New Test. Stud. 51, pp. 123–136. Printed in the United Kingdom © 2005 Cambridge University Press
DOI:10.1017/S002868850500007X

Die *Paralipomena Jeremiae* und das Neue Testament*

CHRISTIAN WOLFF
Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Anna- Louisa-Karsch-Str. 1, D-10178 Berlin, Germany

Various passages in the *Paralipomena Jeremiae*, a writing largely neglected by NT scholarship so far, may shed further light on the background in early Judaism of the theological terminology of the NT. This is exemplified below: εὐαγγελίζεσθαι is seen to stand for the preaching of eschatological salvation, κατηχεῖν for catechetical instruction, ἀνάπαυσις for the quiet between death and resurrection, the 'Jerusalem above' for the eventual place of salvation, 'tent' and 'fleshly house' for the mortal body. 'Steward' is employed metaphorically; the metaphor of fragance and light symbolism are used. A certain interpretation of the site mentioned at Mk 15.21 is confirmed also.

Nach dem Erscheinen der ersten kritischen Textausgabe[1] blieben die *Paralipomena Jeremiae* (*ParJer*) in der Forschung rund 80 Jahre lang weithin unbeachtet. Erst die profunde Studie von G. Delling[2] erschloss den theologischen Gehalt dieser Schrift. Später wurden von J. Riaud,[3] J. Herzer[4] und B. Schaller[5] Monographien bzw. kommentierende Übersetzungen vorgelegt, die die Entstehungsverhältnisse und Aussagen des in die erste Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zu datierenden,[6] in palästinischem Koine-

* Für Jean Riaud, den Kollegen und Freund, zum 70. Geburtstag.

1 J. R. Harris, *The Rest of the Words of Baruch* (London: C. J. Clay & Sons, 1889). Nach dieser bislang gültigen Ausgabe wird im Folgenden zitiert (einschließlich Kapitel- und Verszählung).

2 G. Delling, *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae* (BZAW 100; Berlin: de Gruyter, 1967).

3 J. Riaud, *Paralipomena Jeremiae Prophetae*, Diss. Masch. (Paris, 1984); ders., 'Paralipomènes de Jérémie', *La Bible: Écrits intertestamentaires* (ed. A. Dupont-Sommer/M. Philonenko; Bibliothèque de la Pléiade 337; Paris: Gallimard, 1987) 1731–63; ders., *Les Paralipomènes du Prophète Jérémie: Présentation, texte original, traduction et commentaires* (CIRHiLL 14; Angers: Université Catholique de l'Ouest, 1994).

4 J. Herzer, *Die Paralipomena Jeremiae: Studien zu Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums* (TSAJ 43; Tübingen: Mohr, 1994).

5 B. Schaller, *Paralipomena Jeremiae* (JSHRZ I.8; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998).

6 Zur Entstehungszeit s. Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 177ff.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Griechisch abgefassten,[7] jüdischen[8] Werkes vertiefend klärten. Auf diese Weise wurde ein solides Fundament für einen auf das NT bezogenen Vergleich[9] gelegt, der im Folgenden anhand einiger terminologischer und zugleich sachlich relevanter Entsprechungen durchgeführt werden soll.[10]

1. Εὐαγγελίζεσθαι und κατηχεῖν

Das im NT v.a. von Paulus und Lukas häufig gebrauchte Verb εὐαγγελίζεσθαι[11] begegnet – wie überhaupt der Stamm εὐαγγ. – in den frühjüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen überaus selten,[12] findet sich in den *ParJer* jedoch zweimal zur Charakterisierung der Tätigkeit Jeremias bei den Exulanten in Babylon.[13] In 3.11 erhält der Prophet von Gott den Auftrag: 'Geh mit deinem Volk

7 Vgl. auch detailliert B. Schaller, 'Is the Greek Version of the "Paralipomena Jeremiou" Original or a Translation?', *JSPE* 22 (2000) 51–89.

8 Eine christliche Bearbeitung ist nur in den Schlussversen 9.10–32 zu bemerken. B. Heininger, 'Totenerweckung oder Weckruf (ParJer 7,12–20)?', *SNTU* A,23 (1998) 79–112, versteht auch die Totenerweckung 7.13c–15, 18–20 als Einfügung einer christlichen, und zwar gnostisierenden Redaktion, durch die die Adlerbotschaft von der Rückführung aus dem Exil (7.12, 16f.) symbolisch auf die Befreiung des Gnostikers aus der Welt gedeutet wird. Diese Analyse berücksichtigt nicht, dass bereits in Kap. 6 individuelle Auferstehungshoffnung und Erwartung der Heimkehr aus Babylon einander zugeordnet sind. Vgl. dazu den unten in Anm. 19 genannten Aufsatz. Zu einem vermeintlichen Ursprung der gesamten Schrift in einem synkretistischen Judenchristentum (so M. Philonenko, 'Simples Observations sur les Paralipomènes de Jérémie', *RHPhR* 76 [1996] 157–77) s. J. Herzer, 'Die Paralipomena Jeremiae – eine christlich-gnostische Schrift?', *JSJ* 30 (1999) 25–39. Zur neueren Diskussion vgl. auch M. de Jonge, 'Remarks in the Margin of the Paper "The Figure of Jeremiah in the *Paralipomena Jeremia*" by J. Riaud', *JSPE* 22 (2000) 45–9.

9 Zur Auswertung frühjüdischer Schriften vgl. die grundsätzlichen Überlegungen von K. Berger, 'Die Bedeutung der zwischentestamentlichen Literatur für die Bibelauslegung', *ZNT* 8 (4.Jg. 2001) 14–17.

10 Der Schlusspassus 9.10–32 (s.o. Anm. 8) bleibt davon ausgenommen; zu den dort aufgenommenen neutestamentlichen – v.a. johanneischen – Motiven s. J. Riaud, 'Jérémie, martyr chrétien: Paralipomènes de Jérémie, IX.7–32', *ΚΕΧΑΡΙΤΩΜΕΝΗ: Mélanges René Laurentin* (Paris: Desclee, 1990) 231–5; ders., 'The Figure of Jeremiah in the *Paralipomena Jeremiae Prophetae*: His Originality; His 'Christianization' by the Christian Author of the Conclusion (9.10–32)', *JSPE* 22 (2000) 31–44, bes. 40ff.; sowie Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 159–71.

11 Vgl. jetzt H. von Lips, 'Das Medium ist die (frohe) Botschaft: Beobachtungen zu Verwendung und Verständnis von εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι im Neuen Testament', *Gedenkt an das Wort*: *FS Werner Vogler* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1999) 93–106.

