

Studien zum Neuen Testament  
und seiner Umwelt

23

# STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 23

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs  
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die "Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt" (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert sowohl auf PC-Diskette (Textverarbeitung mit WinWord) als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Die Redaktion des Bandes wurde von Mag. Eva Maria Greiner vorgenommen.

## *Anschriften der Mitarbeiter:*

Prof. Dr. Reimund Bieringer, Minderbroedersstraat 15, B-3000 Leuven  
Prof. DDr. Heinz Giesen, Postfach 1361, D-53760 Hennef  
Prof. Dr. Bernhard Heininger, Geschwister-Scholl-Platz 3, D-95440 Bayreuth  
Pf.i.R. Dr. Gottfried Schille, Schulstraße 12, D-04451 Borsdorf  
Dr. Stefan Schreiber, Derchingerstraße 41a, D-86165 Augsburg  
Prof. Jan G. van der Watt, University of Pretoria, Pretoria 0002, South Africa

Die von den Mitarbeitern und Rezensenten vertretenen Positionen und Meinungen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1998. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt  
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemstraße 20

## INHALTSVERZEICHNIS

STEFAN SCHREIBER

Die Jüngerberufungsszene Joh 1,43-51 als literarische Einheit ..... 5

JAN G. VAN DER WATT

The Dynamics of Metaphor in the Gospel of John ..... 29

BERNHARD HEININGER

Totenerweckung oder Weckruf (ParJer 7,12-20)?

Gnostische Spurensuche in den Paralipomena Jeremiae ..... 79

HEINZ GIESEN

Lebenszeugnis in der Fremde.

Zum Verhalten der Christen in der paganen Gesellschaft ..... 113

GOTTFRIED SCHILLE

Dialogische Elemente im Römerbrief ..... 153

REIMUND BIERINGER

Die Liebe des Paulus zur Gemeinde in Korinth.

Eine Interpretation von 2 Korinther 6,11 ..... 193

ALBERT FUCHS

Die agreements der Einzugsperikope

Mk 11,1-10 par Mt 21,1-9 par Lk 19,28-38 ..... 215

REZENSIONEN ..... 229

Barnett P., The Second Epistle to the Corinthians (Fuchs) ..... 276

Blok H. - Steiner M., Jerusalem. Ausgrabungen in der Heiligen Stadt (Fuchs) ..... 234

Busch P., Der gefallene Drache (Fuchs) ..... 277

Diebold-Scheuermann C., Jesus vor Pilatus (Fuchs) ..... 266

du Toit D.S., THEIOS ANTHROPOS (Schreiber) ..... 242

Gradwohl R., Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Bd. 1+2 (Fuchs) ..... 237

Green J.B., The Gospel of Luke (Fuchs) ..... 260

Haacker K., Paulus. Der Werdegang eines Apostels (Fuchs) ..... 274

Haubeck W. - von Siebenthal H., Neuer sprachlicher Schlüssel (Fuchs) ..... 229

Hengel M. - Schwemer A.M.(Hgg), Die Septuaginta (Fuchs) ..... 238

Hengel M., Judaica et Hellenistica (Fuchs) ..... 239

Hvalvik R., The Struggle for Scripture and Covenant (Fuchs) ..... 244

Klauck H.-J., Magie und Heidentum in der APG (Fuchs) ..... 271

Kremer J., Der Erste Brief an die Korinther (Fuchs) ..... 275

Levinskaya I., The Book of Acts in its Diaspora Setting (Fuchs) .....	272
Mauerhofer E., Einleitung 1 (Fuchs).....	246
McNicol - D.L. Dungan - D.B. Peabody (Hgg), Beyond the Q Impasse (Fuchs) ....	247
Mounce R.H., The Book of Revelation (Fuchs).....	280
Pichler J., Paulusrezeption in der Apostelgeschichte (Fuchs) .....	273
Pokorný P., Theologie der lukanischen Schriften (Fuchs) .....	259
Prieur A., Die Verkündigung der Gottesherrschaft (Fuchs) .....	262
Rein M., Die Heilung des Blindgeborenen (Fuchs) .....	265
Reventlow H., Epochen der Bibelauslegung. Bd. 1 (Fuchs) .....	236
Riedl H., Zeichen und Herrlichkeit (Fuchs) .....	263
Söding Th., Das Wort vom Kreuz (Fuchs).....	274
Stock A., The Method and Message of Matthew (Fuchs) .....	257
Taylor J.E., The Immenser (Fuchs).....	251
Tuckett C.M. (Hg), The Scriptures in the Gospels (Fuchs).....	230
Ulland H., Die Vision als Radikalisierung (Fuchs) .....	278
Walker P.W.L., Jesus and the Holy City (Oberforcher).....	235
Witherington B., The Acts of the Apostles (Fuchs) .....	268

## Totenerweckung oder Weckruf (ParJer 7,12-20)?

### *Gnostische Spurensuche in den Paralipomena Jeremiae*

Die *Paralipomena Jeremiae* (ParJer), verschiedentlich auch als *Rest der Worte Baruchs*<sup>1</sup> oder *4 Baruch*<sup>2</sup> bezeichnet, gehören zu jenen außerkanonischen Schriften, denen in der Forschung immer noch ein eher stiefmütterliches Interesse zuteil wird. Die Situation hat sich zwar in jüngster Zeit durch die Publikation zweier Monographien von J. Riaud<sup>3</sup> und J. Herzer<sup>4</sup> spürbar verbessert, bleibt aufs Ganze gesehen aber dennoch unbefriedigend. Dafür zeichnet vor allem die nach wie vor unzureichende Textgrundlage verantwortlich (s.u.). Dabei hat diese, in ihrem Grundstock jüdische und vielleicht noch im 1. Jh.n.Chr., wahrscheinlicher aber Anfang des 2. Jh.n.Chr. abgefaßte Schrift<sup>5</sup> gerade für den Neutestamentler einiges

---

<sup>1</sup> So der Titel der äthiopischen Übersetzung, vgl. *E. König*, *Der Rest der Worte Baruchs*. Aus dem Aethiopischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen, in: *ThStKr* 50 (1877) 318-338. Ebenso titelt die bislang einzige deutsche Übersetzung des griechischen Textes bei *P. Rießler*, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Freiburg/Heidelberg 1928, Nachdr. o.J., 903-919.

<sup>2</sup> Zu diesem Titel entschließt sich, kaum mit Recht, *S.E. Robinson*, *4 Baruch. A New Translation and Introduction*, in: *OTP* II, 413-425. Der von den griechischen Handschriften überlieferte Titel τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου ist auch inhaltlich vorzuziehen, vgl. *J. Riaud*, *La figure de Jérémie dans les Paralipomena Jeremiae*, in: *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (AOAT), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, 373-385.

<sup>3</sup> *J. Riaud*, *Les Paralipomènes du prophète Jérémie. Présentation, texte original, traduction et commentaires* (Cahiers du Centre Interdisciplinaire de recherches en histoire, lettres et langues 14), Angers 1994. Die Publikation ruht auf Riauds bereits 1984 fertiggestellter, wesentlich umfangreicherer Dissertation auf, vgl. *ders.*, *Paralipomena Jeremiae Prophetarum*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Diss. masch., Paris 1984, Bd. 1-4.

<sup>4</sup> *J. Herzer*, *Die Paralipomena Jeremiae*. Studien zur Tradition und Redaktion einer Haggada des frühen Judentums (TSAJ 43), Tübingen 1994, eine bei C. Wolff angefertigte Dissertation. Vgl. auch *J. Herzer*, *Alttestamentliche Traditionen in den Paralipomena Jeremiae als Beispiel für den Umgang frühjüdischer Schriftsteller mit 'Heiliger Schrift'*, in: *M. Hengel – H. Löhr* (Hrsg.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994, 114-132.

<sup>5</sup> Die Datierung der Schrift hängt eng mit der Beantwortung zweier Fragen zusammen: Spielt die Erzählung mit der Zerstörung Jerusalems und der Wegführung ins Exil nach Babylon auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung durch die Römer 70 n.Chr. an, und legen

zu bieten. Wenn wir nur einmal nach Gattungen differenzieren: ParJer warten nicht nur mit den in der Briefexegese seit langem beachteten Briefen Baruchs (6,19-25)<sup>6</sup> und Jeremias (7,24-34) auf, sondern bieten auch eine Angelophanie,<sup>7</sup> diverse Klagelieder und Gebete<sup>8</sup> inklusive eines Makarismus (4,10), ein Gleichnis von einem Vater und seinem Sohn (7,26-29), das für den Vergleich mit Lk 15,11-32

---

die unzweifelbar vorhandenen Gemeinsamkeiten mit der syrischen Baruchapokalypse (die gegen Ende des 1. Jh.n.Chr. entstanden sein dürfte) literarische Abhängigkeit der ParJer von derselben nahe? Während nahezu alle Autoren die erste Frage positiv beantworten (eine Ausnahme macht lediglich Schürer, *History III/1* 292f., der als Abfassungszeit noch "a late second Temple date" in Erwägung zieht) und deshalb die Schrift frühestens nach 70 n.Chr. ansetzen, gehen die Meinungen hinsichtlich des Verhältnisses zum syrBar auseinander. Herzer, *Paralipomena* 73-75, hat sich zuletzt wieder nachhaltig für literarische Abhängigkeit der ParJer von syr Bar ausgesprochen (vgl. schon *P. Bogaert*, *Apocalypse de Baruch*. Introduction, traduction du Syriaque et commentaire, Bd. 1 [SC 144], Paris 1969, 220f.) und datiert in der Folge das jüdische Original in die Jahre zwischen 125-132 n.Chr.; der christliche Schluß sei kurz nach Beendigung des Bar-Kochba-Aufstandes hinzugekommen (ebd. 177-192). *Riaud*, *Paralipomènes* 127-135 (vgl. auch *ders.*, *Paralipomena Jeremioi*, in: *M. de Jonge* [Hrsg.], *Outside the Old Testament* [CCWJCW 4], Cambridge 1985, 213-230), der mit einer gemeinsamen Vorlage (von ParJer und syrBar) rechnet, datiert nicht so viel anders: jüdische Grundschrift zwischen 118-130, christliche Redaktion noch vor 132 n.Chr. Umstritten ist ferner, wo der christliche Schluß beginnt. Herzer (a.a.O. 177-192) setzt ihn mit *G. Dellling*, *Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae* (BZAW 100), Berlin 1967, 2, und *C. Wolff*, *Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum* (TU 118), Berlin 1976, 51, bei 9,11(10) an, *J. Riaud*, "Le Puissant t'emportera dans ta tente". La destinée ultime du juste selon les *Paralipomena Jeremiae Prophetarum*, in: *Hellenica et Judaica* (FS V. Nikiprovetzky), Leuven/Paris 1986, 257-265, hier 263f., legt die Zäsur dagegen zwischen 9,6 und 9,7. Noch einmal andere Wege gehen *A.-M. Denis*, *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Leiden 1970, 70-78, hier 74; *G.W.E. Nickelsburg*, *Stories of Biblical and Post-Biblical Times*, in: *M.E. Stone*, *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT II), Assen/Philadelphia 1984, 72-75, sowie *S.E. Robinson*, *Baruch, Book of 4*, in: *Anchor Bible Dictionary* 1, 622, die alle das komplette Kapitel 9 der christlichen Redaktion zuschlagen. Darüber hinaus wird man auch im übrigen Werk (gegen Herzer) mit kleineren redaktionellen Eingriffen zu rechnen haben.

<sup>6</sup> Die Zählung nach der Verseinteilung bei *R.A. Kraft - A.-E. Purinton*, *Paralipomena Jeremiae* (TT.PS 1), Missoula, Mont. 1972. Wo es um des besseren Verständnisses willen notwendig erscheint, wird die Zählung der schon fast klassisch gewordenen Ausgabe von *J.R. Harris*, *The Rest of the Words of Baruch: A Christian Apocalypse of the Year 136 A.D. The Text Revised with an Introduction*, London 1889, in Klammern hinzugesetzt.

<sup>7</sup> ParJer 6,15-18, vgl. auch 3,2.4; 4,2.12; 6,2.22.

<sup>8</sup> ParJer 4,7-10; 6,4-10; 6,12-14; hinzu kommen noch kürzere Lobsprüche wie in 5,8.12.32.

durchaus von Interesse ist,<sup>9</sup> sowie schließlich eine Totenerweckung (7,12-20), die den neutestamentlichen Totenerweckungen z.T. recht nahe kommt.

