Ruth Poser

Gott und Klimatrauma[1]

Jeremia 14,1(2)3-4(5-6)7-9: Predigttext am 2. Sonntag nach Epiphanias (18. Januar 2026)

Erstes Testament und Klimakatastrophe(n)

Im Zentrum von Jer 14,1-9 steht eine klimabedingte Krisenerfahrung: eine Dürrekatastrophe, die die gesamte Schöpfung – Ackererde, Pflanzen, Tiere, Menschen –, Natur und Kultur, im wahrsten Sinne des Wortes „verwüstet“ und zerstört. Durch die im Text angesprochenen Aspekte extremer Trockenheit, des Wassermangels, der Vernichtung der Landwirtschaft, des Tiersterbens, ja, des Verlusts aller Lebensgrundlagen drängt sich als Aktualisierungsmöglichkeit die *gegenwärtige* Klimakrise förmlich auf. Dennoch scheue ich den Vergleich – denn die gegenwärtige Krise ist *menschen*verursacht, wohingegen die zur Zeit Jeremias im ländlichen Juda und dessen Hauptstadt Jerusalem Wohnenden durch ihre Lebensweise keinen unmittelbaren Einfluss auf das Klima genommen haben und die über sie gekommene *Natur*katastrophe vermutlich nicht in einen *direkten* (Kausal-)Zusammenhang mit eigenem Verhalten bringen konnten. Dennoch – und das macht den Vergleich möglich und führt dazu, dass ich den fraglichen Predigttext ungeheuer *treffend* finde – setzen sich die hier Schreibenden mit *eigener Verantwortlichkeit* auseinander und konfrontieren sich aufs Heftigste mit dem, was im Text als *Gottes Perspektive* auf das Desaster aufscheint.

Einer allmächtigen Gottheit, die in bzw. mit zerstörerischen Naturkatastrophen auf die Sünden der Menschen reagiert, redet Jer 14 nicht das Wort, vielmehr, das ist meine Überzeugung, ringen die hier Klagenden „dichtend“ um und mit „JHWH, dessen Name über uns ausgerufen ist“ (14,9) – dem biblischen Gott, der*die auch „im Angesicht von Katastrophen […] im Bund mit den Menschen [handelt], die einen Weg der Rettung zu finden versuchen“ (Butting 2025, 70f).

Jer 14* als Volksklage anlässlich einer Dürre

Mit Jer 14,1 beginnt ein neuer Buchabschnitt, eine Art „Text-Collage“, die – als Einheit gelesen – bis Jer 15,4 (vgl. Maier, 291-295) bzw. 15,9 (vgl. Fischer, 473) reicht. Auch der unmittelbar vorausgehende Abschnitt enthält Text-Bausteine aus unterschiedlichen Zeiten, u.a. sexualisiert-gewaltvolle Anklagen gegen die als „hurerische“ Ehefrau JHWHs inszenierte Hauptstadt Jerusalem, gegen den 597 v.Chr. mit weiten Teilen der (Stadt-)Bevölkerung nach Babylonien deportierten König Jojachin sowie späte(re) Reflexionen über die Katastrophe von 587 v.Chr. (vgl. Maier, 279f). In Jer 15,10-21 schließt sich sodann, in Reaktion auf das Vorhergehende, Jeremias zweites Klagegebet (*Zweite Konfession*) an.

[1] Eine gekürzte Version des Artikels ist erschienen in Junge Kirche 86,4 (2025), 34-38.

Werden die in Klammern gesetzten Verse aus dem Predigttext herausgelöst, gehen meiner m.E. wesentliche Aspekte desselben verloren (insbesondere die Wahrnehmung des Zusammenbruchs des Rechtswesens [V2] und des Leidens der Tiere [V5f], s.u.).

Die Alttestamentlerin Sara Kipfer wählt den Ausgangspunkt ihrer Auslegung von Jer 14* bei dem gegenwärtig rasant wachsenden, transdisziplinären Forschungsgebiet der *eco-psychology* („Ökopsychologie"), das sich mit den Auswirkungen von Umweltkatastrophen und des Klimawandels auf das psychische Wohlbefinden befasst und Phänomene wie *climate trauma* („Klima-Trauma"), *eco-anxiety* (Öko-Angst), *ecological grief* („Mitwelt-Trauer"), *climate despair* (durch die Klimakrise verursachte Hoffnungslosigkeit bis hin zur „Klimadepression") und *Solastalgie* (ein Kunstwort für den Schmerz angesichts des Verlusts der „beheimatenden" natürlichen Mitwelt) beschreibt (vgl. 147-150). Sie liest Jer 14,1-9 zusammen mit Jer 14,19-22 als „Volksklage anlässlich einer Dürre". Dieses Klagelied bilde „einen Rahmen um einen Teil, in dem sich JHWH-Rede und Prophetenrede abwechseln und wo das Thema des Krieges im Mittelpunkt steht [V10-18, R.P.]" (a.a.O., 156). Die Klage, der grundsätzlich eine Appellfunktion innewohne und die deshalb *immer* auch auf Veränderung ziele, sei durch einen Dreischritt gekennzeichnet: 1. *Wahrnehmung* und Beschreibung des Ist-Zustands nach der eingetroffenen Katastrophe (*Gegenwartsbezug*); 2. *Deutungen* der Situation, Fragen nach Schuld und Verantwortung (*Vergangenheitsbezug*); 3. *Suche* nach Bewältigungsmöglichkeiten (*Zukunftsbezug*). Dieser Dreischritt soll im Folgenden genauer nachvollzogen werden.