12 Abgesehen von *ParJer* lediglich *PsSal* 11.1. (im negativem Sinn *LAB* 53.11; 65.1). Die Variante des Codex Sinaiticus in 4 Makk 18.23 dürfte auf einen Schreibfehler zurückzuführen sein. Die Substantive in *ApkSedr* 14.10; 15.4,7 verdanken sich christlicher Formulierung.

13 In 9.18 (s.o. Anm. 8) bezeichnet es die weltweite Mission der zwölf Apostel.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

weg nach Babylon und bleibe bei ihnen, ihnen Gutes verkündigend' (εὐαγγελιζόμενος αὐτοῖς). Dementsprechend wird in 5.21 konstatiert: 'Bei ihnen [= den nach Babylon Deportierten] ist Jeremia, um ihnen Gutes zu verkündigen und sie das Wort zu lehren.'

Εὐαγγελίζεσθαι ist beide Male wie in LXX Jes 40.9 und 52.7 (vgl. auch 60.6; 61.1) auf das Ende des babylonischen Exils bezogen;[14] denn die Aufforderung zu dieser Tätigkeit (3.11) ist von der Zusage umschlossen: 'bis ich das Volk in die Stadt zurückbringe' (3.10c) bzw. 'bis ich sie in die Stadt zurückbringe' (3.11c). Überhaupt wird das Heil in Kap. 3 anschaulich verheißen: Die Tempelgeräte sollen vor der Vernichtung 'bis zur Versammlung des Geliebten' (vgl. 4.8) gesichert werden (3.8), und der Helfer und Freund Jeremias, Abimelech,[15] soll im Weinberg bewahrt bleiben, bis das Volk nach Jerusalem zurückkehrt (3.10). Die Verkündigung des Propheten hat auf Grund dieser Perspektive also einen aufrichtenden Charakter,[16] so dass εὐαγγελίζεσθαι *mehr* bedeutet als nur 'predigen'.[17]

Im Brief Baruchs und Abimelechs wird die Ankündigung der unmittelbar bevorstehenden Rückkehr der Exulanten nach Jerusalem denn auch mit den Ausdrücken καλὴ φάσις (7.11) bzw. καλὸν κήρυγμα (7.15) wiedergegeben. Der Terminus εὐαγγέλιον begegnet jedoch nicht, so dass εὐαγγελ. für die Beschreibung der Tätigkeit Jeremias, des 'Auserwählten Gottes' (7.15; 1.1, 4 u.ö.), reserviert bleibt.[18]

Da die Rückführung aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem in den *ParJer* entsprechend dem Vorbild des Exodus aus Ägypten und zugleich transparent für die Sammlung der Gerechten im himmlischen Jerusalem dargestellt

14 *PsSal* 11 (s.o. Anm. 12) greift in VV. 1–7 ebenfalls auf die deuterojesajanische Heilsprophetie zurück und aktualisiert sie für die Situation des ausgehenden ersten Jahrhunderts v.Chr.

15 Zur Namensform s. Schaller, *Paralipomena Jeremiae,* 718 Anm. 9a. Zur Bedeutung Abimelechs in den *ParJer* s. J. Riaud, 'Abimélech, Personnage-clé des Paralipomena Jeremiae?', *DHA* 7 (1981) 163–78.

16 Riaud, *Les Paralipomènes*, 141, übersetzt treffend: 'annoncer des prophéties consolantes'.

17 So jedoch P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte* (FRLANT 95; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 177f. Anm. 2; Delling, *Lehre*, 22; S. E. Robinson, '4 Baruch', *The Old Testament Pseudepigrapha II* (ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985) 419 (dort 5.15) und 420 (dort 5.19); Schaller, *Paralipomena Jeremiae*, 719 Anm. 11c; L. Doering, 'Jeremia in Babylonien und Ägypten', *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont biblischer Theologie* (ed. W. Kraus / K.-W. Niebuhr; WUNT 162; Tübingen: Mohr, 2003) 50–79, bes. 60. R. A. Kraft/E. Purinton, *Paralipomena Jeremiou* (SBL.TT 1 Pseudepigrapha Series 1; Missoula: Scholars, 1972) übersetzen in 3.11 (dort: 3.15 S. 19): 'preach', in 5.21 (dort 5.19 S. 25): 'preach the good news'. Auch die sonstigen Komposita mit εὐ- haben in den *ParJer* eine betont positive Bedeutung: εὐφρασία (3.15), εὐλογητός (5.8,14), εὐλογεῖν (5.32), εὐφραίνειν (6.3), εὐωδία (9.4).

18 Zur hervorgehobenen Bedeutung Jeremias vgl. J. Riaud, 'La figure de Jérémie dans les *Paralipomena Jeremiae*', *Mélanges Cazelles* (AOAT 212; Kevelaer-Neukirchen/Vluyn: Butzon und Bercker, 1981) 373–85.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

wird,[19] trägt εὐαγγελίζεσθαι einen eschatologischen Akzent: Es bezeichnet die eschatologische Heilsverkündigung.

In 5.21 ist εὐαγγελίζεσθαι mit κατηχεῖν verbunden (εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς καὶ κατηχῆσαι αὐτοὺς τὸν λόγον). Beide Verben sind jedoch nicht identisch,[20] sondern jedes hat seinen eigenen Aspekt. Εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet die Verkündigung des kommenden Heils, κατηχεῖν τὸν λόγον die Gesetzesunterweisung,[21] die auf die Erlangung dieses Heils ausgerichtet ist (vgl. auch 6.22; 7.21f., 32).[22]

Die *ParJer* bezeugen also, dass εὐαγγελίζεσθαι auch außerhalb der LXX im griechischsprachigen Judentum theologisch-eschatologisch verwendet wird[23] und dass κατηχεῖν dort ebenfalls Terminus für die Glaubensunterweisung ist.[24] Der neutestamentliche Gebrauch beider Wörter erfolgt freilich mit anderer inhaltlicher Füllung: Εὐαγγελίζεσθαι bezieht sich hier auf das bereits erfolgte Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus (vgl. nur Gal 1.16; Apg 10.36), und die Unterrichtung im λόγος (Gal 6.6; Lk 1.4) betrifft nicht das Gesetz – so für das Judentum auch Röm 2.18 –, sondern das Evangelium von Jesus Christus (1 Thess 1.5f.; Kol 1.5; 4.3; Apg 15.7; Eph 1.13), das durch charismatische Lehrer (1 Kor 12.28; Röm 12.7) tradiert, ausgelegt und aktualisiert wird.[25]

2. Ἐρχόμενος ἐξ ἀγροῦ

Der Äthiopier Abimelech braucht wegen der Hilfe, die er Jeremia einst erwiesen hatte (vgl. Jer LXX 45 [=38].7–13), die Zerstörung Jerusalems und die Deportation des Gottesvolkes nicht mitzuerleben (3.9f.; vgl. Jer LXX 46 [=39].16–18), sondern fällt, nachdem er auf Weisung Jeremias außerhalb der Stadt Feigen gesammelt hat, in einen 66 Jahre[26] währenden Schlaf, bis sich die Exilszeit ihrem Ende nähert (5.1). Von seinem vermeintlich nur kurzen Schlaf erwacht (5.2–5), kehrt er mit den noch immer frischen Feigen nach Jerusalem zurück,

19 Vgl. C. Wolff, 'Irdisches und himmlisches Jerusalem – Die Heilshoffnung in den Paralipomena Jeremiae', *ZNW* 82 (1991) 147–58.

