischen kosmischem Schöpfungshandeln und zwischenmenschlichem Gerechtigkeitsstiften JHWHs. Der Weisheit wird in Jer 9,22f. die Eigenschaft abgesprochen, Grundlage menschlichen Selbstruhms sein zu können; sie wird dagegen in Jer 10,12; 51,15 JHWH als Schöpfungsweisheit zugeschrieben. Wird von dieser Beobachtung ausgehend das Verständnis von Weisheit in Jer 8-10 noch einmal in den Blick genommen, so kann in den drei Kapiteln eine inhaltliche Linie ausgemacht werden: Menschliche Weisheit wird dann kritisch beurteilt, wenn sich mächtige Menschen selbst für weise erachten. Zugestanden wird sie dagegen den Klagefrauen, die – ohne mit Machtinsignien ausgestattet zu sein – in der Rolle derer auftreten, die das rechte Wort zur rechten Zeit verkünden können. In erster Linie aber ist es JHWH, dem die Weisheit als Schöpfungs- (10,12; 51,15) und Weltordnungs-„Weisheit“ (9,23) zukommt. Es läßt sich hier also eine Verlagerung der Weisheit in den Bereich göttlicher Kompetenzen beobachten.

c) Wohlgefallen JHWHs

Auf חפץ (Jer 9,23b) und seine Konnotationen besonders in Bezug auf JHWH ist in der Forschung zu Jer 9,22f. kaum eingegangen worden. Im Jeremiabuch stellt 9,23 die einzige positive Erwähnung des Verbs dar – 6,10 und 42,22 haben negative Konnotationen –, und sie ist auch die einzige mit JHWH als Subjekt.⁵⁹ Das deutet darauf hin, daß hier eine Vorstellung aufgenommen wird, die dem Jeremiabuch sonst eher fremd ist. Das gleiche gilt für die Proverbien: Hier ist der Bezug auf JHWH in 21,1 singular (weitere Vorkommen in: Prov 3,15; 8,11; 18,2; 31,13).

Aufs gesamte Alte Testament gesehen wird mit חפץ meist eine Vorliebe zum Ausdruck gebracht oder – seltener – gehofft, daß etwas JHWHs Gefallen⁶⁰ finden möge. Der Wortgebrauch häuft sich in den Psalmen, in Jes 40-66 und bei Ezechiel. Seltener wird חפץ wie in Jer 1 9,23 inhaltlich qualifiziert. Dies ist der Fall, wenn (Hos 6,6) Liebe und Gotteserkenntnis bzw. das Tun von Recht und Gerechtigkeit (Jes 1,11.17; Ps 40,7.10f.) über das Opfern gestellt werden. Ähnliches gilt, wenn der Gehorsam gegenüber der Stimme JHWHs (1 Sam 15,22) schwerer wiegt als Opfer, oder wenn

⁵⁸ Daneben ist JHWH bei Jeremia auch noch an anderen Stellen der „Täter“ (Part. m. Sg. Q. עשה), d.h. Vollführer von Gutem an Israel: Jer 29,32; 33,9. In Jer 10,16 ist JHWH „Erschaffer“ „von allem“ (יוצר הכל).

⁵⁹ Diese Beobachtung gilt auch für das Substantiv חפץ in Jer 22,28 und 48,38.

⁶⁰ Das Wohlgefallen JHWHs wird außer mit חפץ sonst auch häufig mit רצב oder אהב zum Ausdruck gebracht.

erst der gebrochene Geist und das zerschlagene Herz JHWH die Opfer gefällig machen (Ps 51,18.21). Das Gefallen (חָפֵץ) JHWHs erscheint, wie hier deutlich wird, alttestamentlich vor allem in Kontexten der Opferkritik.⁶¹

Das ist in Jer 9,23 nicht so. Diesem Vers ist eher Ps 147,10 an die Seite zu stellen: JHWH findet kein Gefallen an der Stärke von Pferden und Männern, sondern an denen, die ihn fürchten und auf seine „Huld“ harren. In ähnlicher Diktion wie die Jeremia-Verse wird hier die Gottesfurcht über die bloße Stärke gestellt.

4. Fazit: Gewandelte Weisheit in Jer 8-10

Jer 9,22f. enthält weisheitliche und prophetische Elemente in einer engen Verbindung. Ein neues Weisheitsprofil wird hier entwickelt: Statt Selbstruhm von Weisen, Starken und Reichen wird nun die Anerkennung der Weltordnungsmacht JHWHs zum Grund menschlichen Selbstruhms erklärt.

Von Jer 9,22f. ausgehend ist in 8-10 ein Wandel des Weisheitsverständnisses zu beobachten. Während in 8,8f. die menschliche Weisheit der „Weisen“ (חֲכָמִים) als Verfälschung der JHWH-Tora diskreditiert wird, beginnt in 9,11 in JHWH-Worten ein Entwurf „prophetischer Weisheit“: Weisheit ist, zu wem JHWH spricht und wer JHWH erkennt (בִּי). Das Verkündigen des rechten Wortes wird von den „weisen“ Klagefrauen (מִקְוֵנוֹת/חֲכָמוֹת) in 9,16 in prophetischer Imagination vollzogen, und das rechte Erkennen (יָדַע; שָׁכַל) JHWHs besteht nach 9,23 im Wissen darum, daß JHWH der Schöpfer aller Weltordnung ist. Weisheit ist nun nicht mehr Grund menschlichen Selbstruhms (9,22). Auch außerisraelitische Weisheit wird von der jeremianischen Umwertung erfaßt: Die Weisen der Völker (10,7) und deren „weise“, d.h. kunstfertige Handwerker (10,9) setzen ihre Fähigkeiten lediglich dazu ein, nutzlose Götterbilder zu erschaffen. Wirkliche „Schöpfungsweisheit“ kommt, nun im umfassenden kosmologischen Sinn, dagegen allein JHWH zu (10,12). Schöpfungsweisheit und Weltordnungskompetenz JHWHs sind durch die Dreigliedrigkeit beider Formulierungen in 9,23 und 10,12 verknüpft. Beide Stellen sind zudem dadurch verbunden, daß JHWH jeweils Subjekt des Vollzugs bzw. des Erschaffens (עָשָׂה) ist. Dreimal wird auch die Wurzel חָכַם in 8,8f. erwähnt, in der die negative menschliche Weisheit mit ihrer Tora-Verkehrung skizziert wird. So wird der versagenden menschlichen Weisheit die soziale und universale Kompetenz JHWH gegenübergestellt, deren Geltung zudem in 9,22f. und 10,12 dadurch bekräftigt wird, daß sie in die Form eines JHWH-Wortes gekleidet ist.⁶²