Diese Totenerweckung soll im folgenden vornehmlich im Zentrum unseres Interesses stehen und dürfte selbst für denjenigen, der von den ntl Wundergeschichten her schon einiges gewohnt ist, noch Überraschungen parat haben: ein Adler, der spricht und am Ende auch noch einen Toten auferweckt, ist – vorsichtig ausgedrückt – "durchaus kein gewöhnlicher Adler".<sup>10</sup> Darin liegt wohl mit ein Grund, warum ParJer 7,12-20(13-19) in den einschlägigen Arbeiten zur neutestamentlichen Wunderthematik allenfalls ein Fußnotendasein führt.<sup>11</sup> Tiere, die reden, gehören in der Regel zum Interieur der Fabel, und Fabeln interessieren eine Zunft, die sich bekanntlich historisch-kritisch versteht, meist nur am Rande.<sup>12</sup> Sieht man von jener Besonderheit aber zunächst einmal ab, entpuppt sich ParJer 7,12-20 zwar nicht als lupenreine, aber doch hinreichend deutlich profilierte Totenerweckung, die den Vergleich mit den übrigen, in der Literatur genannten Beispielen dieser Textsorte nicht zu scheuen braucht.<sup>13</sup> Wir bemühen uns zunächst um den Text und seine Übersetzung.

---

<sup>9</sup> Vgl. meinen früheren Hinweis auf diesen Text in: *B. Heininger*, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA 23), Münster 1991, 162.

<sup>10</sup> *Delling*, Lehre 11.

<sup>11</sup> Bei *S.M. Fischbach*, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992, fehlt die Geschichte ganz; *B. Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 266 Anm. 12 und 270 Anm. 29, begnügt sich mit dem Hinweis auf das Parallelmotiv des Leichenzugs (vgl. Lk 7,11) sowie der Feststellung, daß die Totenerweckungstradition ParJer 7,12-20 "völlig legendarisch ist".

<sup>12</sup> Auffälligerweise lassen auch die Spezialarbeiten eine Beschäftigung mit der Totenerweckung ParJer 7,12-20 bzw. der Adlerepisode als ganzer weitgehend vermissen. So behandelt die o.a. neuere Dissertation von *Herzer*, Paralipomena, praktisch die gesamte Schrift, jedoch nicht ParJer 7,12-22! Ähnlich fällt der Befund für die diversen Beiträge von *Riaud* aus.

<sup>13</sup> Vgl. schon die Auflistung bei *R. Pesch – R. Kratz*, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Parallelen, Bd. 2: Wundergeschichten, Teil 1: Exorzismen, Heilungen, Totenerweckungen, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1982, 90, die eine atl-jüdische und eine hellenistische Erzählvariante unterscheiden. Zur ersteren gehören 1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,18-37; Mk 5,22-24a.35-43; Apg 9,36-42, zur zweiten, für die das Motiv des Leichenzugs typisch sei, Philostr., Vit Ap 4,45; Apul., Flor 19; Lk 7,11-17; Apg 20,7-12 und eben auch unser Text, ParJer 7,12-20. Dieselbe Differenzierung mit anderen Termini bei *Fischbach*, Totenerweckungen 28f. ("Herholungs- und Begegnungstyp").

### 1. Text und Übersetzung

Jede Beschäftigung mit den ParJer steht nämlich vor der Schwierigkeit, daß eine zuverlässige kritische Edition des Textes immer noch aussteht und man deshalb für die Arbeit weiterhin auf die alte Ausgabe von Harris aus dem Jahr 1889 bzw. den 1972 aufgelegten, vorläufigen Text von R.A. Kraft und A.-E. Purinton angewiesen ist. Beide Ausgaben haben ihre Probleme. Harris stützt sich auf eine vergleichsweise geringe Anzahl von Handschriften, während Kraft/Purinton zwar die Handschriftenbasis beträchtlich ausweiten, abweichende Lesarten aber nur sehr selektiv und darüber hinaus lediglich in englischer Übersetzung verzeichnen. Dadurch ist die textkritische Arbeit mit erheblichen Unsicherheiten belastet, bzw. bleiben die folgenden Ausführungen notwendig provisorisch.

Von den drei vorliegenden, unterschiedlich umfangreich ausfallenden "Versionen" oder "Rezensionen" ist nur die sogenannte "Langform" für die Textrekonstruktion relevant.<sup>14</sup> Für diese verzeichnen Kraft/Purinton insgesamt 23 griechische Handschriften,<sup>15</sup> hinzu kommen noch die Übersetzungen ins Äthiopische, Armenische, Slawische und Rumänische. Soweit man gegenwärtig abschätzen kann, lassen sich drei Handschriftengruppen unterscheiden. Hauptzeugen für die erste Gruppe sind ein Jerusalemer (Siglum: B) und ein Mailänder Kodex (Siglum: A) aus dem 10./11. Jhd. bzw. 15. Jhd.<sup>16</sup> Davon hebt sich eine zweite Gruppe mit der

---

<sup>14</sup> Neben der "Long Form" bzw. "version longue ou primitive" gibt es noch eine "Short Form" bzw. "version remaniée intégrale", deren Charakteristikum nicht nur in z.T. massiven Auslassungen und Kürzungen besteht (die wichtigsten nennt *E. Turdeanu*, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancient Testament* [SVTP 5], Leiden 1981, 317f.), sondern auch darin, den Ereignissen nach der Zerstörung Jerusalems noch eine Erzählung mit ausgewählten Episoden aus dem Leben Jeremias voranzustellen, die dem gleichnamigen biblischen Buch entnommen sind. Darüber hinaus existiert sozusagen noch eine Kurzform der Kurzform, die "version remaniée et amputée". Zum Ganzen vgl. Kraft – Purinton, *Paralipomena* 3-5; *Turdeanu*, *Apocryphes* 308-331; *Riaud*, *Paralipomènes* 5-15.

<sup>15</sup> Kraft – Purinton, *Paralipomena* 3f.

<sup>16</sup> B = Jerusalem Taphos (Sepulcher) 34, fol. 251ff; A = Milan Braidensis AF IX 31, fol. 1-10. Zu dieser Gruppe gehören noch die Handschrift H (= Oxford Bodleian Holkham gr 27, fol. 292-303) aus dem 15. Jhd. sowie die slawische (Siglum: slaw) und armenische (Siglum: arm) Übersetzung. Letztere liegt in drei verschiedenen Rezensionen vor und repräsentiert nach den Mitteilungen bei *M.E. Stone*, *Some Observations on the Armenian Version of the Paralipomena of Jeremiah*, in: *CBQ* 35 (1973) 47-59, einen von A B unabhängigen griechischen Texttyp. Für die Textrekonstruktion hat *arm* jedenfalls einiges Gewicht, auch wenn Kraft/Purinton in ihrer Ausgabe leider nur eine armenische Handschrift (Etchmiadzin, Nr. 920, 1465 n.Chr.) anführen. Eine Auflistung und eine Übertragung der



Handschrift C (10. Jhd.) ab,<sup>17</sup> ihr eng verwandt ist die äthiopische Übersetzung (*aeth*).<sup>18</sup> Kraft und Purintun haben darüber hinaus noch eine dritte Textform, "sufficiently different from the other groupings to warrant separate treatment",<sup>19</sup> ausfindig gemacht, deren ältester Vertreter, der Pariser Kodex gr 1534, fol. 159-169 (Siglum: P), ins 11. Jhd. datiert wird. Mehrheitsentscheidungen sind damit prinzipiell möglich. Die Textrekonstruktion erfolgt auf dieser Basis; im Anschluß daran wird die Übersetzung geboten.

### a) Text

12 Τότε ὁ ἀετός ἐπετάσθη, ἔχων τὴν ἐπιστολὴν ἐν τῷ τράχηλῳ αὐτοῦ<sup>a</sup>, καὶ ἀπῆλθεν εἰς Βαβυλῶνα καὶ [ἔλθων]<sup>b</sup> ἀνεπαύσατο ἐπὶ τι ξύλον ἕξω τῆς πόλεως εἰς τόπον ἔρημον. 13 Ἐσιώπησε δὲ ἕως οὗ διήλθεν Ἰερεμίας, αὐτὸς γὰρ καὶ ὁ λαὸς<sup>c</sup> ἐξήρχοντο θάψαι νέκρον<sup>d</sup>. 14 Ἠτήσατο γὰρ<sup>e</sup> Ἰερεμίας παρὰ τοῦ [βασιλέως]<sup>f</sup> Ναβουχοδονόσορ λέγων· Δός μοι τόπον ποῦ θάψω τοὺς νεκροὺς τοῦ λαοῦ μου· καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ βασιλεὺς<sup>g</sup>. 15 Ἀπερχομένων δὲ αὐτοῦ καὶ κλαιόντων μετὰ τοῦ νεκροῦ, ἦλθον κατέναντι τοῦ ἀετοῦ. 16 Καὶ ἔκραξεν ὁ ἀετός [μεγάλῃ φωνῇ]<sup>h</sup> λέγων· Σοὶ λέγω, Ἰερεμία ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ, ἀπελθε, συναξον τὸν λαόν<sup>i</sup> καὶ ἔλθε<sup>j</sup> ἐνταῦθα ἵνα ἀκούσουσι ἐπιστόλης<sup>k</sup> ἧς ἤνεγκα ἀπὸ τοῦ Βαροῦχ καὶ τοῦ Ἀβιμέλεχ. 17 Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰερεμίας, ἐδόξασε τὸν θεόν· καὶ ἀπελθὼν συνῆξε τὸν λαὸν σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, καὶ ἦλθεν ὅπου ἦν ὁ ἀετός. 18 Καὶ κατῆλθεν ὁ ἀετός ἐπὶ τὸν τεθνηκότα, καὶ ἀνέζησε. 19 Γέγονε δὲ τοῦτο, ἵνα πιστεύουσιν. 20 Ἐθαύμασε δὲ πᾶς ὁ λαὸς ἐπὶ τῷ γεγονότι λέγοντες ὅτι, Μὴ οὗτος<sup>l</sup> ὁ θεός ὁ ὀφθεῖς τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ Μωϋσέως<sup>m</sup>, καὶ νῦν ἐφάνη ἡμῖν διὰ τοῦ ἀετοῦ τούτου;

<sup>a</sup> Harris folgt hier der von A B *aeth* gebotenen kürzeren Lesart, die ἐν τῷ τράχηλῳ αὐτοῦ ausläßt. Doch spricht die bessere äußere Bezeugung (C P *arm slaw*<sup>n</sup> <sup>l2</sup>) für den Langtext. – <sup>b</sup>

---

slawischen Übersetzungen ins Deutsche besorgte *Wolff*, *Jeremia* 194-237. Ihr Textwert ist allerdings umstritten. Während *Herzer*, *Traditionen* 115, ihn eher gering bemißt, kommt *Turdeanu*, *Apocryphes* 348f., zu einem gegenläufigen Urteil.

<sup>17</sup> C = Jerusalem Taphos (Sepulcher) 6, fol. 242-247<sup>r</sup>. Die Handschrift bietet den Text der ParJer allerdings nur bis 8,5 und fährt dann mit diversen anderen Materialien fort.

<sup>18</sup> Erstausgabe des äthiopischen Textes durch *A. Dillmann*, *Reliquia Verborum Baruchi. Chrestomatia Aethiopia*, Leipzig 1866. Neben der oben bereits erwähnten Übersetzung von König fertigte unabhängig davon noch *F. Prätorius*, *Das apokryphische Buch Baruch im Aethiopischen*, in: *ZWTh* 15 (1872) 230-247, eine Übersetzung ins Deutsche an.

<sup>19</sup> *Kraft – Purintun*, *Paralipomena* 3.