Klage I: Wahrnehmen, was ist: nichts als Verwüstung

Nach der Überschrift in Jer 14,1, die den gesamten Zusammenhang als Gottes Wort an Jeremia angesichts der „Dürre-Nöte" (s.u.) ausweist, beschreibt der Text in V2 – schon das finde ich erstaunlich – zuallererst die Auswirkungen der Katastrophe auf kulturelle bzw. institutionelle Strukturen. Land („Juda"), „(Stadt-)Tore" und Stadt („Jerusalem") werden genannt; die beiden erstgenannten Größen werden mit drei Verben verbunden, die sowohl einen äußeren („verwelken", „vertrocknen", „niedergedrückt sein") als auch einen inneren („trauern", „sich verzehren", „niedergedrückt sein") Zustand bezeichnen können. Alles öffentliche Leben erlischt, geht zugrunde und liegt am Boden – einzig „der Klageschrei Jerusalems steigt empor". Das „Verfallen der Tore" könnte einen Verlust der Stadt-Befestigung und damit von Sicherheit oder auch von Lebensraum und -möglichkeiten generell meinen. Gleichzeitig sind die „biblischen Tore" die öffentlichen Orte der Auseinandersetzung und des Rechts, die in der Katastrophe zerstört werden.

In den Versen 3 und 4 kommen die Menschen in den Blick – aber bereits als Angehörige verschiedener Bevölkerungsgruppen, -klassen, oder -schichten: Sowohl die „Geringen, Untergebenen", die von den „Machthabenden" zum Wasserholen geschickt werden und mit leeren Gefäßen zurückkehren (V3), als auch die „Bauersleute", die den Boden nicht bearbeiten können (V4), reagieren auf ihr „Unvermögen" mit Scham und Verhüllen ihres Hauptes. Darin wird ihre Ohnmacht und Hilflosigkeit angesichts der aktuellen Notlage, vielleicht aber auch angesichts der bestehenden Herrschaftsverhältnisse

anschaulich. Das Verhüllen des Hauptes – mit den Händen – ist ein Trauer- und (Selbst-)Demütigungsgestus, der Sara Kipfer zufolge deutlich macht, dass die Dürre die Menschen nicht nur in ihrer aktuellen Situation trifft und sie ums Überleben kämpfen lässt, sondern sie auch emotional [erschüttert]“ (158). (Das Empfinden von) Scham ist dabei etwas, durch das sich ein Mensch grundlegend in Frage gestellt sieht, das ihn oder sie den Blick senken und in Vereinzelung erstarren lässt. Es geht hier also nicht so sehr um die physischen Mangelerfahrungen als vielmehr um die psychischen Auswirkungen der „Verwüstung“. Möglicherweise steckt „hier eine ähnliche emotionale Reaktion dahinter […], wie sie der Neologismus ‚Solostalgie‘ beschreibt: eine tiefe innere Trauer über die Veränderung der Natur“ (Kipfer, 165).

Im Anschluss wird das durch die Dürrekatastrophe ausgelöste Leiden der (Wild-)Tiere in den Vordergrund gerückt: Die Hirschkuh, Sinnbild elterlicher Liebe, „gebiert und gibt auf“, d.h. verlässt das neugeborene Jungtier, weil sie sich selbst und deshalb auch das Hirschkalb nicht ernähren kann (V5). Der an die kargen Lebensumstände der Wüste gewöhnte und äußerst genügsame Wildesel siecht dahin – ihm „verschmachten die Augen“, ein Bild, das ansonsten häufig für qualvoll sterbende Menschen oder für Menschen in unerträglichem Elend gebraucht wird (V6; vgl. Lev 26,16; Ps 69,4; Ijob 11,20; 31,16; Klgl 4,17). Die Begründung für das Tierleid ist in beiden Versen ähnlich: „denn es gibt kein Gras (דֶּשֶׁא)“ und „denn es gibt kein Grün (עֵשֶׂב)“. Beide Begriffe finden sich in Gen 1,11f zur Bezeichnung der Pflanzen, welche die Erde auf Gottes Wort hin hervorbringen möge (vgl. auch Gen 1,29f, wo עֵשֶׂב für die menschlichen und nichtmenschlichen Tieren zugedachte *pflanzliche* Nahrung gebraucht wird).