20 So aber Stuhlmacher, *Evangelium*, 177f. Anm. 2; Delling, *Lehre*, 22; Schaller, *Paralipomena Jeremiae*, 719 Anm. 11c.

21 Vgl. die Belege bei Stuhlmacher, *Evangelium*, 178. S. auch Delling, *Lehre*, 22–5.

22 S. auch 5.34: Durch das Gesetz wird der Weg in das himmlische Jerusalem erhellt (s.u. 3).

23 Anders die o. Anm. 17 Genannten.

24 Anders H. W. Beyer, *TWNT* 2.639, 30f.: 'in der religiösen Sprache des Judentums überhaupt nicht gebräuchliches Wort'; aufgenommen von F. Mußner, *Der Galaterbrief* (HThK 9; Leipzig: Benno, 1974 [Nachdr.]) 403.

25 Vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 3 Teilband* (1Kor 11.17–14.40) (EKK VII.3; Zürich/Braunschweig: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999) 235f.

26 Zu dieser Zeitangabe vgl. Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 95 Anm. 273.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

erkennt die verödete Stadt nicht wieder und meint, sich verirrt zu haben (5.7–14). Außerhalb Jerusalems begegnet ihm ein betagter Mann, der ihm von der Deportation des Volkes berichtet (5.17ff.).

Die Wendung ἐρχόμενον ἐξ ἀγροῦ, mit der der Greis in 5.17 näher charakterisiert wird, begegnet fast wörtlich in der Beschreibung Simons von Kyrene Mk 15.21 (par. Lk 23.26): ἐρχόμενον ἀπ᾽ ἀγροῦ. Diese Notiz wird gelegentlich als Argument gegen die in Mk 14.12–16 (par. Mt 26.17–19; Lk 22.7–13) vorliegende Darstellung des letzten Mahles Jesu als *Passa*mahl angeführt: Weil Simon von der Feldarbeit kommt, als Jesus zur Kreuzigung nach Golgatha geführt wird, kann das Geschehen nicht auf den Passafesttag datiert werden, da an diesem Tag das Arbeiten ebenso untersagt war wie an einem Sabbat (vgl. Exod 12.16; Lev 23.7; Num 28.18).[27] Demgegenüber ist jedoch darauf hingewiesen worden, dass von einer Feldarbeit Simons nicht ausdrücklich gesprochen wird und dass deren Beendigung zu so früher Stunde (vgl. Mk 15.25) auch unwahrscheinlich ist.[28] Ἀγρός bezeichnet daher das freie Land im Gegensatz zur Stadt.[29]

ParJer 5.17 stützt diese Deutung. Abimelech ist durch die Konfrontation mit dem zerstörten und menschenleeren Jerusalem verwirrt (5.7–16). Derjenige, der ihm Auskunft geben kann, muss daher von außerhalb kommen, weil er dort *wohnt*. Dass er zuvor Feldarbeit verrichtete, ist bei seinem hohen Alter ohnehin

27 Vgl. etwa J. Blinzler, *Der Prozeß Jesu* (Regensburg: Pustet, [4]1969) 364 Anm. 32: Die Bemerkung in Mk 15.21 spricht ‘fast eindeutig für die johanneische Chronologie’; D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HBNT 3; Tübingen: Mohr, 1987) 259: ‘er kommt vom Acker, was der Passadatierung bei Mk nicht entsprechen kann.’ S. auch M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc* (EB; Paris: J. Gabalda, 1966) 425; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1981 [Nachdr.]) 189; P. Lamarche, *Évangile de Marc* (EB NS 33; Paris: J. Gabalda, 1996) 371; B. Witherington, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 2001) 393f. Eine polemische Intention vermutet J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburg: Furche, 1967) 64: Der Erzähler wolle betonen, dass Simon bewusst den jüdischen Feiertag missachtete. Ähnlich W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1974) 28f. und bes. 36: ‘An die Stelle des Gesetzes als Heilsweg tritt die Nachfolge des gekreuzigten Gerechten’. Zur neueren Diskussion über den Todestag Jesu s. jetzt J. Herzer, ‘Synoptische oder johanneische Passionschronologie?’, *De Jérusalem à Rome: FS J. Riaud* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner S.A., 2000) 93–113.

28 Vgl. bereits G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig: Hinrichs, 1922) 93.

29 Vgl. W. Bauer/K. und B. Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin/New York: de Gruyter, [6]1988) 24 s.v.1. Für den klassischen Sprachgebrauch s. H. G. Liddell/R. Scott, *A Greek–English Lexicon* (Oxford: Clarendon, [9]1953) 15 s.v. 2. Für das Hebräische s. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 93f. Vgl. jetzt auch St. Buckhanon Crowder, *Simon of Cyrene* (Studies in Biblical Literature 46; New York/Washington u.a.: Peter Lang, 2002) 43–6. Zum Sabbatweg (vgl. Apg 1.12) s. H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München: Beck, [6]1974) 590–4.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

nicht als selbstverständlich vorauszusetzen.[30] Er ist über 70 Jahre alt, da er als Augenzeuge der vor 66 Jahren erfolgten Deportation nach Babylon gilt (5.19–21, 30f.). Dementsprechend wird immer wieder sein hohes Alter betont (5.17, 19, 23, 30, 33f.). Ἔρχεσθαι ἐξ ἀγροῦ bedeutet daher auch hier: 'vom Lande kommen'.

3. Ἀνάπαυσις

Angesichts der ihm widerfahrenen Bewahrung bricht Abimelech in ein Gotteslob aus, er preist den 'Herrn, den Gott des Himmels und der Erde'[31] als 'die Ruhe der Seelen der Gerechten an jedem Ort' (5.32).

Die Gottesbezeichnung ἡ ἀνάπαυσις τῶν ψυχῶν τῶν δικαίων, die sonst nicht bezeugt ist,[32] interpretiert den Schlaf Abimelechs[33] als Hinweis auf das Schicksal aller[34] Gerechten. Die Übereinstimmung mit Motiven, wie sie auch Weish 3.1 und 4.7 begegnen, deutet darauf hin, dass nicht das Ausruhen im Zusammenhang innerweltlicher Belastungen, sondern ein postmortaler Zustand gemeint ist. Es handelt sich aber auch nicht um die vollendete Existenz (so *JosAs* 15.7), sondern um einen Zwischenzustand,[35] da Abimelechs Schlaf zwar lang, aber begrenzt war und von ihm als nur kurz empfunden und daher auch nicht näher beschrieben wird.