Die äußere Bezeugung hält sich die Waage: ἔλθων ἀνεπαύσατο A B; ἀνεπαύσατο C *aeth*. Nach der Regel, derzufolge die kürzere Lesart die ursprünglichere ist, ist hier der Text bei Harris vorzuziehen. – <sup>c</sup> Sowohl Harris als auch Kraft/Purintun lesen statt ὁ λαός (A B P *slaw*<sup>n 12</sup>; *slaw*<sup>11</sup>: mit dem ganzen Volk) mit C *aeth arm* ἄλλοι τινὲς τοῦ λαοῦ, aber schwerlich zu Recht. Da die äußere Bezeugung kein sicheres Urteil zuläßt, müssen innere Gründe entscheiden, und hier stellt ὁ λαός nicht nur die kürzere, sondern auch die schwierigere Lesart dar, da es sich schlecht mit σύναξον τὸν λαόν in V.16 verträgt und die von C *aeth arm* gebotene Variante auszugleichen versucht. – <sup>d</sup> A B fügen im Anschluß an νέκρον noch ἔξω τῆς πόλεως hinzu (*slaw*<sup>12</sup>: *denn er selbst und das Volk kamen aus der Stadt*). Das entspricht der von Kraft/Purintun bevorzugten Lesart. Da sie jedoch keinen weiteren Zeugen anführen, ist mit Harris dem von C gebotenen kürzeren Text der Vorzug zu geben. – <sup>e</sup> txt: C *aeth slaw*; καὶ γὰρ ἠτήσατο: A B. – <sup>f</sup> Wie im Fall des ἔξω τῆς πόλεως V.13 bieten C *aeth* auch hier wieder die kürzere Lesart, die auf τοῦ βασιλέως (A B) verzichtet. Entscheidungshilfe leistet hier die slawische Übersetzung: Daß *slaw*<sup>n</sup> von dem König liest und *slaw*<sup>12</sup> alternativ *Navchodonosor* hat, erklärt sich am besten, wenn die griechische Vorlage den von A B P *arm* vertretenen längeren Text bot. Die Entscheidung bleibt allerdings unsicher. – <sup>g</sup> txt: A B P *arm slaw*<sup>12</sup>; om: C *aeth*. – <sup>h</sup> Eine sichere Entscheidung, ob man mit Kraft/Purintun die längere Lesart wählen oder mit Harris auf das von Kraft/Purintun in den Text genommene μεγάλη φωνή verzichten soll, fällt aufgrund der differierenden Bezeugung außerordentlich schwer. Während *arm aeth* μεγάλη φωνή in ihrer Vorlage gelesen haben müssen, bieten P *slav*<sup>11</sup> eine leicht modifizierte Lesart (ἀνθρωπίνη φωνή); A B C *slaw*<sup>n 12</sup> lassen beides aus. Vielleicht ist die kürzere Lesart doch um eine Spur besser bezeugt und verdient den Vorzug. – <sup>i</sup> C *aeth* fügen hinter τὸν λαόν ein ἅπαντα zur Näherbestimmung ein (*slaw*<sup>11</sup>: *und das ganze Volk soll hören*). Der Versuch, mit V.13 auszugleichen, ist evident. Der von A B *arm slaw*<sup>n 12</sup> gebotene kürzere Text verdient deshalb den Vorzug. – <sup>j</sup> Harris liest statt ἔλθε mit C ἔλθωσιν. Möglicherweise liegt darin Angleichung an das nachfolgende ἀκούσουσιν vor, was für die von A B (ebenso *slaw*<sup>n 12</sup>) vertretene Variante sprechen würde. Die Entscheidung bleibt aber letztlich unsicher. – <sup>k</sup> txt: A B *arm slaw*<sup>n 12</sup> (und offensichtlich auch P, wenn ich Kraft/Purintun in der Anmerkung zur Stelle [“cf. P”] richtig interpretiere); C *aeth* lesen dagegen: τοῦ καλοῦ κηρύγματος (τοῦ θεοῦ). – <sup>l</sup> txt: C; οὗτος ἐστιν: A B. – <sup>m</sup> C *aeth* fügen nach Μωϋσεως καὶ ἐποίησεν ἑαυτὸν ἐν σχήματι ἀετοῦ ein. Doch verdient die von A B P *arm* gebotene kürzere Lesart den Vorzug. Die slawischen Übersetzungen stehen letzterer Variante nahe, differieren aber untereinander (*slav*<sup>n</sup>: *der Gott, der unseren Vätern in der Wüste und dem Mose erschien*; *slav*<sup>12</sup>: *was in der Wüste durch Mose geschehen war*).

### b) Übersetzung<sup>20</sup>

12 a Darauf breitete der Adler (seine beiden Flügel) aus,

<sup>20</sup> Wo die Bezeugung nicht sicher ist, erscheint der Text in der Übersetzung in eckigen Klammern. Die in runde Klammern gesetzten Wörter dienen dem besseren Verständnis und sind von mir hinzugefügt.

- b mit dem Brief um seinen Hals,  
c und flog weg nach Babylon.  
d Und [(dort) angekommen],  
e rastete er auf einem Baumstumpf außerhalb der Stadt an einem einsamen Ort.
- 13 a Er schwieg aber solange,  
b bis Jeremia vorbeikam.  
c Denn er und das Volk kamen heraus,  
d um einen Toten zu bestatten.
- 14 a Jeremia hatte nämlich [den König] Nebukadnezar gebeten,  
b indem er sprach:  
c "Gib uns einen Ort,  
d wo ich die Toten meines Volkes bestatten kann".  
e Und der König gab ihm (einen Ort).
- 15 a Als sie aber mit dem Toten weggingen  
b und weinten,  
c gelangten sie direkt vor den Adler.
- 16 a Und der Adler schrie auf  
b und sprach [mit lauter Stimme]:  
c "Ich sage dir, Jeremia, Auserwählter Gottes,  
d gehe weg,  
e versammele das Volk  
f und komme hierher,  
g damit sie einen Brief hören,  
h den ich dir von Baruch und Abimelech gebracht habe".
- 17 a Als Jeremia aber (dies) hörte,  
b pries er Gott.  
c Und er ging weg,  
d versammelte das Volk mit Frauen und Kindern  
e und kam (dorthin),  
f wo der Adler war.
- 18 a Und der Adler stürzte sich hinab auf den Verstorbenen,  
b und er lebte wieder auf.
- 19 a Es geschah dies aber,  
b damit sie glaubten.

- 20 a Es staunte aber das ganze Volk über das Geschehene,  
 b und sie sprachen:  
 c "Ist dieser etwa Gott,  
 d der unseren Vätern in der Wüste durch Moses erschien,  
 e und erschien er uns jetzt durch diesen Adler?"

Der unmittelbare Anschluß mit  $\tau\acute{o}\tau\epsilon$ , der ParJer 7,12-20 eng an das vorangehende Erzählgeschehen anbindet, sowie die zweimalige Erwähnung eines Briefes (V.12.16) – angespielt ist auf das Schreiben Baruchs an Jeremia ParJer 6,19-25 – weisen unseren Text als Teilsegment eines längeren Abschnitts aus (ParJer 7,1-37), in dem der Adler eine maßgebliche Rolle spielt. ParJer 6,15 bereits durch den Engel des Herrn angekündigt, fungiert er in Kap. 7 als Bote zwischen dem in Jerusalem zurückgebliebenen Baruch und dem sich im Exil in Babylon befindlichen Jeremia, wobei er auf dem Hinweg neben dem schon erwähnten Brief noch fünfzehn "Wunderfeigen" (vgl. ParJer 5,1-35) transportiert und auf dem Rückweg das Antwortschreiben Jeremias an Baruch (vgl. ParJer 7,24-34) mit sich führt. Die zentrale Mitte des gesamten Ensembles, auch von der Anordnung der Stoffe her, bildet die Totenerweckung.<sup>21</sup> Diese findet zwar mit der Akklamation in V.20c-e einen stilgemäßen Abschluß; zu Ende geht die seit 7,12 andauernde Szene aber erst in V.23, da zum einen der Adler bis dahin das Geschehen diktiert (und Jeremia erst ab 7,24 aus eigener Initiative heraus handelt), zum anderen die VV.16f. eng mit den VV.21-23 verknüpft sind: die dort ausgesprochene Aufforderung, das Volk zwecks Verlesung des Briefs zu versammeln, mündet jetzt in die Weisung, den Brief zu öffnen und ihn dem Volk vorzulesen, was auch prompt geschieht.<sup>22</sup> Die sich daraufhin einstellende Umkehrbereitschaft des Volkes hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Reaktion des jüdischen Volkes auf die Pfingstpredigt des Petrus Apg 2,14-36: wie dort Petrus wird Jeremia hier von seinen Zuhörern gefragt:  $\tau\acute{\iota}$  ποιήσωμεν (ParJer 7,22; vgl. Apg 2,37).<sup>23</sup> Das ist beileibe nicht die einzige Parallele, die sich zwischen ParJer 7,12-20 und dem NT ziehen läßt.

<sup>21</sup> Voraus geht die Entsendung des Adlers durch Baruch 7,1-11; hernach folgen das Antwortschreiben Jeremias (7,24-34) und schließlich die Rückkehr des Adlers nach Jerusalem (7,35-37).

<sup>22</sup> ParJer 7,21: "Und der Adler sprach: 'Ich sage dir, Jeremia, auf, löse diesen Brief und lies ihn dem Volk vor'. Und er löste den Brief und las ihn dem Volk vor".

<sup>23</sup> Zu diesem Stilmittel vgl. ausführlich *Heininger*, Metaphorik 31-82.

## 2. Motive

Aus der Wundergeschichte selbst schälen sich entsprechend der Unterscheidung in einleitende, expositionelle, zentrale und finale Motive<sup>24</sup> vier Teile heraus (V.12-15; V.16-17; V.18-19; V.20). Die Situationsschilderung V.12-15 läuft in zwei Etappen ab: VV.12a-13b breiten stilgemäß zunächst das Motiv vom Auftritt des Wundertäters aus,<sup>25</sup> um dann in den VV.13c-15 mit dem für diesen Erzähltyp ebenfalls obligatorischen Leichenzug aufzuwarten (V.13c-d.15a). Um diesen herum gruppieren sich noch einmal die Motive Auftritt von Begleitern des Hilfsbedürftigen (V.13c), Auftritt des Hilfsbedürftigen (V.13d), Charakterisierung der Not (V.13d.15a) und Begegnung (V.15c). Letztere findet, und darin liegt ein signifikanter Unterschied zu den anderen Erzählungen des "Begegnungstyps", nicht an der Stadtgrenze,<sup>26</sup> sondern "an einem einsamen Ort außerhalb der Stadt" (V.12e) statt. Gerade im Vergleich mit den neutestamentlichen Totenerweckungen fällt darüber hinaus auf, daß die Identität des Toten augenscheinlich nicht interessiert – wir erfahren nur, daß es sich um einen νεκρός bzw. τεθνηκοτός handelt – und deshalb eine spezifische Motivation für seine Erweckung offensichtlich nicht angenommen werden soll.<sup>27</sup> Eine weitere Besonderheit innerhalb der Situationsschilderung bildet schließlich der Erzählerkommentar V.14, eine uns insbesondere aus dem Johannesevangelium vertraute literarische Technik (vgl. nur Joh 2,21f.; 6,64b.71; 9,22; 13,11; etc.), die in den vergleichbaren Totenerweckungen aber nur

---

<sup>24</sup> Auf der Grundlage des bei *Pesch – Kratz*, Anleitung II, als Anhang beigegebenen Motivgerüsts; eine Adaption speziell im Blick auf die Totenerweckungen bei *Fischbach*, Totenerweckungen 26-28.

<sup>25</sup> Vgl. für die Totenerweckungen des "Begegnungstyps" Mk 5,21 par Lk 8,40; Lk 7,11; Apul., Flor 19; eine Ausnahme macht lediglich Philostr., Vit Ap 4,45. Insofern ist es nicht ganz korrekt, wenn *Fischbach*, Totenerweckungen 22, schreibt: "charakteristisch ist aber das verspätete Auftauchen des Wundertäters". Das trifft lediglich für den "Herholungstyp" zu.

<sup>26</sup> So Lk 7,12; Apul., Flor 19; vgl. auch Met II 27,2 ("im öffentlichen Leichenzug über den Markt geleitet").

<sup>27</sup> Ganz anders Lk 7,12: der *einzig* Sohn einer Witwe; Mk 5,23: die, so läßt sich ergänzen, *zu früh* verstorbene Tochter des Jairus; Joh 11,1-3: Lazarus, der *Bruder* der Maria und *Freund* Jesu; Apg 9,36: Tabitha, die *gute Werke tat und Almosen gab*; Apg 20,9: Eutyclus, ein *junger Mann*.

rudimentäre Parallelen hat – mit Ausnahme eben der johanneischen Lazarusgeschichte.<sup>28</sup>

Nicht minder eigen, um nicht zu sagen seltsam, mutet auch die Exposition V.16-17 an, die wie die Situationsschilderung zweigeteilt ist: V.16 schildert in direkter Rede die Anweisungen des Adlers, V.17 im Erzählreferat deren Ausführung durch Jeremia. An sich ist nämlich das laute Schreien, gleich ob man nun *μεγάλη φωνή* im Text beläßt oder nicht, in den synoptischen Wundergeschichten ein typisches Kennzeichen für die Gegenwehr des Dämons.<sup>29</sup> Allerdings wendet schon Joh 11,43 dieses Motiv so, daß es dort im Mund des Wundertäters vorkommt und das wunderwirkende Wort vorbereitet: *καὶ τὰτα εἰπὼν φωνῆ μεγάλης ἐκράυασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἔξω ...* ParJer 7,16c-h steht dem zumindest insofern nahe, als mit der Anrede *σοὶ λέγω* V.16c eine für das zentrale Motiv der Wundergeschichten einschlägige Wendung aufgenommen wird<sup>30</sup> und mit der (impliziten) Akklamation Jeremias ein Motiv vorliegt, das traditionellerweise stets auf die zuvor geschehene Heilung *reagiert!*<sup>31</sup> Man gewinnt folglich den Eindruck, schon die Überbringung des Briefes bzw. die durch ihn übermittelte Botschaft stelle bereits ein Wunder dar oder trage doch zumindest wunderhafte Züge.