Jer 14,2-6 beschreibt eine Dürrekatastrophe, von der Menschen, Tiere, Erdboden und Pflanzen gleichermaßen betroffen und schutzlos ausgeliefert erscheinen. Das Ganze liest sich wie der in Jer 4,23-28 vor Augen gestellte Rückfall der Schöpfung ins *tohu wabohu* (vgl. Gen 1,2), der dort die Situation des babylonischen Angriffskrieges auf Juda und Jerusalem widerspiegelt. Dieser Zusammenhang, der durch den Kontext auch die Predigtperikope prägt, weist umgekehrt darauf hin, dass menschengemachte kriegerische Auseinandersetzungen immer *ganze* Ökosysteme unsäglich in Mitleidenschaft ziehen.[2] Interessanterweise – und in diesem Sinne? – ergänzen einige Septuagintavarianten in Jer 14,6, das Futter der Tiere fehle „wegen der Ungerechtigkeit des Volkes“, und setzen damit einen eigenen theologischen Akzent (vgl. Kipfer, 160).

Klage II: Deuten, wie es gekommen ist: Sind wir schuld? Straft Gott uns? Ist Gott (noch) da?

Zu diesem zweiten Schritt der Klage gehören zum einen die Anrufungen Gottes, die JHWH beim Namen nennen und Gott direkt, bittend, oder indirekt, fragend-anklagend, zum Einschreiten zu bewegen versuchen, zum anderen die Schuldbekenntnisse des „Wir“ in V7 und V20. Letztere erscheinen auf den ersten Blick etwas „halbherzig“ und ohne Situationsbezug. Für das Unrecht werden in den beiden

[2] Zum Leiden der Tiere im Krieg vgl. die 2022 veröffentlichte Studie des *International Fond of Animal Welfare*, „Animals, People and War: The Impact of Conflict“ (Quelle: www.ifaw.org am 1.9.2025).

Versen jeweils drei Ausdrücke verwendet, die sich teilweise überschneiden und deren Nuancen schwer wiederzugeben sind: עון („Schuld“), מְשׁוּבָה („Abkehr“), חטא („Verfehlung“) und רשׁע. („Bruch“, „Verbrechen“). Die Begriffe können ethisches, politisches oder gottesdienstliches Fehlverhalten meinen, wobei das eine in aller Regel mit dem anderen zu tun hat.

מְשׁוּבָה kommt von der hebräischen Verbwurzel שׁוּב, „umkehren“, „zurückkehren“, und bedeutet „Abkehr“, in Jer 14,7 ist doppelt gesteigert von *zunehmenden Abkehrungen* (Plural) die Rede. Das Wort ist im Gegensatz zur positiven „Gegenbewegung“ auf Gott zu, der תְּשׁוּבָה, „Umkehr“, immer negativ konnotiert (vgl. Soggin, 886). Die, die hier sprechen, wollen oder können nicht umkehren, erscheinen unwillig oder unfähig, von sich aus etwas zu tun oder Veränderungen in die Wege zu leiten. *Gott* möge handelnd (Wurzel עשׂה) einschreiten, bittet das Volk stattdessen – indirekt traut es Gott damit zu, die Not lindern zu können. Dass Gott die Dürre als Strafe für die Vergehen geschickt habe, wird damit nicht gesagt; eine solche Auffassung deutet sich allenfalls in der in V19 aufgeworfenen Frage an: „Warum schlugst du uns, so dass wir nicht mehr zu heilen sind?“

Auch die Anrufungen Gottes als „Hoffnung“ (מקוה) und „Rettung“ Israels in der Zeit der „Not“, „Enge“, „Angst“ (צרה) in V8a sprechen Gott auf die Möglichkeiten seiner*ihrer helfenden Zuwendung an – sie gehen allerdings direkt in zwei fragend-anklagende Warum-Sätze über, in denen die (Form der) Präsenz und die (Intensität der) Hinwendung Gottes zu den hier Redenden zutiefst in Zweifel gezogen wird (V8b-9a). Gott „wurde wie ein Fremdling im Land“, „ein „Reisender, der nur zum Übernachten bleibt“, „ein verschüchterter Mensch“, „ein Held, der nicht helfen kann“ – Gott wird als flüchtig, nicht spürbar und distanziert erfahren. Sara Kipfer zufolge eröffnen die Warum-Sätze die Möglichkeit, „JHWH selbst als Opfer zu sehen, der sein Volk nicht nur im Stich gelassen hat, sondern schwach und ohnmächtig ist und nicht mehr in der Lage ist, die Weltordnung wiederherzustellen“ (162). Die hebräische Zeitform des „Warum *wurdest* du“ (Imperfekt) rechne dabei grundsätzlich mit „Gottes Wandelbarkeit“ (ebd., Anm. 48).