⁶¹ Vgl. auch J. Botterweck (ThWAT, III, 100-116, hier 110: „Die termini *hāpēs/hepæs* spielen wie *rāsāh/rāsōn* in der (priesterlichen) Kulttheologie und besonders in der prophetischen Kultpolemik eine Rolle.“

⁶² Dieses Ergebnis könnte als Ausgangspunkt für redaktionelle Thesen im Blick auf Jer 8-10 dienen; diese können hier aber nur angedeutet werden. Die JHWH-Schöpfungsweisheit in 10,12 par 51,15 ist als eine anerkanntermaßen späte anzusehen. Außerdem besteht über die gemeinsame Dreigliedrigkeit eine Verbindung zu 8,8f. und 9,22f.

Eine Ablehnung traditionell weisheitlichen Gedankenguts, dessen Sammlung die Proverbien darstellt, läßt sich weder in Jer 9,22f. noch in Jer 8-10 finden. Jeremia unterscheidet sich nicht gravierend von den kritischeren Positionen, die innerhalb der in den Proverbien vorhandenen Bandbreite der Haltungen gegenüber Weisheit, Reichtum und Stärke und ihren jeweiligen Protagonisten vertreten werden. Eine schlichte Ablehnung von Weisen und Weisheit läßt sich bei Jeremia nicht erkennen. Statt dessen ist die Argumentation differenzierter. Bei Jeremia wird ein ähnliches Gerechtigkeitsethos vertreten wie in manchen weisheitlichen Sprüchen, nur daß dieses Ethos gerade nicht bei den bei Jeremia inkriminierten gesellschaftlich mächtigen Weisen zu finden ist.

Auffällig ist, daß im Kontext der jeremianischen Neukonzeption von Weisheit einzig die Klagefrauen mit positiver Bewertung als Weise (חכמיות) bezeichnet werden. Das öffnet den Blick dafür, daß auch sonst Frauen im Kontext ähnlicher Topoi erwähnt werden: Ein Jer 9,22f. eng verwandtes Wort findet sich in 1 Sam 2,10b LXX im Mund der Hanna. In einem von zwei Fällen, in denen die Proverbien den Selbstruhm dulden, ist eine Frau das Subjekt: die „Frau der Tatkraft“ in Prov 31,30. Nicht zuletzt ist es die weiblich personifizierte Gestalt der Weisheit, die in Prov 8,14.18 Stärke und Reichtum in ihren Händen hält. In einer von Jer 9,16 ausgehenden Linie ergibt sich auf diese Weise ein Bild, in dem Frauengestalten eine besondere Weisheitsnähe attestiert wird.⁶³ Der Sinn einer solchen Zuweisung könnte darin liegen, eine Kritik an den mächtigen Weisen zu formulieren, indem man Weisheit den gesellschaftlich eher weniger einflußreichen Frauen zuschreibt. „Wahre“ Weisheit erscheint in spätnachexilischer Zeit nicht mehr in der Bindung an Amt oder Position, sondern als ein an Gerechtigkeit und Gebotsbefolgung orientiertes Ethos; als solches ist sie in die prophetische Tradition gut integrierbar. |

⁶³ Dies weist in eine ähnliche Richtung wie die Thesen von S. Schroer, die in einem Sammelband (Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, 1996) Untersuchungen zu zahlreichen alttestamentlichen Texten zusammengestellt hat.

[Abstract]

Jer 9,22f. ist einer der Schlüsseltexte zur Bestimmung des Verständnisses von Weisheit und den Weisen im Jeremiabuch. In den Versen werden in komplexer Weise Redeformen aus Weisheit und Prophetie verschränkt. Dies macht es wenig wahrscheinlich, daß ein ursprünglich selbständiges Weisheitswort erst sekundär in einen prophetischen Rahmen eingebettet wurde. Neben der formalen Nähe von Propheten- und Weisheitsspruch in Jer 9,22f. bestehen auch inhaltlich weitgehende Übereinstimmungen zwischen dem Verständnis von Weisen bzw. Weisheit, Reichen bzw. Reichtum sowie Starken bzw. Stärke bei Jeremia und den Proverbien. Daneben wird gerade in Jer 8-10 ein Weisheitsverständnis entwickelt, das sich durch eine Verlagerung von Weisheit von einer menschlichen Kompetenz hin zu einer Potenz JHWHs auszeichnet. Das einzige Vorkommen eines positiven Verständnisses menschlicher Weisheit in Jer 8-10 in 9,16 mit Bezug auf die Klagefrauen kann, im Kontext weiterer Verbindungen von Frauengestalten mit Weisheit in spätalttestamentlichen Schriften, als Kritik an mächtigen Weisen gewertet werden, die von sich Weisheitsbesitz „qua Amt“ behaupteten.