Dennoch tut man aber zunächst gut daran, die in der Rede des Adlers ergehenden Anweisungen mitsamt ihrer Ausführung durch Jeremia V.17c-f der szenischen Vorbereitung zuzuweisen, da ja in V.18a die eigentliche Wunderhandlung erst noch erzählt wird. Sie erfolgt als Berührung, wobei das Herabstürzen des Adlers

---

<sup>28</sup> Joh 11,2 erfüllt im Rahmen der Einleitung zum Lazaruswunder V.1-3a eine ähnliche Funktion, ist aber wahrscheinlich kein Kommentar des Evangelisten, sondern Glosse der Jüngerredaktion, vgl. *Bultmann*, Joh 301 Anm. 4; *Schnackenburg*, Joh II 403. Außerhalb des NT bietet lediglich Vit Ap 4,45 Ansätze in die genannte Richtung, wo der Erzähler gleich zu Beginn den Tod des Mädchens ein wenig skeptisch kommentiert ("so schien es wenigstens").

<sup>29</sup> Mk 1,23f.: *ἀνέκραξεν λέγων*; Mk 5,5.7: *κράξας φωνῆ μεγάλης λέγει*; Mk 9,29: *κράξας*.

<sup>30</sup> Vgl. Mk 2,11 in der Heilung des Gelähmten: *σοὶ λέγω, ἔγειρε*; noch näher stehen die Totenerweckung der Jairustochter (Mk 5,41: *κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε*) und des Jünglings von Nain (Lk 7,14: *νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγήθητι*). Die Anrede *σοὶ λέγω* ist freilich auch ein Stilmittel des Autors, vgl. ParJer 5,15; 7,7.21, auch 7,33.

<sup>31</sup> *ἔδοξασε τὸν θεόν* ist geradezu klassisch formuliert; die Wendung findet sich mehrfach im NT: Lk 7,16 nach der Erweckung des Jünglings, ebenso Lk 13,13; 18,48. Vgl. weiter Mk 2,12 parr Lk 5,25; Mt 9,8, ebenso Apg 3,8, hier aber *αἰνῶν τὸν θεόν* (vgl. jedoch Apg 4,21: *ἔδοξάζον*).

auf den Toten noch am ehesten mit solchen Totenerweckungen korreliert, bei denen sich der Wundertäter über den Verstorbenen beugt (vgl. 1 Kön 17,21; 2 Kön 4,34; Apg 20,10). Ein Heilwort, wie es für die in den Evangelien berichteten Erweckungen Jesu typisch ist, fehlt hier. Ähnlich knapp wie die Wunderhandlung selbst fällt auch die Konstatierung des Wunders aus: καὶ ἀνέζησεν, "und er lebte wieder auf", ist alles, was der Autor diesbezüglich verlauten läßt. Das Verb selbst hat in Totenerweckungen keine direkten Analogien, Bildungen mit ἀνα- sind an diesem Ort der Wundergeschichte aber durchaus üblich.<sup>32</sup> Näher steht unserer Stelle indessen Charit. III 8,9, wo Kallirhoë im Gebet an Aphrodite u.a. folgendes ausspricht: τέθνηκα, ἀνέζησα. Das bezieht sich auf den früher erzählten (Schein-) Tod der Romanheldin, aus dem sie erst im Grab (!) wieder erwachte.<sup>33</sup> Möglicherweise will der Verfasser mit der Wahl des Verbs die Totenerweckung dezidiert als Wiederbelebung verstanden wissen. Im Verein mit den übrigen phantastischen Zügen der Geschichte könnte dies ein Hinweis auf eine (vom Autor intendierte) symbolische Lektüre des Textes sein. Auch Lk 15,24 gebraucht ja das Wortpaar νεκρός und ἀναζῆν metaphorisch für den Aufenthalt des jüngeren Sohnes in der Fremde und dessen glückliche Heimkehr.

Nach V.14 fügt der Erzähler mit V.19 eine zweite kommentierende Bemerkung ein, die man aufgrund ihres unmittelbaren Rückbezugs auf die zuvor erzählte Erweckung (γέγονε δὲ τοῦτο) am besten noch dem Zentrum der Geschichte zuschlägt. Die Formulierung erinnert frappant an Joh 20,31, wo es heißt: ταῦτα γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι κτλ. Die Parallele wäre noch zwingender, wenn es sich bei Joh 20,31, wie gelegentlich angenommen, ursprünglich um den Schluß der Semeiaquelle handeln würde.<sup>34</sup> Doch kommen auch andere Belege aus dem Johannesevangelium als Vergleichsstellen in Frage. Joh 11,42, also im Kontext der Lazarusepisode, äußert Jesus im Blick auf die Menge, er vollbringe das Zeichen, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας; Joh 11,45 gelangen dann viele Juden zum Glauben. Ganz ähnlich klingt Joh 6,29, ein Logion Jesu im Kontext des Brotwunders, auch wenn dort von der Sache her der Glaube, der sich am Wunder fest-

<sup>32</sup> Lk 7,15; Apg 9,40: ἀνεκάθισεν; 3 Kön 17,22 LXX: ἀνεβόησεν; Mk 5,42 par Lk 8,55: ἀνέστη. Apg 20,12 benutzt das Simplex ζῆν zur Konstatierung des Wunders: ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα.

<sup>33</sup> Vgl. auch Charit. VIII 1,14: Kallirhoë schildert ihrem Geliebten Chaireas, πῶς ἀνέζησεν ἐν τῷ τάφῳ.

<sup>34</sup> Da dann ja die Erweckung des Lazarus als Höhepunkt der Semeia des johanneischen Jesus unmittelbar vorausgehen würde.

macht, gerade kritisiert wird: "Das (τοῦτο) ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt (ἵνα πιστεύητε), den jener gesandt hat". Was ParJer 7,19 von den genannten Stellen signifikant unterscheidet, ist jedoch die Tatsache, daß an eine inhaltliche Füllung des Glaubens offensichtlich nicht gedacht ist.<sup>35</sup>

Die Wundergeschichte endet, nun wieder ganz im Stil der synoptischen Exemplare dieser Textsorte, mit zwei finalen Motiven: einer Admiration (V.20a-b)<sup>36</sup> und einem Chorschluß (Akklamation), der – und das dürfte wieder zu den Besonderheiten unserer Geschichte gehören – in Form einer Frage das wunderbare Handeln Gottes an den Vätern mit dem durch den Adler gewirkten Handeln an der Exilsgemeinde parallelisiert.<sup>37</sup> Das greift der Sache nach auf Ex 19,4 zurück: Wie auf Adlersflügeln geleitete Gott einst das Volk auf seinem Zug durch die Wüste zum Sinai.<sup>38</sup> Allerdings kommt es in der Relecture dieser Stelle durch ParJer 7,20 zu einigen gewichtigen Akzentverschiebungen. Zum einen bleibt es nicht beim bloßen Vergleich zwischen Gott und Adler, sondern wird Gott – nicht ganz spannungsfrei übrigens – zunächst mit dem Adler identifiziert (V.20c), bzw. erscheint er dann in der Gestalt desselben (V.20e). Und weil man weiter den Adler (auf der Erzählebene) für die Zeit des Exils benötigt, ersetzt Mose ParJer V.20d den Adler im Bild von Ex 19,4 für die Wüstenzeit. Beides bedingt eine massive Aufwertung des Adlers, der nun gleichsam als lebendige Plastik aus dem früheren Bild heraustritt und als Mittler zwischen Gott und Mensch nicht minder gewichtig als ehemals Mose erscheint.

---

<sup>35</sup> Z.B. personaler Art wie im Johannesevangelium: daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes; daß er der vom Vater Gesandte ist; etc.

<sup>36</sup> Vgl. Mt 8,27; 9,33; Mk 5,20; Lk 8,25.

<sup>37</sup> Stilistisch weist die Gegenüberstellung in V.20d und V.20e gewisse Berührungen mit Hebr 1,1-2 auf: Wie dort das Sprechen Gottes zu den Vätern (τοῖς πατέρασιν) in den Propheten dem Sprechen Gottes im Sohn am Ende der Tage (ParJer 7,20e: νῦν!) gegenübergestellt wird, so kontrastiert hier das Erscheinen Gottes vor den Vätern "durch" Mose seinem Erscheinen vor der Exilsgemeinde (ParJer 7,20e: ἡμῖν wie in Hebr 1,2!) "durch" den Adler. Zu Hebr 1,1-4 vgl. jetzt B. Heininger, Sündenreinigung (Hebr 1,3). Christologische Anmerkungen zum Exordium des Hebräerbriefs, in: BZ NF 41 (1997) 54-68.

<sup>38</sup> Vgl. auch Dtn 32,10f.: Der Herr behütet Jakob "wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt, der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift und es flügelschlagend davonträgt".



### 3. Tradition und Redaktion

Das Vorhandensein zweier Akklamationen in V.17a-b und V.20c-e, die beiden Erzählerkommentare V.14 und V.19 sowie der Umstand, daß V.16a-c bereits den Anstrich des Wunderbaren hat, während die eigentliche Wunderhandlung in V.18 erst noch erzählt wird, sind deutliche Indizien für die Uneinheitlichkeit des Textes. Im Grunde konkurrieren zwei Themen miteinander: auf der einen Seite das Überbringen und Verlesen des Briefes, auf der anderen Seite die Totenerweckung. Letztere läßt sich denn auch relativ leicht abheben. Weil nämlich der V.16e an Jeremia gerichtete Auftrag, das Volk zu versammeln, in unverkennbarer Spannung zu V.13d-e steht, wo das Volk anläßlich der Bestattung des Toten ja bereits präsent ist, wird man nicht erst V.14, sondern schon V.13d-e einer späteren Hand zuweisen. Letztere ist auch für V.15a-c verantwortlich, der erneut das Motiv vom Leichenzug traktiert und damit den Anschluß an die in V.13b verlassene Situation wieder herstellt. Scheidet man die genannten Verse aus, ergibt sich ein glatter Übergang von V.13b zu V.16a: "Er schwieg aber solange, bis Jeremia vorbeikam. Und der Adler schrie auf ...". Einmal auf dieser Fährte, sollte es auch nicht weiter strittig sein, die VV.18-20 ebenfalls einer – im weiteren Verlauf der Untersuchung freilich noch näher zu bestimmenden – redaktionellen Überarbeitung zuzuweisen. Für den Erzählerkommentar V.19 liegt das ohnehin auf der Hand, und die VV.18.20 hängen ohne V.13c-15 mehr oder minder beziehungslos in der Luft. Hinzu kommen die oben festgestellten Doppelungen (V.16a-c und V.18; V.17a-b und V.20c-e). Und wiederum knüpft V.21 nahtlos an V.17 an: "Und er ging weg, versammelte das Volk mit Frauen und Kindern und kam (dorthin), wo der Adler war. Und der Adler sprach: 'Ich sage dir, Jeremia, auf, löse diesen Brief und lies ihn dem Volk vor!'" (s. die Darstellung im Anhang).

Die hier vorgestellte Hypothese von der nachträglichen Einfügung einer Totenerweckung in einen bereits "fertigen", fortlaufenden Textzusammenhang läßt sich darüber hinaus mit einem Seitenblick auf das *Geheime Markusevangelium* (GMk) erhärten. Bei dieser Schrift handelt es sich, jedenfalls nach der Mehrheitsmeinung,<sup>39</sup> um eine im 2. Jh. n.Chr. entstandene gnostische Überarbeitung des kanonischen Markusevangeliums, die bei den

---

<sup>39</sup> Einen Überblick über alle relevanten Probleme und den Stand der Diskussion gibt S. Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the 'Secret Gospel' of Mark*, in: ANRW II/25.6 (1988) 4270-4292; erstmalige Veröffentlichung des Textes durch M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass. 1973, dort auch Informationen zur Fundgeschichte (im Vorwort) sowie Fotos, Transkription ins Griechische und englische Übersetzung (446-453). Weitere Literatur bei H. Merkel, *Das "geheime Evangelium" nach Markus*, in: Hennecke-Schneemelcher, NTAp<sup>5</sup> I, 89-92, hier 98f.