Mit dem „Reisenden, der nur zum Übernachten bleibt, könnte auf die grausame Gewalttat an der Frau des Leviten in Gibea (Ri 19,15-17) angespielt sein – Gott begebe sich durch sein*ihr Verhalten in Gefahr, setze sich gewalttätigen Übergriffen aus (vgl. Fischer, 478). Die abschließende Aufforderung in V9 „Verlass uns nicht!“, „Lass uns nicht in Ruhe!“ (s.u.) und die drängenden Bitten in V21 rechnen mit der Abwendung Gottes von seinen*ihren Leuten, seinem*ihrem Wohnort – sogar der Bruch des „Bündnisses mit uns“ durch JHWH kommt hier als unmögliche Möglichkeit in den Blick.

Georg Fischer (479) zufolge erwecken die in Jer 14,7-9 und 14,19-22 formulierten Gebete insgesamt „einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits geht es um das Bewahren einer Beziehung mit Gott, und der Wunsch danach spricht sich in den Bitten und Titeln für ihn aus. Andererseits werden in den Formulierungen Ansprüche und Haltungen beim Volk sichtbar [...], die trotz Anerkennung der eigenen Schuld noch weiterer Reifung bedürfen [...].“

Vielleicht muss man diesen Vergleich gar nicht wie Fischer als Anmaßung oder „Unreife“ der Betenden verstehen, sondern kann und darf es als „theologische Situationsbeschreibung“ und als Gottes-

Erfahrung hören: Angesichts der Katastrophe drohen Gott und Gottes Wille und Versprechen für seine*ihre Schöpfung zutiefst verwundet zu werden und verloren zu gehen.

Gotteswort und Menschenwort

Der biblische Text jedenfalls beschreibt das in Jer 14 Gesagte durch die Überschrift in V1 *in Gänze* als „Wort JHWHs an den Propheten Jeremia“ angesichts der „Dürre-Nöte“ (בצרות, Pluralform von בצרת, einem seltenen Wort, in dem der Begriff צרה, „Enge, Not, Bedrängnis, Angst“ [vgl. V8] anklingt [vgl. Costanza/Dieckmann, 120]). Dadurch wird der Text in ein anderes Licht gerückt – Gott macht sich die (An-)Klage der Menschen zu eigen – *alles* ist und wird als Menschenwort Wort Gottes, nicht zuletzt das, was unangemessen, zwiespältig, widersprüchlich erscheint. Hier kommt, denke ich, zum Tragen, was Klara Butting (2013,13f) über die Psalmen als *Gotteswort und Menschenwort* schreibt: „Die Einsicht, dass in Menschenworten Gottes Wort vernommen wird und unsere Antwort auf Gottes Ruf zu Gottes Wort dazugehört, hat der ganzen Bibel ihre Gestalt gegeben. Die Reaktionen der Gemeinde auf Gottes Ruf und Geschichte sind Teil des Kanons. Der Weg mit Israels Gott, auf den wir gerufen werden, ist nicht nur Ja und Amen sagen. Wir sind zur Teilhabe gerufen. Unsere Auseinandersetzungen, unser Klagen, Schreien, Fragen, unser Wunsch nach Vergeltung, unsere Worte für Hoffnung und Enttäuschung gehören zu Gottes Wort und Weisung.“

Zu diesem *Gotteswort im Menschenwort* und *Menschenwort im Gotteswort* gehört (nicht nur) in Jer 14 zutiefst Widersprüchliches *gleichzeitig*: Gottes Zurückweisung der ihm*ihr wenig „gefälligen“ menschlichen Annäherungsversuche (V12) auf der einen *und* Gottes abgrundtiefe Trauer angesichts des Ergehens seiner*ihrer Schöpfung (V17f) auf der anderen Seite; Gottes Verbot an Jeremia, für „dieses Volk“ Fürbitte zu halten (V11) *und* Jeremias umgehendes bittendes Eintreten für das Volk (V13); Israels Einsicht-Zeigen *und* Israels Nicht-Einsehen und -Hinsehen; Hoffnungsverlust *und* das hoffende Sich-Festmachen an JHWH. Dadurch, dass das alles da sein darf, eröffnet der biblische Text einen Gesprächsraum, in dem – gemeinschaftlich und angesichts Gottes – nach Handlungsspielräumen gesucht, um Umgangsmöglichkeiten mit den je und je drängenden Fragen, Krisen und Katastrophen der Gegenwart gerungen werden kann.