Vom postmortalen ἀναπαύεσθαι ist im NT Offb 6.11 und 14.13 die Rede.[36] Beide Male geht es um das Schicksal verstorbener Christen. In 6.11 ist der Interimscharakter deutlich: Die Märtyrer sollen 'noch kurze Zeit ausruhen',[37] bis die volle Zahl der Blutzeugen erreicht ist; dann wird Gott ihnen zu ihrem Recht

30 Ri 19.16 wird von einem ἀνὴρ πρεσβύτης die Landarbeit ausdrücklich vermerkt: ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἐκ τοῦ (!) ἀγροῦ.

31 Vgl. Tob 7.17; Jdt 9.12; Mt 11.25 par. S. J. Herzer, 'Direction in Difficult Times: How God is Understood in the *Paralipomena* Jeremiae', *JSPE* 22 (2000) 9–30, bes. 14.

32 J.-D. Kaestli, 'L'influence du Livre de Jérémie dans les *Paralipomènes de Jérémie*', *The Book of Jeremiah and its Reception* (ed. A. H. W. Curtis/T. Römer; BEThL 128; Leuven: Leuven University, 1997) 217–31, bes. 226f., leitet sie gut begründet aus Jer 51.33, 35 LXX (= 45.3, 5) ab.

33 Vgl. 5.1, 26: ἀναπαῆναι.

34 Zu ἐν παντὶ τόπῳ = 'in aller Welt', s. Delling, *Lehre*, 31.

35 Dieser wird auch in anderen frühjüdischen Schriften als ἀνάπαυσις bezeichnet. Vgl. O. Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief* (WUNT 11; Tübingen: Mohr, 1970) 69–72 (zu gnostischen Belegen ebd. 75–90 und Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 107f. Anm. 337 und 341 sowie 111 Anm. 356).

36 Mt 11.28f. ist auf die Gegenwart bezogen. Vgl. W. Wiefel, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998) 225.

37 Der Aspekt des Abwartens bzw. Sich-Geduldens (vgl. Bauer/Aland und Aland, *Wörterbuch*, 116 s.v. 2a) ist hier zwar vom Kontext her mitenthalten, dominiert aber nicht, entsprechend 14.13 (s.u.) und dem sonstigen Sprachgebrauch (s.o. Anm. 35); vgl. auch H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a; Tübingen: Mohr, 1974) 120, und D. E. Aune, *Revelation 6–16* (Word Biblical Commentary 52B; Nashville, TN: Nelson, 1998) 411.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

verhelfen. Das weiße Gewand, das die Getöteten bereits jetzt erhalten, ist das Unterpfand für ihre Vollendung. Die Seligpreisung in Offb 14.13 unterbricht die Gerichtsschilderung. Wiederum geht es um Märtyrer (vgl. V.12; 13.9f.). Ihnen wird ein Ausruhen 'von ihren Mühen' zugesagt mit der Begründung 'denn ihre Werke folgen ihnen'. Auch hier wird ein Zustand zwischen Tod und Auferstehung gemeint sein; darauf deutet die voranstehende Formulierung 'die *von nun an* im Herrn sterben' hin. Das Schicksal unmittelbar nach dem Tod wird angesprochen: Diese Toten sollen[38] jetzt zur Ruhe kommen, ihre Bedrängnisse sind vorüber. Ihre Glaubensbewährungen ('Werke'; vgl. 2.2, 19; 3.8, 15)[39] bleiben ihnen erhalten, so dass sie durch die Perspektive des Endgerichts (20.12f.) nicht beunruhigt werden.[40]

4. Ἡ ἄνω πόλις Ἰερουσαλήμ

Zum Abschied schenkt Abimelech dem alten Mann einige der frisch bewahrten Feigen und wünscht ihm: 'Gott leuchte dir den Weg in die obere Stadt Jerusalem' (5.34). Hier ist kein Zwischenaufenthaltsort, sondern – wie auch sonst in frühjüdischen Schriften – der endgültige Heilsort, zu dem Gott durch die Tora den Weg weist,[41] im Blick; in ihn soll der Greis durch die Einhaltung des Gesetzes gelangen.

Die Vorstellung vom himmlischen Jerusalem war als Inhalt frühjüdischer Heilserwartung verbreitet, wie *äthHen* 90.28f.; 4 Esra 7.26; 8.52; 9.38–10.54; 13.36; *syrBar* 4.1ff.[42] zeigen. Die Bezeichnung ἄνω Ἰερουσαλήμ ist in rabbinischen Schriften gängige Wendung[43] als יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַעְלָה, begegnet jedoch innerhalb der Apokryphen und Pseudepigraphen nur in den *ParJer*. Diese sind also ein Beleg dafür, dass die Ausdrucksweise des Paulus in Gal 4.26, die dem 'jetzigen Jerusalem' das ἄνω Ἰερουσαλήμ als 'unsere Mutter' gegenüberstellt, bereits *vor* dem rabbinischen Schrifttum jüdisch geprägt gewesen ist.

38 Zum Ersatz des Imperativs durch ἵνα vgl. F. Blaß/A. Debrunner/F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [14]1976) § 387.3a.

39 Vgl. T. Holtz, 'Die "Werke" in der Johannesapokalypse', *Neues Testament und Ethik: FS R. Schnackenburg* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) 426–41, wieder in ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums* (WUNT 57; Tübingen: Mohr, 1991) 347–61.

40 Hebr 3.7–4.13 verwendet *κατάπαυσις* für den *eschatologischen* Ruheort, nicht für den Zwischenzustand. Vgl. grundlegend Hofius, *Katapausis*, 51–8.

41 Φωταγωγεῖν πρὸς τὴν εὐσέβειαν beschreibt in 4 Makk 17.5 das Verhalten der Mutter, die ihre sieben Söhne zum Gesetzesgehorsam (vgl. 16.16, 24) ermutigte. S. auch unten Anm. 75.

42 Zu *slHen* 55.2 s. C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ V.7; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995) 980 Anm. 2b.