Karpokratianern in Alexandrien im Gebrauch gewesen sein dürfte. Entscheidend für unsere Zwecke ist nun, daß diese Schrift im Anschluß an das dritte Passionssummarium Mk 10,32-34 eine Totenerweckung in den Markustext einfügt, die nach Lokalisierung und Inhalt starke Berührungen mit der Auferweckung des Lazarus Joh 11,1-44 aufweist.<sup>40</sup> Vermutungen, es handele sich dabei um eine ursprünglichere und auch dem kanonischen Markusevangelium bereits vorausliegende Fassung der Lazarusgeschichte,<sup>41</sup> haben sich indessen nicht bestätigt. Vielmehr scheint der Text in Kenntnis *aller* vier kanonischen Evangelien und der von ihnen überlieferten Wundergeschichten zusammengesetzt zu sein, da nicht nur Anklänge an Joh, sondern auch an Mk, Mt und Lk vorliegen.<sup>42</sup>

Der Befund ist also durchaus vergleichbar. Unterschiede bestehen allenfalls insofern, als die Totenerweckung ParJer 7,12-20 nicht in einem Stück, sondern gleichsam in zwei Etappen eingefügt wurde. Dafür gibt etwas anderes umso mehr zu denken: Wie weiter oben schon zu sehen war, trifft sich ParJer 7,12-20 nicht nur hinsichtlich der Motive mit den neutestamentlichen Wundergeschichten, sondern weist auch bis in den Wortlaut hineinreichende parallele Formulierungen auf. Das mag gattungsbedingt sein, könnte andererseits aber auch – und hier würde dann die Analogie zum GMk wieder greifen – Ausdruck bewußter Adaption sein. Denn daß die ParJer eine christliche Überarbeitung erfahren haben, steht angesichts ParJer 9,14-20, wo das Kommen Jesu Christi in die Welt angekündigt wird, außer Frage. Umstritten ist jedoch, ob sich über den christlichen Schluß hinaus weitere christliche Interpolationen ausfindig machen lassen. Robinson hat dafür ParJer 6,7; 6,13 und 6,25 benannt, allesamt Stellen, die in ihrer Terminologie eine gewisse Nähe zur Gnosis aufweisen.<sup>43</sup> Darf man nun ParJer 7,13c-15.18-20 dieser Reihe noch hinzufügen, und geht die Totenerweckung also auf das Konto einer

---

<sup>40</sup> Die Geschichten spielen jeweils in Bethanien, im Unterschied zu Joh 11 werden in GMk frg. 1 jedoch keine Namen genannt ("Und es war dort eine Frau, deren Bruder gestorben war"). Weitere Gemeinsamkeiten sind das *μνημεῖον*, das mit einem Stein verschlossen ist (und der deshalb weggerollt werden muß), sowie die *φωνὴ μεγάλη*, die in GMk aber nicht im Munde des Erweckers, sondern des aufzuerweckenden Jünglings erklingt.

<sup>41</sup> Vgl. *Smith*, Clement 192-194; *ders.*, Merkel on the longer Text of Mark, in: ZThK 72 (1975) 133-150, hier 135f.

<sup>42</sup> Z.B. findet sich die Wendung *ὡς δαβὶδ ἐλέησόν με* fast identisch in Mk 10,47; die darauf folgende Zurechtweisung durch die Jünger (*οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν*) wiederum hat eine wörtliche Parallele in Mt 19,13. Weitere und m.E. überzeugende Nachweise bei *H. Merkel*, Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung, in: ZThK 71 (1974), 123-144, hier 131-136.

<sup>43</sup> *Robinson*, 4 Baruch 415. Vgl. jedoch die Kritik an Robinson bei *Herzer*, Paralipomena 171-176, der sowohl einer christlichen Redaktion der genannten Stellen wie auch einer gnostisierenden Tendenz der ParJer ablehnend gegenübersteht.

christlichen und zugleich gnostisierenden Redaktion? Oder wird hier noch einmal eine andere, dann zweifelsohne jüdische Hand sichtbar, die der christlichen Rezeption der Schrift noch vorausliegt?<sup>44</sup> Nur die Beschäftigung mit der zentralen Figur dieses Abschnitts, dem Adler, bringt uns der Beantwortung dieser Fragen ein Stück näher.

#### 4. Personen: Der Adler

##### a) Die Erwählung des Adlers

Einen ersten Anhaltspunkt könnte die Titulierung des Adlers als "Auserwählter" (ἐκλεκτός) durch Baruch ParJer 7,3 bieten. Dieses Prädikat, das nach seiner klassischen Formulierung in Dtn 7,6 (vgl. auch Dtn 10,14; 14,2) wesentlich dem Volk Israel eignet, erfährt – jedenfalls teilweise – in der apokalyptischen Literatur (und ebenso in Qumran, vgl. CD VI,2) eine Einschränkung auf die Frommen und Gesetzestreuen.<sup>45</sup> Auf eine einzelne Person bezogen bezeichnet der "Erwählte" in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches eine von Haus aus irdisch-nationale, messianische Gestalt, die im Verlauf der komplexen Entstehungsgeschichte dieses Textes allerdings mit dem himmlischen Menschensohn verschmilzt.<sup>46</sup> Vor diesem Hintergrund gewinnt die Übertragung des Titels auf den Adler und auf Jeremia an Profil, wenngleich bei letzterem aufgrund der gleichgelagerten Situation wohl eher der deuterojesajanische Gottesknecht als ein messianisch-apokalypt-

---

<sup>44</sup> Mit der Folge, daß man dann mindestens drei Schichten innerhalb der ParJer unterscheiden müßte: eine Grundschrift, eine (erste) jüdische Redaktion und eine (zweite, abschließende) christliche Redaktion. Auch dieses Modell wird innerhalb der Forschung vertreten, vgl. O. S. Wintermute, Rezension G. Delling, Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae, in: CBQ 30 (1968) 442-445, hier 444f.; Robinson, 4 Baruch 415.

<sup>45</sup> Vgl. 1 Hen 46,8; 53,6; 56,3f.6.8; 60,6; 2 Bar 30,2; 75,5f.; ApkAbr 29,17. Daneben finden sich aber auch eine Reihe von Belegen, die am Gesamtvolk als Erwählte festhalten: von den älteren Stücken sind das 1 Hen 93,1f.10; Jub 2,20; 15,30; 19,18; 22,9f., von den jüngeren wäre besonders 4 Esr 5,23-27 herauszugreifen, weil der Abschnitt die Erwählung Israels in Bilder kleidet: "aus allen Wäldern der Erde und aus allen ihren Bäumen hast du dir den einen Weinstock erwählt, aus allen Ländern der Erde hast du dir das eine Land erwählt, ... aus allen erschaffenen Vögeln hast du dir die eine Taube gerufen, ...". Zur Sache G. Schrenk – G. Quell, Art. ἐκλέγομαι κτλ., in: ThWNT IV, 147-197.

<sup>46</sup> K. Müller, Menschensohn und Messias. Religionsgeschichtliche Vorüberlegungen zum Menschensohnproblem in den synoptischen Evangelien, in: ders., Studien zur früh-jüdischen Apokalypik (SBAB 11), Stuttgart 1991, 279-322, hier 285-287.

tischer Hoffnungsträger Pate stehen dürfte.<sup>47</sup> Was nun den Adler anbelangt, so klingt vor allem die Begründung ("der Glanz deiner Augen macht es nämlich offenbar") für seine Titulierung als "Auserwählter" sonderbar. Zur Erklärung ließe sich eventuell auf die verbreitete Vorstellung verweisen, wonach der Adler bis in die nächste Nähe der Sonne aufsteigt und sein Auge stark genug ist, ihren Glanz zu ertragen.<sup>48</sup> In der Folge müßte man sich die glänzenden Augen des Adlers ParJer 7,3 als eine Art Spiegel denken, der die Fähigkeit zum Speichern des Lichts besitzt und den sich in ihm reflektierenden Glanz der Sonne auch dann noch abgeben kann, wenn er längst aus ihrem "Blickfeld" verschwunden ist. Ob der Autor eine derartige, gleichsam naturwissenschaftliche Vorstellung intendiert, ist aber eher fraglich.

Weiter dürfte indessen der Hinweis auf die zweimal erwähnte Sendung des Adlers führen. Begreift man nämlich das ἀπεστέλλην ParJer 7,4.6 als theologisches Passiv, wäre der Adler von Gott selbst gesandt.<sup>49</sup> Auch der *Liber Antiquitatum Biblicarum* kennt und verarbeitet dieses Motiv, wenn Gott in Anklang an 1 Kön 17,4 einen Adler damit beauftragt, Pinehas zu speisen (LAB 48,1). Das ließe sich mit der Offb 4,6f. bezeugten Anschauung korrelieren, derzufolge ein in einem fliegenden Adler gleichendes Lebewesen – es ist das vierte – in unmittelbarer Nähe des

---

<sup>47</sup> Zur Erwählung des Gottesknechts vgl. Jes 42,1; 49,7; sie steht in engem Zusammenhang mit seiner Berufung zum Licht für die Völker (Jes 42,6; 49,6). Innerhalb der ParJer versammelt Jeremia die mit Abstand meisten Belege für "Erwählter" auf seine Person, was seiner zentralen Bedeutung in dieser Schrift entspricht, vgl. *Riaud*, Figure 375f. Mehrfach wendet sich Gott mit der Wendung ὁ ἐκλεκτός μου an Jeremia (1,1.5; 3,5.7), ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ nennen ihn Baruch (ParJer 7,9) und der Adler (7,15). Neben letzterem und über Jeremia hinaus erhalten das Attribut "erwählt" noch Jerusalem (1,5) sowie das Licht, das aus dem Munde Gottes kommt (6,12).

<sup>48</sup> Aristot., *Hist An* 9,34; *Ael., Nat An* 2,26; 9,3. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die bei Plin., *Nat Hist* 9,11, berichtete Überlieferung, derzufolge der Fischadler seine Jungen zwingt, "gerade in die Sonne zu sehen, und wenn er eines beobachtet, das blinzelt und tränende Augen hat, wirft er es aus dem Nest, gleichsam als einen entarteten Bastard; jenes aber, dessen Blick standhält, zieht er auf". Zur Sache *E. Oder*, Art. Adler, in *PRE I*, 371-375, hier 371f.; *T. Schneider – E. Stemplinger*, Art. Adler, in: *RAC I*, 87-94, hier 87f.

<sup>49</sup> Auch religionsgeschichtlich macht diese Überlegung Sinn: In der *Ilias* ist der Adler "der liebste der Vögel des Zeus" und sein "schneller Bote" (*Hom.*, *Il* 24,291f.310f.; 8,247, vgl. auch *Eur.*, *Ion* 156; *Arat.* 522; *Kallim.*, *Hymn I* 68); dieselbe Vorstellung ist wieder aufgenommen in *Anth Graec IX* 223: "Während der Adler, der ein'z'ge im Himmel wohnende Vogel, mit einer Botschaft des Zeus eilig die Lüfte durchschritt ...".

Thrones Gottes seinen Platz hat.<sup>50</sup> Von daher erklärte sich der Glanz auf oder in den Augen des Adlers als Widerschein des den göttlichen Thron umgebenden Lichterglanzes (vgl. Offb 4,5). Ähnlich hinterläßt ja auch die δόξα Gottes Spuren auf dem Antlitz des Mose nach seinem Abstieg vom Offenbarungsberg (vgl. Ex 34,29-34; 2 Kor 3,7-18), und dasselbe gilt dann analog 2 Kor 4,6 zufolge für das Angesicht Christi, der bei Gott weilend gedacht ist.<sup>51</sup>

Daß wir damit so falsch nicht liegen, bestätigt eine andere, im Zusammenhang mit dem Erwählungsprädikat schon einmal kurz erwähnte Stelle. Angespielt ist auf das Gebet Baruchs ParJer 6,12-14, das mit folgenden Worten beginnt: "Unsere Kraft, Herr, ist das auserwählte Licht (τὸ ἐκλεκτὸν φῶς), das aus deinem Munde kommt" (ParJer 6,12). Schon Goodenough hatte diesen Beleg in seinem monumental Werk mit dem Adler in Verbindung gebracht, und zwar über die ParJer 6,12 (und auch anderweitig in den ParJer) vorhandene Lichtmetaphorik: "The eagle has an integral place in this symbolism, but he represents more than mere illumination: as himself the light, he brings life".<sup>52</sup> Goodenoughs Überlegungen fußen auf dem Umstand, daß der Adler vornehmlich im Osten als Symbol des Sonnengottes fungiert und mit dem Einfluß dieser Symbolik auch auf das Judentum gerechnet werden müsse.<sup>53</sup> Wahrscheinlich bedarf es dieses Umwegs aber gar nicht. Denn schon die Tatsache, daß der Adler ParJer 7,3 wie das Licht ParJer 6,12 "auserwählt" ist – es sind, wie gesagt, neben ParJer 1,5 (Jerusalem) die beiden einzigen Belege innerhalb des gesamten Werkes, in denen das Prädikat ἐλεκτός an

---

<sup>50</sup> Die Ortsangabe ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου Offb 4,6 macht Probleme bzw. bleibt undeutlich. Wahrscheinlich liegt eine allzuwörtliche Übernahme von Ez 1,13 vor, vgl. *U.B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Gütersloh – Würzburg 1984, 145f.

<sup>51</sup> Zu 2 Kor 4,6 und dem damit verbundenen Vorstellungshintergrund vgl. jetzt *B. Heininger*, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i.Br. 1996, 201-209.

<sup>52</sup> *E.R. Goodenough*, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. 8: Pagan Symbols in Judaism II, New York 1958, 140.