Die Beschreibung der Lesungs- und Predigttexte für den 2. Sonntag nach Epiphanias im Perikopenbuch von 2018 allerdings geht an diesem besonderen diskursiven Charakter von Jer 14 völlig vorbei – und erneuert (implizit) längst überholt geglaubte (oder jedenfalls: gehoffte!) antijudaistische Vorstellungen über die Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit Israels sowie das Verhältnis der Testamente (96*): „Eine eindrückliche Negativfolie zur Festfreude des Evangeliums [Joh 2,1-11, R.P.] stellen die unheilvollen, geradezu apokalyptischen Dürreszenen im Predigttext Jer 14 dar. Solange Menschen in ihrer Sünde, ihrer Ich-Bezogenheit gefangen sind, entbehren sie des lebensspendenden Wassers, ganz zu schweigen vom Wein des himmlischen Hochzeitsmahls.“

Der *gleichzeitig* nicht einfach zu beantwortenden Frage nach den in Jer 14 enthaltenen *Epiphanias-Spuren* wird unten noch einmal nachgegangen.

Klage III: Suchen, was werden kann: Veränderungs- und Bewältigungsmöglichkeiten

Anders als Joel 1–2, ein weiterer prophetischer Klage-Text angesichts einer Dürre-Katastrophe (wobei sich auch hier die Bilder einer Kriegskatastrophe „hineindrängen"), entwirft Jer 14 kein Gegenbild zu den Schreckensszenarien, die in ihm ins Wort gebracht sind (vgl. insbesondere Joel 2,21-27). Die beiden Klagegebete in Jer 14,7-9 und Jer 14,19-22 enden jeweils mit einem „fragend-zweifelnden Vertrauensbekenntnis": „Du aber bist in unserer Mitte, JHWH, und dein Name ist über uns ausgerufen – verlass uns nicht/lass uns nicht in Ruhe!" (V9b) bzw. „Gibt es unter den flüchtigen Gottheiten der Nationen etwa welche, die Regen machen? Oder macht der Himmel den Regen selbst? Bist du es nicht, JHWH, unsere Gottheit? Wir hoffen auf dich, denn du hast dies alles gemacht" (V22).

Sara Kipfer (166) zufolge erfolgt „die Bewältigung der Not […] in Form der Verheißung. Am Ende steht die Hoffnung […], dass die Ordnung wiederhergestellt wird […]. Mit Blick auf ein kollektiv erlebtes ‚Klimatrauma' dürfte eine wesentliche Komponente der Bewältigung darin bestehen, wie erfolgreich es einer Gesellschaft gelingt, den Blick von der Gegenwart auf die Zukunft zu richten, von dem was ist, hin zu dem, was möglich sein könnte. Entscheidend ist dabei, dass es gelingt, Zukunft nicht als etwas Angst-machendes, sondern als etwas Heilvolles zu verstehen." – Oder jedenfalls, etwas vorsichtiger ausgedrückt, als einen *offenen Möglichkeitsraum*, der dem Fatalismus, der lähmenden Zwangsläufigkeit der ultimativen Katastrophe trotzt.

Zwar ist dieser Trotz bereits dem Akt des Klagens selbst inhärent – mit der Klage und ihrer Wahrnehmung und Versprachlichung der Nöte und Ängste der Schöpfung, der Geschöpfe *und JHWHs als Schöpfer*in* nehmen Veränderung und Bewältigung ihren Anfang. In und bei aller bleibenden Fraglichkeit und Zweifelhaftigkeit lässt Jer 14 auch ein Stück weit erkennen, wie in den Worten der Schrift Hoffnung entsteht und was – wer! – Gegenstand solcher Hoffnung ist. Die Verbwurzel קוה, „hoffen", wobei „gespannt sein" oder „aus(gerichtet) sein auf" als Grundbedeutung angenommen werden kann, kommt in der Dürreklage insgesamt dreimal vor: in der Anrufung JHWHs in V8 („Du Hoffnung Israels"), im Anschluss an die klagenden Fragen des Volkes an JHWH in V19 („Hoffen [Infinitiv] auf Frieden, und es gibt nichts Gutes, auf Zeit der Heilung – und sieh: Schrecken!") sowie in dem vorsichtigen Vertrauensbekenntnis in V22 („Bist du es nicht, JHWH, unsere Gottheit? Wir hoffen auf dich […]"). Zukunft eröffnende Hoffnung besteht also nicht darin, optimistisch und allen Realitäten zum Trotz das Einbrechen von Frieden und Heilung zu erwarten (V19), sondern meint die „bewegte" Ausrichtung Israels bzw. des „Wir" (wohingegen das Hoffen in V19 kein Subjekt hat) auf JHWH und JHWHs lebensförderliches Wort, d.h. Gott selbst, dessen*deren Wesen Helfen und Retten ist, wird zum „Gegenstand" der Hoffnung (V8.22). Ersttestamentlich betrachtet, ist das Hoffen „auf etwas" zumeist negativ konnotiert – weil es „sich dort bemerkbar [macht], wo es sich lange hinzieht, ohne Erfüllung zu finden" (Westermann, 622)? –, „[w]o sich aber das Hoffen auf Gott richtet, wird von diesem Hoffen ohne jede Ausnahme positiv

gesprochen“ (a.a.O., 628). In Jer 14 kommt noch hinzu, dass „Hoffen auf Frieden (שלום)“ die Botschaft der „falschen Prophet*innen“ ist, die damit einer Haltung des Wegschauens, der Verdrängung, der Verhärtung Vorschub leisten (vgl. V13f).