43 Vgl. die Belege bei H. L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III* (München: Beck, [6]1975) 573, sowie B. Ego, *Im Himmel wie auf Erden* (WUNT 2.34; Tübingen: Mohr, 1989) 143–7.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Für Paulus wird die Zugehörigkeit zum 'oberen Jerusalem' jedoch nicht durch Gesetzestreue erlangt. Sie wird auch nicht gewünscht oder erhofft, sondern sie ist ein Faktum; als Kinder dieser Mutter gehören die Glaubenden schon zu dieser Stadt (Gal 4.25–8). Ähnlich steht den Glaubenden nach Hebr 12.22 durch Christus das himmlische Jerusalem bereits offen, zugleich ersehnen sie dessen Offenbarwerden (13.14).[44] Auch für die Apk ist die Zugehörigkeit zum neuen Jerusalem durch den Glauben an das Heilswirken des Christus – als des 'Lammes' – ermöglicht (21.27; 22.3; vgl. auch 3.12). Das neue Jerusalem ist hier die vollendete Gemeinde,[45] die erwartet wird (21.2ff.), zu der der Christus aber die Tür schon geöffnet hat (3.7f.).

5. Der Leib als σκήνωμα und σαρκικὸς οἶκος

Als Abimelech die immer noch frischen Feigen zu dem im Lande gebliebenen Baruch bringt, äußert dieser im Gebet seine Überzeugung, dass die bewahrten Feigen Sinnbild für die fleischliche Auferstehung sind (6.6f.). Eingeleitet wird das Gebet mit den Worten: 'Es gibt einen Gott, der seinen Heiligen Entlohnung gewährt. Bereite dich, mein Herz, und freue dich und jubele in deinem Zelt, d.h. deinem fleischlichen Haus; denn dein Leid wurde in Freude verwandelt' (6.2f.).

Der menschliche Leib als Aufenthaltsort für das Zentrum des geistigen Lebens[46] wird hier als σκήνωμα bezeichnet. Diese Ausdrucksweise ist im 2. Jh. n.Chr. auch sonst in hellenistisch geprägten jüdischen und christlichen Schriften bezeugt.[47] Älter und verbreiteter ist der bildliche Gebrauch von σκῆνος,[48] der sich u.a. auch Weish 9.15 und 2 Kor 5.1, 4 findet. Inhaltlich besteht jedoch keine Differenz; beide Male liegt die Vorstellung vom Leib als einem Zelt zugrunde, mit der die Vergänglichkeit des Körpers, d.ö. im Gegensatz zur unsterblichen Seele bzw. zum Geist,[49] ausgesagt wird. *ParJer* 6.3 erläutert das Zelt ausdrücklich als σαρκικὸς οἶκος,[50] um den Bezug auf den Leib zu unterstreichen.

44 Vgl. Hofius, *Katapausis*, 148f.; A. Vanhoye, 'La città futura, la Gerusalemme celeste (Eb 13.14; 12.22)', *PSV* 8 (1983) 214–26.

45 Vgl. T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85; Berlin: Akademie, ²1971) 191ff.

46 Καρδία, vgl. 2.5; 6.10, 21.

47 *TestHiob* 43.7; 2 Petr. 1.13f.; *Diog* 6.8; *ParJer* 9.12 (s.o. Anm. 8). Vgl. auch Sextus, *Sententiae*, 320.

48 Vgl. die Belege bei W. Michaelis, *TWNT* 7.38.38ff.; Riaud, *Les Paralipomènes*, 119 Anm. 37, sowie G. Strecker/U. Schnelle (Ed.), *Neuer Wettstein II* (Berlin/New York: de Gruyter, 1996) 443f.

49 Weish 9.15; *Diog* 6.8; Sextus, *Sententiae*, 320.

50 Vgl. Melito von Sardes, *Passa-Homilie* 55.402: τοῦ σαρκίνου οἴκου.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Die Vorstellung vom menschlichen Körper als einem Haus ist sowohl alttestamentlich-jüdisch[51] als auch pagan, bereits vor Platon,[52] bezeugt. 'Zelt' und 'Haus' sind durch den Aspekt der Wohnstatt inhaltlich miteinander verbunden, wobei das Bild vom Zelt den Gedanken der zeitweisen Begrenztheit der irdischen Existenz einbringt.

Diese Verbindung von 'Zelt' und 'Haus' begegnet in gleicher Weise 2 Kor 5.1,[53] wo Paulus den menschlichen Leib als ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους bezeichnet und ihm den zukünftigen 'Bau von Gott, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus im Himmel', also den Herrlichkeitsleib der Auferstehung (VV. 2–5), gegenüberstellt.[54] Τοῦ σκήνους erläutert als Genitivus appositionis οἰκία;[55] in *ParJer* 6.3 wird σκήνωμα durch οἶκος interpretiert.

Die *ParJer* zeigen, dass die bei Paulus begegnende anthropologische Zelt-Haus-Terminologie für einen griechischsprachigen Juden nicht ungewöhnlich ist. Im Verständnis der zukünftigen Leiblichkeit unterscheidet sich Paulus freilich von den *ParJer*: Er erwartet – auf Grund seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus (vgl. 1 Kor 15.8, 45–9) – einen total andersartigen Leib (2 Kor 5.1b), während die Hoffnung der *ParJer* auf eine Wiederherstellung der individuellen irdischen Körperlichkeit – nach der Trennung von Leib und Seele durch den Tod (vgl. *ParJer* 6.3c, 17) – ausgerichtet ist (6.5–7).[56]

6. Ὁ οἰκονόμος τῆς πίστεως

In *ParJer* 7.2 wird Baruch als ὁ οἰκονόμος τῆς πίστεως angeredet. Der Genitiv kann als Genitivus qualitatis (= 'treuer Verwalter')[57] oder aber als

51 Hiob 4.19; Jes 38.12; 1QH VII.4, 8f.; Philon, *De praemiis et poenis* 120; ders., *De somniis* 1.20 – vgl. O. Michel, '"Ein Bau von Gott": Fragen zu 2.Kor. 5,1', *Wort und Wirklichkeit: FS E. L. Rapp* (Meisenheim: Hain, 1976) 85–9. Vgl. ferner Mt 12.43f. par. Lk 11.24.

52 Vgl. O. Michel, *TWNT* 5.136 Anm. 11. S. auch Cicero, *Tusc.* I 22.51.

53 Die Parallele hatte bereits Harris, *Rest*, 55, vermerkt, von den Kommentatoren des 2. Korintherbriefes wurde sie jedoch zumeist nicht aufgenommen.

54 Zur Interpretation s. die detaillierte Diskussion bei M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians I* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994) 357–68, und E. Gräßer, *Der zweite Brief an die Korinther: Kapitel 1,1–7,16* (ÖTBK 8.1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Würzburg: Echter, 2002) 182–91. Einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit Mk 14.58 vermutet K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu* (FRLANT 184; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999) 93–110.