<sup>53</sup> Ebd. 128-133. Als herausragendes Beispiel führt Goodenough den *goldenen* Adler an, den Herodes d. Gr. am Eingang zum Jerusalemer Tempel anbringen ließ (Jos., Bell 1,648-655; Ant 17,149-157). Die Interpretation des Adlers als politische Geste an die Römer (der Adler als Symbol des römischen Imperiums) lehnt Goodenough folglich ab (ebd. 123). Interessant ist ferner, daß der Adler auf einer Reihe von Synagogeneingängen und jüdischen Grabmälern zu sehen ist (Belege ebd. 121f.), wobei im letzteren Fall sicher seine Rolle als Seelengeleiter (Psychopompos) im Blick ist. Vgl. zum Ganzen auch *Riaud*, Destinée 262 mit Anm. 28.

jemand anders als Jeremia verliehen wird –, rückt jenen in nächste Nähe zu dem aus dem Munde Gottes ausströmenden Licht. Im Hintergrund dieser zunächst etwas befremdlichen Formulierung steht Jes 55,1: "so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt".<sup>54</sup> Mit dem Licht ist also das Wort Gottes gemeint. Und in dessen Verbreitung bzw. Weitergabe besteht zunächst, d.h. auf der Ebene der Tradition, einzig und allein die Aufgabe des Adlers: der Brief Baruchs, den er nach Babylon transportiert, ist nicht nur vom Engel des Herrn diktiert (vgl. ParJer 6,16f.), sondern 6,23 auch explizit als solcher ausgewiesen: "Dies sind nun die Worte, die der Herr, der Gott Israels, sprach". Auf z.T. schon geradezu penetrante Weise wird weiter im Dialog Baruchs mit dem Adler 7,1-11 herausgestellt, daß dessen Bestimmung darin liegt, die "Nachricht" (φάσις; 7,3.5.8.9) zu überbringen, die am Ende auch noch als "gute Nachricht" (7,9: τὴν καλὴν φάσιν) charakterisiert wird, so daß man unwillkürlich εὐαγγέλιον assoziieren möchte. Das alles reicht zwar m.E. (noch) nicht aus, den Adler wie Goodenough mit dem Licht selbst zu identifizieren. Es ist aber sicher nicht zu viel, wenn man ihre beiderseitige Relation derart beschreibt, daß der Adler als (himmlischer) Offenbarungsträger das Licht unter die Menschen, d.h. hier die Exilgemeinde in Babylon, bringt.

Weniger der unverkennbar johanneische Klang dieser Konzeption<sup>55</sup> als vielmehr ihre Nähe zu gnostischen, speziell mandäischen Glaubensüberzeugungen soll uns in der Folge interessieren. Daß Gott Licht ist, gehört dort zu den Allgemeinplätzen. Der Rechte Ginza z.B. preist ihn als den reinen Glanz und das große Licht (GR I 5,15f.), den Herrn aller oberen, mittleren und unteren Lichtwelten, um dann fortzufahren: "Sein Licht leuchtet und sein Glanz strahlt über alle Wesen und Könige, die vor ihm stehen und in ihrem Glanze und dem großen Lichte, das über ihnen lagert, leuchten" (GR I 6,3-5).<sup>56</sup> Von daher erklärt sich auch die enge, im Vergleich mit dem übrigen gnostischen Schrifttum noch wesentlich stärker ausgeprägte Verbindung der mandäischen Erlösergestalten mit dem Licht. Zentrale

---

<sup>54</sup> Dellings, Lehre 32f.; Riaud, Paralipomènes 190.

<sup>55</sup> Vgl. dazu jetzt die gründliche und grundlegende Abhandlung von O. Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i.Br. 1995.

<sup>56</sup> Die im folgenden angeführten Stellenangaben und Zitate erfolgen auf der Grundlage von M. Lidzbarski, Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer (QKG 13,4), Göttingen 1925, Neudr. 1978 (mit den Abkürzungen GR für den Rechten Ginza, GL für den Linken Ginza); ders., Mandäische Liturgien (AGWG.PH 17,1), Berlin 1920, Neudr. Göttingen 1970 (= ML), sowie ders., Das Johannesbuch der Mandäer. Einleitung, Übersetzung, Kommentar, Gießen 1915, unveränd. Neudr. o.J. (= JB).

Bedeutung kommt diesbezüglich einem Text aus dem zweiten Buch des Rechten Ginza zu, in dem der "Gesandte des Lichts" sein Erscheinen in der Welt besingt. Glanz liegt in seiner Hand und auf ihm Licht (GR II,3 57,35f.), der obligatorische Ruf fehlt ebenfalls nicht (GR II,3 58,5f.). Für unsere Zwecke besonders interessant ist dann folgende Passage (GR II,3 58,23-28):

"Der Gesandte des Lichts bin ich,  
 ein jeder, der seinen Duft riecht, erhält Leben.  
 Ein jeder, der seine Rede in sich aufnimmt,  
 dessen Augen füllen sich mit Licht.  
 Mit Licht füllen sich seine Augen,  
 sein Mund füllt sich mit Lobpreisung".

Zwei Dinge sind an diesen wenigen Zeilen bemerkenswert: Zum einen läßt der lebensspendende Duft an die durch den Adler der ParJer gewirkte Totenerweckung denken, auch wenn eine solche in GR II,3 58,24 sicher nicht angezielt ist und es lediglich um die Vermittlung von "Leben", d.i. die mandäische Bezeichnung für das höchste Wesen,<sup>57</sup> geht. Zum anderen findet das Motiv von den glänzenden Augen des Adlers in GR II,3 58,26f. eine Entsprechung, die sich allerdings insofern von ParJer 7,3 unterscheidet, als es hier die Augen der Gläubigen sind, die sich mit Licht füllen.<sup>58</sup> Schließlich, und das wäre eine dritte Berührung mit den ParJer, bietet GR II,3 57-61 auch das Glaubensmotiv (vgl. ParJer 7,19), und zwar als Antwort auf den Ruf des Lichtboten: "Wir glaubten an dich, Guter, wir schauten dein Licht und werden dich nicht mehr vergessen" (GR II,3 60,20f.).

#### *b) Die Begabung des Adlers mit Sprache*

Daß wir mit der durch die mandäischen Belege in den Blick geratenen gnostischen Spur prinzipiell auf dem richtigen Weg sind, bestätigt eine weitere seltsame Eigenschaft des Adlers der ParJer, seine Begabung mit Sprache. Gerade dieser Zug läßt sich nämlich von der seit langem gesehenen Parallele syr Bar 77,12-87,1 her nicht erklären, die ohnehin nur bis 7,11 reicht und darüber hinaus z.T. erheblich

---

<sup>57</sup> Meist noch mit dem Attribut "groß" versehen, vgl. z.B. GR I,1 5,2f. ("Im Namen des großen, ersten, fremden Lebens aus den Lichtwelten" ähnlich GR II,1 31,11; II,2 54,25; II,3 57,32; II,4 61,8; u.ö.

<sup>58</sup> Beide Motive werden an späterer Stelle noch einmal wiederholt, vgl. GR II,3 59,19-24; 60,1-6; zum Topos von den Augen, die sich mit Licht füllen, vgl. auch JB 57 204,12f.

von ParJer 7 abweicht.<sup>59</sup> Nicht sonderlich weiter führt auch der Blick in zwei andere apokalyptische Schriften, nämlich das 4. Esrabuch und die ntl Johannesapokalypse. Offb 8,13 nimmt der Seher im Rahmen der Posaenvision einen Adler wahr, der den Bewohnern der Erde *mit lauter Stimme* (φωνῆ μεγάλῃ) das drohende Unheil ankündigt. Ebenfalls über Sprache verfügt der Adler der gleichnamigen Vision 4 Esr 11,1–12,3, der im Gegensatz zu den bisherigen Belegen – als Symbol des römischen Imperiums<sup>60</sup> – jedoch negativ konnotiert ist. Eine direkte Übernahme des Motivs durch den Verfasser der ParJer ist daher mindestens im letzteren Fall wenig wahrscheinlich. Sie verbietet sich generell aber auch deshalb, weil die sprechenden Adler der apokalyptischen Literatur stets als Teil von (Traum)Visionen auftreten, während jener der ParJer ebenso wie Jeremia, Baruch oder Abimelech zum Personal der von der Erzählung konstruierten realen Welt gehört. Weiter als die beiden genannten apokalyptischen Belege führt eine Stelle aus dem *Apokryphon des Johannes* (AJ), auf die seinerzeit schon Delling hingewiesen hatte, ohne sie indessen voll auszuwerten.<sup>61</sup> Angespielt ist auf AJ 61,1-5 BG 8502/2 (nahezu identisch NHC III 30,17-20)<sup>62</sup>:

---

<sup>59</sup> Gemeinsam mit syrBar ist den ParJer, daß (1) Baruch einen Brief nach Babylon schreibt (dessen Inhalt aber nur ParJer 6,19-25 mitgeteilt wird und der dort explizit an Jeremia adressiert ist, während ihn syrBar 77,12 "an unsere Brüder in Babel" gerichtet sieht; hinzu kommt, daß Baruch gemäß syrBar 77,17 *zwei* Briefe schreibt, wobei der zweite an die "neuneinhalb Stämme" geht), daß (2) Baruch einen Adler als Briefboten benutzt (der syrBar 77,17.19 freilich den Brief an die neuneinhalb Stämme überbringt und *nicht*, wie in ParJer, den Brief nach Babylon; letzterer wird durch "drei Menschen" überbracht), daß (3) Baruch vor dem Adler jeweils eine Art Aussendungsrede hält (vgl. syr Bar 77,20-26 mit ParJer 7,7-11), die sich in der Tat sehr nahe stehen, und daß schließlich (4) Baruch dem Adler den Brief um den Hals bindet und ihn fortsetzt (vgl. syrBar 77,19; 87,1 mit ParJer 7,7.12).

<sup>60</sup> Vgl. 11,2 ("er breitete seine Flügel über die ganze Erde aus") und dann in der Deutung 12,11, wo der Adler mit dem vierten Reich aus Dan 7 identifiziert wird, was im Kontext des 4 Esr nur Rom meinen kann.

<sup>61</sup> Delling, *Lehre* 11 Anm. 35. Weniger überzeugend hingegen *M. Pilonenko*, *Simple observations sur les Paralipomènes de Jérémie*, in: RHPPhR 77 (1996) 157-177, hier 169f., der in dem Adler die Wiederaufnahme "d'un vieux mythe égyptien: Isis, sous l'apparence d'un faucon, ranime Osiris par le battement de ses ailes" erkennen will.

<sup>62</sup> Der Text hier und im folgenden nach *M. Waldstein – F. Wisse*, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaeon Studies 33), Leiden 1995.



"Durch den Baum in der Gestalt eines Adlers (ΑΕΤΟΣ) lehrte sie ihn, von der Erkenntnis zu essen, damit er sich an seine Vollendung (NHC III 30,20: ΠΛΗΡΩΜΑ) erinnere".

Der Satz fällt im Zusammenhang einer gnostischen Aus- und Umdeutung des Sündenfalls, die durch eine Frage des Zebedaiden Johannes<sup>63</sup> angestoßen und in der Folge durch den sich ihm offenbarenden Christus beantwortet wird. Die im Gewand des Adlers auftretende und lehrende Gestalt ist die *Epinoia*,<sup>64</sup> AJ 53,8.18; 54,4; 69,6 u.ö. genauer als "Epinoia des Lichts" bezeichnet. Ihre Aufgabe beschreibt AJ 53,11-17: die Epinoia klärt die Schöpfung über den ihr anhaftenden Mangel auf und zeigt ihr den Weg zum Aufstieg. D.h., die als Adler verkleidete Epinoia füllt hier (noch) die Rolle einer gnostischen Erlösgestalt aus. Das ist in den beiden übrigen, aus Nag Hammadi stammenden Handschriften des AJ anders. NHC II 23,27-31 (= NHC IV 36,22-30) überliefert folgenden Text:

"Ich erschien in Gestalt eines Adlers (ΑΕΤΟΣ) auf dem Baum der Erkenntnis, welche die Epinoia ist, von der Pronoia des reinen Lichts, damit ich sie (Pl.) lehre und sie aus der Tiefe des Schlafes erwecke".

Nicht so sehr die Identifizierung der Epinoia mit dem Baum der Erkenntnis<sup>65</sup> ist das Überraschende als vielmehr die Tatsache, daß der Adler nun eine von ihr deutlich geschiedene Erlösgestalt markiert, die aufgrund der 1. Person nur der seit AJ 22,12 NHC II redende Erlöser sein kann.<sup>66</sup> Das dürfte ein Indiz für eine spätere, noch stärker verchristlichte Fassung des *Apokryphon Johannis* sein. Gegenüber der von AJ 61,1-5 BG 8502/2 = NHC III 30,17-20 gebotenen Version erscheint die Tätigkeit des Adlers deutlich ausgeweitet: Er lehrt Adam und Eva nicht nur, vom Baum der Erkenntnis zu essen, sondern erweckt sie zugleich aus ihrem tiefen Schlaf. Damit kommt ein Kernstück gnostischer Soteriologie in den Blick.<sup>67</sup> Der

<sup>63</sup> Vgl. AJ 58,2f.: "Christus, war es nicht die Schlange, die sie belehrte?"