Die *Hoffnung auf JHWH* hingegen ist keine Hoffnung auf einen allmächtigen *deus ex machina*, der von außen alles wendet, indem er den erlösenden Regen wieder „anknipst“ – damit wäre längst nicht alles gut. Vielmehr handelt es sich um eine Hoffnung, die Gott und Menschen in die Pflicht nimmt, die nicht aufhört, Menschen und Gott zur Umkehr zu rufen und Umkehrbewegungen zuzumuten und zuzutrauen. Die Hoffnung auf JHWH meint ein Sich-Ausrichten auf oder an Gott (und Gottes lebenspendender Weisung), der*die gemeinsam mit Menschen an einer Welt bauen will, in der alle Menschenwesen – eingebunden in Schöpfung und in Wahrung der Würde alles Geschaffenen – in gerechtem und friedlichem Miteinander *Genüge haben*, *Genugtuung erfahren* und *vergnügt sind* (Magdalene Frettlöh).

Deutlich wird jedenfalls auch: Zwischen dem menschlichen Tun und dem Kommen einer Naturkatastrophe (man mag hier neben Jer 14 durchaus auch an die Fluterzählung in Gen 6–9 denken) wird kein unmittelbarer Ursache-Wirkungs-Zusammenhang in dem Sinne angenommen, dass Dürre oder Starkregen göttliche Strafen für das ethische und/oder religiöse Fehlverhalten der Menschen sind – auch wenn die entsprechenden Texte häufig, dies impliziert ja auch die Erläuterung im Perikopenbuch, in diesem Sinne ausgelegt werden. Die biblischen Texte scheinen vielmehr davon auszugehen, dass solche zerstörerischen „natürlichen“ Ereignisse jedenfalls teilweise Widerspiegelungen gestörter gesellschaftlicher Verhältnisse darstellen, in denen (kriegerische) Gewalt und das (Un-)Recht des Stärkeren vorherrschen – und eben nicht Recht, Gerechtigkeit und Solidarität im Sinne der biblischen Grundordnung, der Weisung JHWHs. In Jer 14 kommt das etwa darin zum Ausdruck, dass gleich zu Beginn (V2) vom „Verwelken der Stadttore“ die Rede ist. Die „Dürre-Nöte“ kommen zuallererst in der „Verwüstung“ des durch die Tore symbolisierten Rechtssystems zum Ausdruck; natürliche und soziale Ordnung erscheinen aufs Engste miteinander verzahnt. Man könnte sogar denken, dass Gott in Jer 14 (auch) als eine Größe vorgestellt ist, die verletzt und geschwächt wird, wo seine*ihre Geschöpfe Entwürdigung erfahren und Gewalt erleiden, sei es auf individueller oder struktureller Ebene, und die aufgrund dieser „Vulnerabilität“ die *natürliche* Ordnung nicht länger (vollständig) aufrechterhalten kann. Umgekehrt stützt der menschliche Einsatz für gerechte gemeinschaftliche Verhältnisse den Erhalt der *natürlichen* Ordnung – oder schwächt katastrophale Klimaereignisse in ihren zerstörerischen Auswirkungen ab bzw. macht sie bewältigbarer.

Gott als (Wasser-)Quelle

Christl Maier deutet das Ende der Klage (V22) als „Vertrauensbekenntnis zu JHWH *als Wettergottheit*“ – das „du hast alles dieses gemacht“ beziehe sich im Kontext „auf die unmittelbar vorher genannte Gabe der Regenschauer“ (290), durch die sich JHWH von den „flüchtigen Gottheiten der Nationen“ unterscheidet. Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, dass es den Klagegebeten des Volkes (und Gottes!) in Jer 14 nicht nur um Gottes „Zuständigkeit“ für Wetter und Klima zu tun ist. Darüber hinaus wird

JHWH im unmittelbaren sowie im weiteren Kontext des Jeremiabuchs auf vielfältige Weisen mit *Wasser* verbunden, wobei dieses Wasser sehr unterschiedliche metaphorische Qualitäten annehmen kann:

Sara Kipfer macht darauf aufmerksam, dass der zur Charakterisierung JHWHs als „Hoffnung Israels“ verwendete Begriff מִקְוֶה spätestens ab dem 3. Jh. v.Chr. auch eine „Ansammlung von Wasser“ bezeichnen kann (vgl. 160f). Zweimal wird Gott im Jeremiabuch „Quelle lebendigen Wassers“ genannt, in Jer 2,13 und 17,13 (hier wird JHWH einmal mehr „Hoffnung[squelle] Israels“ [vgl. 14,8] genannt!). Völlig verwundet durch das, was Gott ihm zu tragen und zu tun aufbürdet, sagt Jeremia zu JHWH: „Du bist für mich wie ein trügerisches, nicht verlässlich fließendes Wasser geworden“ (15,18). Hintergrund dieses Sprachbilds „sind die für Palästina typischen Wadis, deren Bäche im Sommer fast versiegen […], aber bei winterlichen Regenfällen in Kürze zu einem reißenden, tödlichen Strom anschwellen können“ (Maier, 304).