55 Vgl. auch V. 4a: ἐν τῷ σκήνει.

56 Vgl. ebenso z.B. 2 Makk 7.11; 14.46; *syrBar* 50.1ff. Zu den unterschiedlichen frühjüdischen Auferstehungserwartungen s. G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung* (AB 56; Rom: Biblical Inst. Press, 1972); H. C. C. Cavallin, *Life After Death* (CB.NT 7:1; Lund: Gleerup, 1974) sowie den Sammelband A. J. Avery/J. Neusner (Ed.), *Judaism in Late Antiquity: Part Four: Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-To-Come in the Judaisms of Antiquity* (HO 1.49.4; Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000); auf *ParJer* 6.2–7 wird nirgends eingegangen.

57 So Delling, *Lehre*, 26; Riaud, *Les Paralipomènes*, 149f.; Schaller, *Paralipomena Jeremiae*, 737.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Genitivus objectivus (= 'Verwalter des Glaubens')[58] verstanden werden. Beide Interpretationen sind im Zusammenhang der *ParJer* sinnvoll. Für die erste spricht, dass auch in 4.4 der Genitiv ein Adjektiv ersetzt.[59] Die zweite und m.E. wahrscheinlichere wird durch 6.4 nahegelegt, wo Baruch ein Zwiegespräch mit seinem 'jungfräulichen Glauben'[60] führt[61] und ihn inhaltlich als Lebenshoffnung charakterisiert; als 'Verwalter' dieses 'Glaubens' schreibt er seinen Brief an die Deportierten in Babylon und kündigt ihnen, sofern sie den Geboten Gottes gehorsam sind, die Rückkehr an (6.17–23).

Wie man sich im Verständnis des Genitivs τῆς πίστεως auch entscheiden mag, auf jeden Fall wird οἰκονόμος hier in übertragenem Sinne verwendet,[62] und zwar für einen Mann, der neben Jeremia eine herausragende religiöse Position im Gottesvolk innehat:[63] Baruchs Gebete gleichen – wie die Jeremias – einer festen Mauer um Jerusalem (1.2); beide verbergen die Tempelgeräte vor den Feinden (3.14); Baruch gehört zu den ἐπίτροποι (4.4); er klagt über den Untergang Jerusalems und äußert die Gewissheit der Rückführung aus dem Exil (4.6–9); durch Engel erhält er Informationen (4.11); er gilt als 'Ratgeber des Lichtes' (6.12)[64] und wegen seiner Gerechtigkeit als wirksamer Fürbitter (7.23); er vermittelt die Rückkehrbotschaft nach Babylon (6.8–7.12); beim Einzug der Heimkehrer weisen Jeremia, Baruch und Abimelech diejenigen, die Mischehen eingegangen waren, ab (8.5); schließlich stehen diese Drei am Versöhnungstag vor dem Altar (9.7f.).

Vom οἰκονόμος wird in der antiken griechischen Literatur gelegentlich metaphorisch gesprochen;[65] er begegnet auch für den Philosophen[66] und für Amtsträger in Kultgemeinschaften.[67] Im rabbinischen Schrifttum findet sich in Gleichnissen die Zuordnung eines Verwalters (= Mose) zu seinem König (= Gott),[68] jedoch als Funktionsbezeichnung einer Autorität in der jüdischen religiösen Gemeinschaft ist

58 So P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel* (Heidelberg: F. H. Kerle, ²1966) 912; P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch I* (SC 144; Paris: du Cerf, 1969) 216; Kraft/Purintun, *Paralipomena Jeremiou*, 33; Robinson, '4 Baruch', 422.

59 Ἐπίτροποι ψεύδους.

60 Zum Textbestand s. Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 15. Zur Interpretation – rein vom Götzendienst – s. Riaud, *Les Paralipomènes*, 99 u. 120 Anm. 46.

61 Sonst begegnet πίστις nur noch im christlichen Schluss 9.13.

62 In *TestJos* 12.3 liegt die reale Bedeutung zugrunde. Sonst begegnet das Wort nicht in den atl. Apokryphen und Pseudepigraphen.

63 Zur Rolle Baruchs in den *ParJer* s. Riaud, *Les Paralipomènes*, 35f., und Kaestli, 'L'influence', 222f.

64 Vgl. Delling, *Lehre*, 25f.: 'Ratgeber zum Tun des Guten, des Gotteswillens'.

65 Aristoteles, *Rhet.* 3.3 p. 1406.27; feminin Aischylos, *Agam.* 155.

66 Epictet, *Diss.* III.22, 3.

67 Vgl. J. Reumann, '"Stewards of God" – Pre-Christian Religious Application of *Oikonomos* in Greek', *JBL* 77 (1958) 339–49; C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament II* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994) 574.

68 Belege bei Michel, *TWNT* 5.152.8–13.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

der Begriff 'Verwalter' bislang nicht nachgewiesen. Die *ParJer* zeigen, dass diese Vorstellung dennoch im Judentum der späteren Antike vorhanden war.

Sie war bereits Paulus bekannt und wurde von ihm in 1 Kor 4.1 aufgenommen,[69] wo die Verkündiger 'Gehilfen Christi, d.h.[70] Verwalter von Gottes Geheimnissen' genannt werden. Sie stehen im Dienste Christi, sind von ihm eingesetzte Verwalter (vgl. 9.17); diese Funktion üben sie mit der Verkündigung des durch Christus realisierten göttlichen Heilsplans (vgl. 2.7f.) aus. Da Paulus anschließend die Treue als Charakteristikum eines Verwalters hervorhebt (4.2; vgl. auch Lk 12.42), ergäbe sich eine noch engere inhaltliche Nähe zu *ParJer* 7.2, sofern dort ein Genitivus qualitatis vorläge. Aber auch ohne diese Deutung sind auf jeden Fall beide Male Würde vor den Menschen und Verantwortung vor Gott zum Ausdruck gebracht. In der Paulusschule wird der Bischof als 'Verwalter Gottes' bezeichnet (Tit 1.7); auch hier ist die Verkündigung, nämlich die 'gesunde Lehre' (1.9; 2.1), das Gut, das es in der Kirche als dem 'Haus Gottes' (1 Tim 3.15) zu verwalten gilt.[71] In 1 Petr 4.10[72] ist die Vorstellung von der geistlichen Verwaltung auf alle Glaubenden bezogen;[73] sie sollen sich mit ihren Charismen gegenseitig dienen als 'gute Verwalter der vielseitigen Gnade Gottes', und zwar ebenfalls durch Wortverkündigung, aber auch durch Liebesdienst (V.11).

7. Τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ φωτίζον

Im Gebet, das Jeremia bei der Opferdarbringung am Versöhnungstag (9.1f.) unmittelbar vor seinem Tode (9.7–9) spricht,[74] wird Gott als 'das wahre Licht, das mich erleuchtet, bis ich zu dir aufgenommen werde' (9.3) angerufen. Bereits in 6.9 wurde – im Gebet Baruchs – Gott als 'auserwähltes Licht' bezeichnet. An beiden Stellen ist, entsprechend verbreitetem alttestamentlich-jüdischem Verständnis,[75] der Bezug auf das Gesetz naheliegend,[76] das eine einzigartig[77] erleuchtende

69 In Gal 4.2 und Röm 16.23 liegt die profane Bedeutung vor.

70 Καί-explicativum.

71 Vgl. H. von Lips, *Glaube – Gemeinde – Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979) 147–9.

72 Zur Eigenständigkeit des 1. Petrusbriefes im Vergleich mit dem Corpus Paulinum s. J. Herzer, *Petrus oder Paulus?* (WUNT 103; Tübingen: Mohr, 1998) 158–72.

73 So auch Ignatius, *Pol* 6.1.

74 Es beginnt mit dem Trishagion (vgl. Offb 4.8). Dazu s. insgesamt C. Böttrich, 'Das "Sanctus" in der Liturgie der hellenistischen Synagoge', *JLH* 35 (1994/95) 10–36.

75 Vgl. Ps 19.9; 119.105, 130; Spr 6.23; Sir 45.17; Weish 18.4; Bar 4.2; 1QH IV.5; *TestLev* 14.4; 19.1; Philon, *De fuga et inventione* 139; 4 Esr 14.20f.; *syrBar* 17f.; 59.2; 77.16; rabbinische Belege bei Strack/Billerbeck, *Kommentar II*, 357.

76 In 6.9 würde diese Intention noch deutlicher, wenn das einhellig bezeugte, aber wegen des Personenwechsels (αὐτοῦ) schlecht passende Attribut τὸ ἐξελθὸν ἐκ στόματος αὐτοῦ ursprünglich wäre. S. die Überlegungen bei Delling, *Lehre*, 32f.

77 Ἐκλεκτόν (6.9) bzw. ἀληθινόν (9.3).

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Funktion hat. Wie z.B. in Ps 27.1 und Mich 7.8 wird Gott mit seiner Gabe identifiziert;[78] er ist Licht, weil er durch sein Gesetz die Erkenntnis seines zum Heil führenden Willens vermittelt. Dementsprechend wurde in 5.34[79] eine der göttlichen Tätigkeiten als Voranleuchten auf dem Wege (φωταγωγεῖν) zum oberen Jerusalem, dem Ort des vollendeten Heils, charakterisiert. Ähnlich weiß sich der betende Jeremia während seines Erdenlebens von Gott durch die Tora zur himmlischen Ruhe ('bis ich zu dir aufgenommen werde') geleitet.[80]

In Joh 1.9 wird der Logos-Christus als 'das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet' identifiziert. Die fast wörtliche Übereinstimmung[81] ist schwerlich der späteren christlichen Edition der *ParJer*[82] zuzuweisen, da die Übertragung einer ursprünglich christologischen Aussage auf Gott unwahrscheinlich ist.[83] Eher handelt es sich sowohl in *ParJer* 9.3 als auch in Joh 1.9 um Aufnahme einer Aussage über die erleuchtende Bedeutung des Gesetzes, die auf Gott (so *ParJer*) bzw. auf Christus (so Joh[84]) bezogen wurde. Für Joh ist die Tora ebenso wenig wie Johannes der Täufer[85] das Licht, sondern Zeugnis für Christus vor dem Forum der Welt (1.45; 5.46), Hinweis auf die Vermittlung des Lichtes durch den, der in Wort, Weg und Werk den Heilswillen Gottes offenbart[86] und sich daher selbst als 'Licht für die Welt' präsentiert (8.12; 9.5; 12.46).

8. Εὐωδία

In seinem Gebet bittet Jeremia 'um einen weiteren[87] Wohlgeruch des Räucherwerkes' (9.4). Die rätselhafte Formulierung wird vom Kontext her klarer. Zuvor (9.3) wurde Gott als 'Räucherwerk für die lebendigen Bäume', d.h. für die Gerechten,[88] angerufen. Dieses Räucherwerk (θυμίαμα) nimmt auf das

78 Vgl. auch unmittelbar zuvor: 'Räucherwerk der lebendigen Bäume' sowie *ParJer* 5.32.

79 S.o. p. 129.

80 Es dürfte sich um den Zwischenzustand handeln, vgl. 9.7 und 6.3 (zum textkritischen Problem s. Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 63f. Anders jetzt wieder Schaller, *Paralipomena Jeremiae*, 73of. Anm. k).

81 Die Differenz besteht in τὸ φωτίζον (*ParJer* 9.3) u. ὃ φωτίζει (Joh 1.9) sowie im jeweiligen Objekt der Erleuchtung.

82 S.o. Anm. 8.

83 Vgl. Delling, *Lehre*, 35 Anm. 25.

84 Zum redaktionellen Charakter von Joh 1.9 s. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, ²2000) 37.

85 S. P. von der Osten-Sacken, 'Der erste Christ: Johannes der Täufer als Schlüssel zum Prolog des vierten Evangeliums', *ThViat* 13 (1975/76) 155–73.

86 Zum Verständnis des Willens Gottes im Vierten Evangelium s. R. Metzner, *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122; Tübingen: Mohr, 2000) 89–91.

87 Zu ἄλλος in diesem Sinne s. Mt 13.24, 31, 33 u.ö.

88 Vgl. *PsSal* 14.3f. In 1QH VIII.4–6 (12.21f.) ist Ps 1.3 (vgl. auch Jer 17.8) als Hintergrund dieser Metapher zu erkennen. Vgl. auch Ps 92.13–16.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

Räucheropfer am Versöhnungstag (Lev 16.12f.) Bezug, das den Hohenpriester im Allerheiligsten vor dem Tode angesichts der unmittelbaren Gottesgegenwart bewahrt.[89] Somit gilt Gott als Erhalter des Lebens der Frommen. Die folgende Gottesbezeichnung 'wahres Licht, das mich erleuchtet, bis ich zu dir aufgenommen werde' entfaltet diese Funktion Gottes für Jeremia persönlich.[90]

Davon abgehoben bittet der Prophet anschließend (9.4) um eine ἄλλη εὐωδία θυμιάματος. Was dieser andere, von Gott kommende Wohlgeruch bedeutet, wird aus der Fortsetzung (9.5) deutlich:[91] 'Meine Aufmerksamkeit[92] (ist auf) Michael (gerichtet),[93] den Erzengel der Gerechtigkeit, bis er die Gerechten hineinführt.' Jetzt geht es nicht mehr um das Einzelschicksal Jeremias, sondern um die Zukunft aller Gerechten, die der Prophet in den Händen des Schutzengels des Gottesvolkes[94] weiß und für die er die 'Hineinführung' der δίκαιοι – nämlich in das obere Jerusalem (5.34) am Ende der Tage – erhofft.[95] Sie ist der 'Wohlgeruch', den Jeremia von Gott erbittet. *ParJer* 9.4 ist somit ein Beleg für die auch sonst im frühen Judentum[96] bekannte Vorstellung vom göttlichen, Leben vermittelnden Duft.