<sup>64</sup> Vgl. AJ 59,17-19: "Durch die Macht der Höhe und die Offenbarung belehrte die Epinoia ihn über die Erkenntnis".

<sup>65</sup> Mit dem Baum der Erkenntnis wird die Epinoia auch AJ 57,8-12 BG 8502/2 gleichgesetzt, früher schon wurde sie mit Adam identifiziert, bzw., genauer, war in ihm verborgen (AJ 53,8; vgl. dazu 53,18 das Tarnkappenmotiv: "damit die Archonten sie nicht erkennen").

<sup>66</sup> S. *Giversen*, *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary* (AThD 5), Kopenhagen 1963, 263.

<sup>67</sup> Vgl. zum Folgenden besonders *K. Rudolph*, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Faltkarte (UTB 1577), Göt-

Mensch, der aufgrund des Sündenfalls in einen Zustand der Unwissenheit, verbunden mit Mangel und Leiden, geriet, muß aus dieser "Seins- und Selbstvergeessenheit" durch einen "Ruf" von außen befreit werden. Weil die gnostische Literatur diesen unseligen Zustand vielfach mit dem Bild vom Schlaf (oder alternativ bzw. komplementär: der Trunkenheit) ausdrückt, ergeht der Ruf zumeist als Weckruf.<sup>68</sup> Wird er personifiziert, kommt er aus dem Mund solcher gnostischer Erlösergestalten wie (in unserem Beispiel) der *Epinoia* bzw. des *Christus*, der *Sophia*, der *Protennoia*, des *Simon Magus*, des *Poimandres*, des *Seth*, usw.<sup>69</sup>

Darf man den Adler der ParJer dieser illustren Liste noch hinzufügen? Gründete sich unser Urteil nur auf die oben vorgestellten Belege aus dem *Apocryphon Johannis*, wäre die Argumentationsbasis dafür zweifelsohne sehr schmal. Doch liegt mit ActThom 111,49-54, einer Passage aus dem berühmten Perlenlied, eine weitere (und ebenfalls längst bekannte) Sachparallele vor, die nicht nur unsere These vom Adler als gnostischer Erlösergestalt zu stützen vermag, sondern darüber hinaus auch den *Brief* als Form des Weckrufs etabliert<sup>70</sup>:

"Und mein Brief war ein Brief, den der König mit seiner Rechten versiegelt hatte, vor den Bösen, den Leuten aus Babel und den aufrührerischen Dämonen aus Sarbûg. Er flog in Gestalt des Adlers, des Königs allen Gefieders, er flog

tingen<sup>3</sup> 1990, 132-186; für eine erste Orientierung auch *H.J. Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (Kohlhammer-Studienbücher 9,2), Stuttgart 1996, 174-178 (mit neuerer Lit.).

<sup>68</sup> Vgl. etwa Noëma 39,33-40,7: "Noch immer schlaft ihr, indem ihr träumt. Wacht auf, kehrt um, kostet und eßt die wahre Speise". Ganz ähnlich lautet der Weckruf Eph 5,14: "Wach auf, du Schläfer, und steh auf von den Toten, und Christus wird dir aufleuchten".

<sup>69</sup> Eine Liste der gnostischen Erlösergestalten bei *Rudolph*, Gnosis 145; vgl. auch *Klauck*, Urchristentum II 176-178.

<sup>70</sup> Die Übersetzung nach *H.J.W. Drijvers*, Thomasakten, in: Hennecke-Schneemelcher, NTapo<sup>5</sup> II 289-367, der im übrigen einer gnostischen Einschätzung der Thomasakten eher skeptisch gegenüber steht (ebd. 301f.); die gegenteilige Auffassung bei *E. Plümacher*, Art. Thomasakten, in: PRE Suppl. XV 34-43. Ebenso umstritten ist, ob man das – ursprünglich selbständige – Perlenlied gnostisch lesen muß (daß man es später konnte, steht außer Frage). Kategorisch verneint wird dies beispielsweise von *G. Quispel*, Das Lied von der Perle, in: *ders.*, Gnostic Studies II, Leiden 1975, 122-141, hier 136. Demgegenüber vertritt *P.-H. Poirier*, L'hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction – Texte – Traduction – Commentaire (HoRe 8), Louvain-la-Neuve 1981, in seiner grundlegenden Arbeit zum Perlenlied eine offenere Position (vgl. 319: "certains traits de l'hymne rappellent des éléments de la gnose et qu'il est très probable que les AcTh aient circulé dans des milieux gnostiques"). Der aktuelle Diskussionsstand ist bei *Klauck*, Umwelt II 196-198, festgehalten.

und ließ sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. Bei der Stimme und der Stimme seines Rauschens erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf, nahm ihn und küßte ihn, und ich löste sein Siegel und las".

Bei allen Unterschieden – in den Thomasakten gehen Adler und Brief eine Symbiose ein, während sie in den ParJer getrennte Größen bleiben – sind die Berührungen doch nicht zu übersehen. Neben den beiden "Hauptaktanten" Adler und Brief kommen auch das (Siegeln und) Lösen des Briefsiegels<sup>71</sup> in den ParJer vor, gleicht sich die – zugegebenermaßen traditionelle – Bezeichnung des Adlers als "König allen Gefieders" bzw. "König der Vögel" (ParJer 7,7) und werden die "Leute aus Babel" jeweils sehr negativ charakterisiert.<sup>72</sup> Darüber hinaus kann man vielleicht noch die im Brief erklingende *Stimme* der Eltern des nach Ägypten entsandten Königssohnes<sup>73</sup> der *Stimme* Gottes an die Seite stellen, die im Brief Baruchs an Jeremia (ParJer 7,24!; vgl. auch 7,33) hörbar wird.

Im übrigen ist ActThom 111,49-54 keineswegs die einzige Szene mit einem Adler als handelndem Akteur innerhalb der Thomasakten. Die dem Perlenlied vorausliegende und mit diesem kontextuell eng verknüpfte Bekehrung der Mygdonia, der Frau des Charis (ActThom 82-88)<sup>74</sup>, zeitigt – der enkratitischen Tendenz der gesamten Schrift entsprechend – die für ihren Ehemann betrübliche Folge, daß sie sich ihm fortan geschlechtlich verweigert (§ 89f.). Gezwungen, allein zu schlafen, berichtet Charis folgenden Traum (ActThom 91):

"Meine Herrin Mygdonia, höre den Traum, den ich gesehen habe! Ich sah mich in der Nähe des Königs Misdai zu Tisch liegen, und neben uns stand ein vollbesetzter Tisch. Und ich sah einen Adler vom Himmel herabkommen und von dem Platz vor mir und dem König zwei Rebhühner rauben ... Und aus dem

---

<sup>71</sup> Vgl. insbesondere ActThom 111,54 ("Und ich löste sein Siegel und las") mit ParJer 7,21: "Und er löste den Brief und las ihn dem Volk vor".

<sup>72</sup> Babel als Ort des Exils ist in den ParJer durchgängig negativ besetzt; besonders deutlich wird dies im Antwortbrief Jeremias an Baruch 7,24-34, wo mehrfach auf die schlechte Behandlung seitens der Babylonier (7,25.27.29) bzw. die Anordnungen "dieses gesetzlosen Königs" (7,24) aufmerksam gemacht wird.

<sup>73</sup> Vgl. ActThom 110,40: "Und sie (sc. die Eltern) schrieben mir einen Brief ..."; Inhalt des Briefes ist ein klassischer Weckruf: "Erwach und steh auf von deinem Schlaf, und vernimm die Worte unseres Briefes".

<sup>74</sup> Mit dem – im Blick auf ParJer 7,12 – interessanten Satz der Mygdonia zu Thomas: "Schüler des lebendigen Gottes, du bist in ein wüstes Land gekommen. Denn wir wohnen in einer Wüste, da wir durch unseren Wandel vernunftlosen Tieren gleichen".

Schlaf geweckt, bin ich in Furcht und sehr betrübt, weil ich das Rebhuhn gekostet hatte und er mir nicht erlaubte, es noch zu meinem Munde zu führen".<sup>75</sup>

Schlußsatz und Kontext liefern die Deutung dieses, mit Motiven aus der Romanliteratur ausgestatteten Traumberichts<sup>76</sup> gleich mit: die beiden Rebhühner stehen für Tertia, die Frau des Königs, und die bereits erwähnte Mygdonia, die beide von Thomas bekehrt werden; der Adler symbolisiert dann Thomas selbst bzw. den durch ihn wirkenden Christus.<sup>77</sup> Im gegenwärtigen Textzusammenhang stößt sich das zwar ein wenig mit dem Perlenlied, weil Thomas als Ich-Erzähler des Liedes schlecht mit dem den Weckruf verkörpernden bzw. ihn überbringenden Adler identisch sein kann. Doch ist das für eine gnostische Lektüre insofern kein unüberwindliches Hindernis, als der auf den Ruf reagierende Gnostiker ja wiederum selbst zum Verkünder gnostischer Wahrheiten wird. Unabhängig davon sollte deutlich geworden sein, daß der Adler als gnostische Erlösergestalt fungieren kann, wobei ActThom 91 dem apokalyptischen Erbe insofern noch etwas näher als ActThom 111,49-54 steht, als dieselbe Sprachform, nämlich der Traumbericht, gewahrt wird.

Letzte Gewißheit verschaffen zwei Textstücke, die wiederum der mandäischen Literatur zugehören und eng miteinander verwandt sind. In beiden Fällen mimt ein (weißer) Adler den Erlöser, wobei seine Identität JB 35 129,17-138,17 offen bleibt, während ihn GR XVI,11 336,35-344,7 mit Anōš-Uthra gleichsetzt.<sup>78</sup> Bevorzugte Adressatin des von ihm ausgehenden Weckrufs ist jeweils Mirjai (Maria?), doch spielen auch Jünger (GR) bzw. Gläubige, in der allegorischen Ausgestaltung des Johannesbuchs als im Weinstock bzw. Baum Mirjai nistende Vögel dargestellt (JB 35 129,19-130,5), eine Rolle.<sup>79</sup> Das Besondere an GR XV,11 ist

---

<sup>75</sup> Darauf Mygdonia lakonisch: "Dein Traum ist schön, denn du ißt täglich Rebhühner, dieser Adler aber hatte bis jetzt noch kein Rebhuhn gesehen".

<sup>76</sup> Vgl. Achilles Tatius II 12,2: "Mein Vater wollte eben opfern; und schon lag das Opfer auf dem Altar, als ein Adler aus der Höhe herabgeflogen kam und das Opfertier raubte".

<sup>77</sup> Vgl. schon G. Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten (FRLANT 49), Göttingen 1933, 61f.; sowie A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*. Introduction – Text – Commentary (NT.S 5), Leiden 1962, 268f.

<sup>78</sup> Genauer: Anōš-Uthra nimmt die Gestalt eines Adlers an, vgl. GR XV,11 342,12.29.

<sup>79</sup> Wie kaum anders zu erwarten, berührt sich die Beschreibung des erlösenden Wirkens Anōš-Uthras eng mit solchen Passagen, wie wir sie bereits zitiert haben (GR II,3 58,23-28; ML Oxf. I 30 200,5f.). GR XV,11 337,1-5 zufolge "weckte [Anōš-Uthra] die Erwählten in der Welt", rüttelte die Schlafenden auf und brachte sie zum Aufstehen; 341,18-27 nimmt er

sicher der "Brief in Zorn", mit welchem der Adler von seinem Vater (!) nach Jerusalem zurückkehrt.<sup>80</sup> Er stellt eine Reaktion auf die zuvor erfolgte Tötung seiner Jünger dar und führt schließlich zur Zerstörung Jerusalems (GR XV,11 343,1–344,6). Nicht ganz so dramatisch, aber nicht weniger bedrohlich verläuft der Erzählfaden in JB 35. Winde und Stürme setzen dem Weinstock, der JB 35 131,2 auch als Baum des Lebens bezeichnet wird, schwer zu, so daß sich nur die Vögel, die sich an ihm mit aller Macht festkrallen, zu halten vermögen (JB 35 130,6–131,4). Dann erscheint der schon angesprochene weiße Adler, "schaute hin und erblickte die Vögel. Er kreiste umher, *stürzte sich auf sie* mit seinen Flügeln und kam und *setzte sich auf den Baum*" (JB 35 131,7-9; Hervorh. von mir). Im anschließenden Gespräch zwischen Vögeln und Adler gibt sich letzterer als Erlöser zu erkennen:

"Ich will mich in der Welt umsehen, den Ruf des Lebens erschallen lassen und die Schlafenden aufrütteln und wecken".<sup>81</sup>

In der Folge setzt Mirjai – und das ist eine deutliche Parallele zum Handeln Jeremias in den ParJer – das Wirken des Adlers fort, indem sie aus den Büchern der Kušā (vor)liest und alle Welten aufrüttelt (JB 35 134,6f.). Die Parallele gewinnt noch, wenn man die annähernd gleiche Lokalisierung – der "Lesesessel" der Mirjai steht am Ufer des Euphrat (JB 35 134,4f.; vgl. auch 129,19f.; 134,10f.; 137,12f.) – in Rechnung stellt.