Spannend ist in diesem Zusammenhang auch Jer 14,17f – innerhalb von Jer 14 enthalten *nur diese Verse* eine von Jeremia dem Volk *unbedingt* zu vermittelnde Botschaft Gottes, die folgendermaßen eingeleitet wird: „Meine Augen fließen über vor Tränen bei Tag und bei Nacht und kommen nicht zur Ruhe. Denn meine Tochter, mein Volk, die junge Frau, erlitt einen schweren Zusammenbruch, sie wurde unheilbar verwundet.“ Gott weint, unaufhörlich und bitterlich, angesichts der Leiden seiner Leute, angesichts der gewaltvollen Verwundungen seiner Schöpfung (vgl. auch Jer 8,23: „Wäre doch mein Kopf Wasser und mein Auge eine Quelle von Tränen, so würde ich Tag und Nacht beweinen die Erschlagenen der Tochter meines Volkes“). (Nur) von Gottes nicht zu stillenden Tränen angesichts der gewaltvollen Zerstörung der Schöpfung soll Jeremia den von der Dürre Betroffenen erzählen – auch wenn Gott *gleichzeitig* seinen*ihren Widerwillen gegen deren Tun zum Ausdruck gebracht hat, auch wenn Gott *gleichzeitig* davon spricht, die Verfehlungen seiner*ihrer Leute auf diese zurückfallen zu lassen, auch wenn Gott *gleichzeitig* Jeremia den fürbittenden Einsatz zugunsten Israels untersagt.

Vielleicht, dass die Tränen Gottes die unter der Dürre leidende Schöpfung bewässern, die vertrockneten, erstarrten, verhärteten Strukturen – Böden, Herzen und Hirne – erweichen und verlebendigen könnten? Vielleicht, dass wir uns – das mutet möglicherweise etwas verrückt an – JHWH vorstellen dürfen als unter *eco-anxiety*, *ecological grief*, *climate despair* und *Solastalgie* leidende Gottheit, als Gottheit im *Klima-Trauma*?

Epiphanias-Spuren oder: Wenn (Gottes) Angst ins Leuchten gerät

Fast alle Auslegenden, die sich mit Jer 14 als Predigttext für den 2. Sonntag nach Epiphanias beschäftigen, betonen, dass sich Text und „Kasus“ nur schwer miteinander „versprechen lassen“ (vgl. z.B. Costanza/Dieckmann, 119; Dörrfuß, 93). Das hängt wohl einerseits damit zusammen, was man mit Epiphanias verbindet, ist aber andererseits m.E. auch ein schrift-hermeneutisches Problem.

Christina Costanza und Detlef Dieckmann sehen eine Epiphanias-Spur von Jer 14* darin, dass Menschen sehnsüchtig danach rufen, mit Gottes Perspektive konfrontiert zu werden, was vor allem in V9 zum Ausdruck komme (125): „Ein erster Hoffnungsschein zeigt sich am Ende der Perikope, wo der Text auf gleichsam negative Weise zum Text für den 2. Sonntag nach Epiphanias wird: Die Erscheinung Gottes besteht hier nicht im rettenden Eingreifen durch Gott, sondern in der Hinwendung der Menschen zu Gott: Verlass uns nicht – lass uns nicht in Ruhe!“

Ähnlich bestimmt Alexander Deeg (155) den 2. Sonntag nach Epiphanias als „Sonntag des in seiner Offenbarung verborgenen Gottes – *in den neu- und alttestamentlichen Texten*“ (u.a. Ex 33,18-23; Joh 2,1-11; 1 Kor 2,1-10). Zwar feiere und bedenke Epiphanias eigentlich die „Erscheinung Jesu, des starken Erlösers (EG 66,3) und der ‚Quelle der Gnaden‘ (EG 66,7) auf dieser Erde“, *gleichzeitig* sei Jesus auch nach Epiphanias „nicht einfach ‚da‘; und Gottes Gegenwart ist für Christinnen und Christen nicht leichter zu erfahren als für Jüdinnen und Juden, auch wenn triumphalistische Hermeneutiken dies über Jahrhunderte behaupteten“ (a.a.O., 154) und die Verborgenheit Gottes dem Alten, das Offenbarwerden Gottes dem Neuen Testament zuordneten. In und nach der (ganzen) Schrift allerdings, im *Sprachereignis des göttlichen Wortes* ist der*die offenbare Gott nicht anders ‚da‘ als der*die verborgene Gott – auch die als abwesend und abweisend erlebte Gottheit lässt ja ihr *anstößiges* Wort zur Welt kommen (vgl. Jer 14,1), „offenbart“ ihre Perspektive auf die zutiefst verwundete Schöpfung. Dies eröffnet Möglichkeiten – des gemeinschaftlichen Innehaltens, des Hinsehens und -fühlens, für Klage, Trauer, Auseinandersetzung und Umkehr. Vielleicht, dass wir (auch) das begreifen könnten als „Gnade“, als „Geschenk“, das Menschen aus der Fülle des göttlichen Wortes je und je zuteilwird (Joh 1,16 [Wochenspruch]).