Diese Anschauung greift auch Paulus in 2 Kor 2.14f. auf und integriert sie seinem Selbstverständnis.[97] Als Apostel offenbart er weltweit den 'Geruch' (ὀσμή)

89 S. detailliert Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 149f.

90 Dazu s.o. p. 133.

91 Καί-explicativum.

92 Zu μελέτη s. Liddell/Scott, *Lexicon*, 1096 s.v. 1.

93 Zur Konstruktion vgl. Ps 118.24, 77, 92, 97, 99, 143, 174 LXX. Eine Konjektur – so Schaller, *Paralipomena Jeremiae*, 749 Anm. 5a–b – ist m.E. nicht erforderlich.

94 Vgl. Dan 10.13, 21; 12.1; *äthHen* 20.5; 1QM IX.15f.; XVII.5–9; Offb 12.7–9; *b. Chag* 12a; *b. Joma* 77a; *b. Chullin* 40a. S. J. Michl, 'Engel VII (Michael)', *RAC* 5.243–7.

95 Wie in 5.32, 34, so geht auch in 9.3, 5 der Blick von der zwischenzeitlichen Ruhe zum endgültigen Heilsort.

96 Vgl. Sir 24.15; 39.13f.; *äthHen* 24.3–25.7; Josephus, *Ant.* 8.102; *JosAs* 16.8; s. J. Kügler, 'Duftmetaphorik im Frühen Judentum', in ders. (ed.), *Die Macht der Nase* (SBS 187; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000) 111–22. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund s. E. Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch* (SAH 10.9; Heidelberg, 1919), sowie W. Deonna, 'ΕΥΩΔΙΑ: Croyances antiques et modernes: odeur suave des dieux et des élus', *Genova* 17 (1939) 167–262, bes. 169–82; zur Aufnahme in der frühchristlichen Tradition s. B. Kötting, 'Wohlgeruch der Heiligkeit', *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum: Gedenkschrift für A. Stuiber* (JAC.E 9; Münster: Aschendorff, 1982) 168–75, und J. Kügler, 'Zur religiösen Bedeutung des Dufts im griechisch-römischen Kulturbereich', in ders. (Ed.), *Die Macht der Nase*, 99–110. *ParJer* 9.3f. findet in keiner der genannten Untersuchungen Erwähnung.

97 Dazu s. die eingehende Diskussion bei Thrall, *Second Epistle*, 196–207. Das Motiv des Opferduftes (so Phil 4.18; Eph 5.2; s. ausführlich S. J. Hafemann, *Suffering and the Spirit* [WUNT 2.19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986] 41–54) dürfte freilich nicht bedeutsam sein, da in 2 Kor 2.14–16 die Funktion des Apostels bei den *Menschen* betont ist; vgl. J. Schröter, *Der versöhnte Versöhner* (TANZ 10; Tübingen/Basel: Francke, 1993) 23–33; M. M. Gruber, *Herrlichkeit in Schwachheit* (fzb 89; Würzburg: Echter, 1998) 124–44, und bes. J. Kügler, 'Paulus und der Duft des triumphierenden Christus', *Von Jesus zum Christus: FS P. Hoffmann* (BZNW 93; Berlin/New York: de Gruyter, 1998) 155–73.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press

der Gotteserkenntnis; in Gottes Dienst stehend (τῷ θεῷ),[98] duftet er nach Christus, dem gesalbten Heilsbringer (Χριστοῦ εὐωδία ἐσμέν). Er bringt daher für diejenigen, die seiner Verkündigung glauben, eschatologische Rettung, Teilhabe am Auferstehungsleben Christi; bei denen aber, die seine Botschaft ablehnen, bewirkt die Zurückweisung des 'Christusduftes' eschatologischen Untergang (VV. 15b, 16).

Die konstatierten Übereinstimmungen zwischen *ParJ*er und neutestamentlichen Formulierungen sind instruktiv. Sie beruhen freilich nicht auf einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis. Die neutestamentlichen Autoren konnten nicht auf die erst später entstandenen *ParJer* zurückgreifen. Der Verfasser dieser frühjüdischen Haggada[99] hatte andererseits keinen Anlass, so eklektisch auf ganz unterschiedliche und seinerzeit noch nicht kanonisch vereinte neutestamentliche Schriften wie die Paulusbriefe, die Evangelien des Markus (bzw. Lukas) und Johannes sowie die Johannesapokalypse zurückzugreifen. Auch für den späteren christlichen Redaktor der *ParJer*[100] ist eine derartige Bearbeitung unwahrscheinlich; seine Intentionen werden aus 9.10–32 deutlich. Aus diesem Schlusspassus ist zum Beispiel ersichtlich, dass der Redaktor das Wort εὐαγγελίζεσθαι für die christliche Mission gebraucht (9.18; vgl. Röm 15.20; 1 Kor 1.17; Gal 4.13; Apg 8.40; 14.7 u.ö.) und somit keinen Grund hatte, es auf die Ankündigung des Endes des babylonischen Exils zu beziehen (3.11; 5.21). Ferner wird Jeremia in den letzten Versen wiederholt als Vermittler von μυστήρια charakterisiert (9.22, 28),[101] ohne jedoch als deren οἰκονόμος bezeichnet zu werden; den Ehrentitel des geistlichen Verwalters trägt vielmehr Baruch in 7.2, eine Beeinflussung durch 1 Kor 4.1 ('Verwalter von Gottes Geheimnissen') legt sich hier also nicht nahe. Schließlich wird in der Schlusspassage die Lichtterminologie – anders als in 9.3 (vgl. auch 5.34; 6.9) – christologisch verwendet (9.13, 25). Die oben aufgezeigten Entsprechungen zwischen NT und *ParJer* bezeugen demnach kein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, sondern in je eigener Weise die prägende Kraft des griechischsprachigen Judentums im ersten und zweiten Jahrhundert.

98 Vg. Blaß/Debrunner/Rehkopf, *Grammatik* § 190.1.

99 Zur Bestimmung der literarischen Gattung der *ParJer* s. Riaud, *Les Paralipomènes*, 81–9.

100 S.o. Anm. 8; zur zeitlichen Einordnung s. die Überlegungen bei Herzer, *Paralipomena Jeremiae*, 192, und Heininger, 'Totenerweckung', 108–10.

101 Das Wort begegnet in den *ParJer* nur hier.

https://doi.org/10.1017/S002868850500007X Published online by Cambridge University Press