Als Gotteswort im Menschenwort und Menschenwort im Gotteswort gibt JHWH, die „Hoffnung Israels“, dessen*deren Wesen (*ganz und ungeteilt*) Helfen, Retten und Zu-Recht-Bringen ist, Menschen ihre Perspektive – keine fertigen Antworten, keine Handlungsanweisungen, aber ungeheuer starke Bilder, die mich sehr berühren: Da ist zum einen das Bild der unaufhörlich weinenden Gottheit Israels (14,17), die ihre sehr gute Schöpfung, die „aller Kreatur“ ein Ort guten Lebens sein will, gewaltvoller Zerstörung preisgegeben sieht. Zum anderen wird der Blick sehr deutlich auf die „leidenden Kreaturen“ und auf die Kreuze dieser Welt gerichtet, wobei nicht die Herrschenden, sondern die Niedrigen, die Machtlosen, die Übersehenen ins Zentrum gestellt sind: die Untergebenen und die Bauersleute, die sich schämen und ihr Haupt verhüllen (14,3-4), Hirschkühe, die ihre Kälber nicht ernähren – und nicht sterben sehen – können, Wildesel, deren Augen brechen (14,6), Frauen als Opfer von Kriegen (14,17; 15,8f).

Vielleicht wäre auch das Epiphanias – dass wir Gottes Schrift gewordene Angst, Trauer und Verzweiflung mit Jeremia zum Leuchten bringen, uns davon erleuchten lassen?

Weine aus die entfesselte Schwere der Angst

Zwei Schmetterlinge halten das Gewicht der Welten für dich

und ich lege deine Träne in dieses Wort:

Deine Angst ist ins Leuchten geraten –

(Nelly Sachs)[3]

Literatur:

BUTTING, KLARA, Erbärmliche Zeiten – Zeit des Erbarmens. Theologie und Spiritualität der Psalmen, Uelzen 2013.

BUTTING, KLARA, Es geht um einen Ausweg. Die Flutgeschichte angesichts der Klimakatastrophe, in: Martin Nitsche/Marlen Bunzel/Cornelia Aßmann (Hg.), Da ist Musik drin: Das Alte Testament als Resonanzraum – eine Festschrift für Norbert-Clemens Baumgart, Würzburg 2025, 69-80.

COSTANZA, CHRISTINA/DIECKMANN, DETLEF, Jer 14,1(2)3-4(5-6)7-9: Dürrezeiten – Klagezeiten – oder: Vom Ende der Ruhe, GPM 74,1 (2019), 119-125.

DEEG, ALEXANDER/SCHÜLE, ANDREAS, Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge, Leipzig [5]2021.

DÖRRFUß, MICHAEL, 2. Sonntag nach Epiphanias: Jer 14,1(2)3-4(5-6)7-9. Mit Gott rechten und mit ihm rechnen, in: Studium in Israel e.V. (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext: Zur Perikopenreihe II, Berlin 2019, 90-95.

FISCHER, GEORG, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2005.

KIPFER, SARA, Klimakatastrophen wahrnehmen, deuten und bewältigen. Jer 14* und Joel 1–2* als Klage anlässlich einer Dürre, in: Dorothea Erbele-Küster/Nikolett Móricz/Manfred Oeming (Hg.), „Gewaltig wie das Meer ist dein Zusammenbruch“ (Klgl 2,13). Theologische, psychologische und literarische Zugänge der Traumaforschung, Tübingen 2022, 147-171.

MAIER, CHRISTL M., Jeremia 1–25 (IEKAT), Stuttgart 2022.

[3] Die Klagegedichte der Nelly Sachs – „Unsere abgestürzten Versuche zu Gott“ (Quelle: www.deutschlandfunk.de/die-klagegedichte-der-nelly-sachs-unsere-abgestuerzten-100.html am 9.9.2025).

PERIKOPENBUCH nach der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder, hg. v. der Liturgischen Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland, Leipzig 2018.

SOGGIN, J. ALBERTO, Art. שׁוּב *šūb* zurückkehren, THAT II (1975), 884-891.

WESTERMANN, CLAUS, Art. קוה *qwh* pi. hoffen, THAT II (1975), 619-629.