### c) Zwischenbilanz

Setzt man mit Bogaert und Herzer einmal die literarische Abhängigkeit der ParJer vom syrischen Baruchbuch voraus, fügen sich die bislang gesammelten Beobachtungen zu folgendem Gesamtbild: Vorgegeben ist dem Verfasser der ParJer das Motiv vom Adler als Briefboten, der einen Brief Baruchs an die Exilierten überbringt. Dieses Motiv erfährt jedoch in der Bearbeitung durch die ParJer einige

---

körperliche Gestalt an, begibt sich nach Jerusalem, wird ein Arzt der Mirjai und heilt sie; hernach tauft er sie im Jordan und zeichnet sie "mit dem reinen Zeichen" (341,27).

<sup>80</sup> Vgl. GR XV,11 342,5-8: "Als er dies von mir hörte, gab er mir einen Brief in Zorn. Einen Brief in Zorn gab er mir gegen der Ort Jerusalem".

<sup>81</sup> JB 35 133,4-6; vgl. auch 132,11-14: "Ich bin zu meinen Brüdern gekommen, um ihnen in der Tibil eine Stütze zu sein. Gekommen bin ich, um Mirjai zu heilen und Wasser den guten, teuren Pflanzen zu bringen, den Weinstöcken, die an der Mündung des Euphrat stehen".

signifikante Veränderungen. Dazu gehören die Sendung des Adlers durch Gott und seine Titulierung als "Auserwählter", seine Affinität zum Licht, die sich nicht nur im Glanz seiner Augen dokumentiert, sondern möglicherweise auch in der δόξα des Herrn, die gemäß ParJer 7,11 den Adler auf allen seinen Wegen begleiten wird, dazu gehört weiter, und zwar als herausragendes Merkmal, die Begabung des Adlers mit Sprache. Sie stellt geradezu einen qualitativen Quantensprung im Vergleich mit dem Vorbild aus dem syrBar dar, was noch dadurch unterstrichen wird, daß der von ihm überbrachte Brief im Gegensatz zu jenem des syrBar dezidiert als Himmelsbotschaft (Diktat durch den Engel!) gekennzeichnet ist.

Mögen sich die genannten Veränderungen im einzelnen auch in der atl-jüd. Tradition und hier vor allem der Apokalyptik verorten lassen, mögen – wie im Fall des Adlers als Himmelsboten – volkstümliche Motive mit hineinspielen, so entsteht doch durch die Summe bzw. Kombination der Motive und ihre Brechung<sup>82</sup> etwas Neues. Gnostisch muß und wird man dies zwar noch nicht nennen; bestimmte Züge des späteren "gnostischen" Adlers, wie wir ihn aus den Quellen erhoben haben, zeichnen sich aber bereits auf dieser Überlieferungsstufe ab: der Glanz der Augen, der an den mandäischen Lichtboten denken läßt, der Brief als Medium der Offenbarung, der an den gnostischen Weckruf in Briefform erinnert<sup>83</sup>, schließlich generell das Einrücken des Adlers in die Rolle des Offenbarungsmittlers.

---

<sup>82</sup> Mit "Brechung" meine ich den Umstand, daß der sprechende Adler in der apk Literatur Bestandteil von (Traum)Visionen ist, in den ParJer aber Requisit der realen Welt.

<sup>83</sup> Über das Perlenlied hinaus benutzt wiederum insbesondere die mandäische Literatur den Brief als Ausdrucksform für den Boten bzw. die Botschaft. Aus dem Ritual der Totenmesse stammt ML Qol. 53,2-7 (die Parallelen zu ParJer 7,12-20 sind kursiv hervorgehoben): "Ein *Brief*, die Verbindung und Sieghaftigkeit kamen dieser Seele des NN aus dem Hause des Lebens. Seine Umbindung ist das Wasser, sein Kranz das Licht, seine Waffe die lebendige Rede, sein *Siegel* der *Auserwählte*, Reine. Ein jeder, *der den Brief öffnet und in ihm liest, wird Leben und Heilung finden*, und sein Name wird Bestand haben im Hause des Lebens". Praktisch damit identisch ist ML Qol. 64 95,2-5. "Ein wohlversiegelter Brief" (ML Qol. 73 111,3) steht auch im Mittelpunkt von ML Qol. 73 (= GL III,27 552,34-554,4). Geschrieben mit Kuṣṭā und gesiegelt mit dem Siegelring Großer hängen ihn gläubige Männer um den Hals der Seele, der er fortan bei ihrem Aufstieg in das Haus des Lebens als eine Art Amulett dient, das vor den auf diesem Weg lauernden Gefährdungen schützen soll. *K. Rudolph*, Die Mandäer. II. Der Kult (FRLANT 57), Göttingen 1961, 264 mit Anm. 2, listet noch einige weitere Belege auf, darunter auch OdSal 23,5ff, wo der Erlöser als versiegelter Brief erscheint.

### 5. *Relecture: Die Totenerweckung als Weckruf*

Volzogen ist die Metamorphose des Adlers der ParJer zur gnostischen Erlösergestalt, so die im folgenden noch näher zu begründende These, spätestens mit der Einfügung der Totenerweckung. Ansetzen kann diese bei der nun schon verschiedentlich konstatierten Metaphorik des gnostischen Erlösungsvorgangs, welche die Seinsvergessenheit des Gnostikers in das Bild vom Schlaf hebt, aus dem der Schläfer durch den Weckruf des Erlösers erwacht. Zur Erinnerung: ActJoh rüttelt die Stimme des Adlers den Königssohn aus dem Schlaf, AJ 23,11 NHC II erscheint der Erlöser in Gestalt des Adlers, um die Menschen aus der Tiefe des Schlafs zu wecken. Von da aus ist der Weg zum Todesschlaf und der Erweckung aus demselben nicht mehr weit. Verlautete GR II,3 58,23f. bereits vom Lichtgesandten, sein Duft spende Leben, so heißt es von der Kušṭā, der (personifizierten) Wahrheit, die auch "Auserwählte"<sup>84</sup> und "Licht" (GR XII,2 271,20 u.ö.) genannt werden kann, sie sei "Heilmittel, das alle, die deinen Namen lieben, heilt" (GR XII,2 272,13f.). Das wird in der Folge auf Totenerweckungen und Krankenheilungen hin präzisiert: "Die Toten hörten dich und lebten auf, die Kranken hörten dich und genesen".<sup>85</sup> Auf derselben Linie liegt ML Oxf. I 30 199,5f., nur ist es hier nicht die Kušṭā, sondern "der Gute", dessen Ruf wiederbelebende Kraft zugeschrieben wird<sup>86</sup>:

"Er ruft und belebt die Toten,  
er rüttelt auf und bringt her die Daliegenden.  
Er weckt die Seelen,  
die eifrig und des Lichtortes wert sind".

Der Kreis schließt sich mit Hibil, einer weiteren Hypostase der mandäischen Erlöserfigur, der als "Erwecker" bekannt wird (ML Oxf. I,5 173,8) und unter seinem Doppelnamen Hibil-Zîwā JB 73 235,6-236,15 in der Gestalt eines weißen Adlers erscheint.

---

<sup>84</sup> GR XII,2 271,22,25; XVI,9 394,31; JB 48 176,7. In den mandäischen Liturgien ist "Auserwählter, Reiner" fester Titel für eine Erlöserfigur (ML Oxf. III,1 251,8; III,2 252,4; III,3 253,5; III,4 254,2; III,5 254,6f.; III,7 255,10; u.ö.), die ML Oxf. III,8 256,6f. mit Jāwar identifiziert wird.

<sup>85</sup> GR XII,2 272,25f., vgl. auch XII,2 272,15f.: "Du bist eine süße Frucht, von einem Geschmack, der keinen Tod bringt".

<sup>86</sup> Wiederholt in ML Oxf. I 30 200,2f.; eng damit verwandt sind solche Stellen, wo der Weckruf in die Metaphorik der Heilung gekleidet ist (ML Qol. 35 68,2; Oxf. I 12 181,2).

Demnach darf als gesichert gelten, daß sich der gnostische Weckruf, sozusagen in seiner extremsten Variante, bis zur (metaphorisch verstandenen) Totenerweckung steigern kann. Falls dies noch irgendeiner Bestätigung bedürfte, so kommt sie von den Johannesakten. Deren gnostischer Charakter mitsamt ihrer präsentischen Eschatologie "wird besonders anschaulich in den Erzählungen von Totenaufweckungen, die nicht einfach nur aretalogisch verstanden werden dürfen, sondern Zeichencharakter haben. Im Zusammengehen von Auferweckung und Bekehrung kommt dabei die Einheit von Glauben und Haben des Lebens zur Geltung".<sup>87</sup> Im Fall des eben noch auferweckten, sich aber bekehrungsunwillig zeigenden Fortunatus (ActJoh 81-86) führt dies folgerichtig dazu, daß er sein neu gewonnenes Leben sogleich wieder lassen muß. Besonders klar kommt die Verbindung von Weckruf und Totenerweckung in der Erweckung der Kleopatra und des Lykomedes zum Ausdruck (ActJoh 19-25).<sup>88</sup> Mit ParJer 7,12-20 gemeinsam hat diese Geschichte das Motiv vom Zusammenlaufen der Menge sowie das Faktum, daß die Erweckung jeweils zum Glauben bzw. zur Rettung der Umstehenden führen soll.<sup>89</sup> Auch die Admiration – ParJer 7,20 staunt das ganze Volk über das Geschehene, ActJoh 23 gerät die ganze Stadt Ephesus über den unbegreiflichen Anblick der wieder ins Leben zurückgekehrten Kleopatra in Erregung – ist durchaus miteinander vergleichbar.

Als Ergebnis halten wir fest: Die Einfügung der Totenerweckung und die damit einhergehende Aufwertung des Adlers zur gnostischen Erlösergestalt zeigt an, daß die *Paralipomena Jeremiae* irgendwann in gnostisches Fahrwasser geraten sein müssen. In der Folge kam es zu einer Relecture der Schrift, die wohl nicht nur die Adlerepisode tangierte, sondern auch im übrigen Werk ihre Spuren hinterließ. Zu nennen wären hier etwa die Attribuierung Gottes als "Ruhe (ἀνάπαυσις) der Seelen an jedem Ort" (ParJer 5,32), die Bitte Baruchs, Gott möge "Erkenntnis

---

<sup>87</sup> K. Schäferdiek, Johannesakten, in: Hennecke-Schneemelcher, NTAp<sup>5</sup> 138-190, hier 153.

<sup>88</sup> Vgl. ActJoh 21, wo Johannes innerhalb der Totenerweckungserzählung einen lupenreinen Weckruf an Lykomedes richtet: "Werde selbst wach und tue deine Seele auf! Wirf ab von dir den tiefen Schlaf!"

<sup>89</sup> ActJoh 22f. Ebenso führt die Erweckung eines von seinem Sohn ermordeten Alten zum Glauben des Alten selbst sowie seines Sohnes, der sich entmannt und Schüler des Johannes wird (ActJoh 48-53). Dasselbe Motiv findet sich in den Thomasakten im Kontext der Erweckung eines Mädchens. Im Gebet um ihre Auferweckung heißt es u.a.: "... daß du in deinem heiligen Namen diese, die hier liegt, durch deine Kraft auferweckst, (dir) zum Ruhm und den Anwesenden zur (Erweckung und Stärkung des) Glaubens" (ActThom 53).



(γνώσις) in unseren Herzen" werden (ParJer 6,13) oder das "Zeichen des großen Siegels" ParJer 6,25, allesamt Stellen, deren gnostischen Klang Philonenko zuletzt überzeugend dargelegt hat.<sup>90</sup> Gerade der letztgenannte Beleg, ParJer 6,24f,<sup>91</sup> weist in dieselbe Richtung, in die auch schon ein Teil der Belege verwies, die wir für den Adler als gnostische Erlösergestalt ausmachten, nämlich das Mandäertum. Dort bezeichnet das große Siegel die Taufe (GR 39,23-25) und tragen die fließenden Taufgewässer den Namen "Jordan".<sup>92</sup>

Mit der Einfügung der Totenerweckung und den genannten übrigen gnostischen Zusätzen gerät aber nicht nur der Adler zur gnostischen Erlösergestalt, sondern dürfte sich auch der Charakter der gesamten Schrift verändern. Mochte die Zerstörung Jerusalems und die Verschleppung nach Babylon ursprünglich noch den jüdischen Krieg im Auge haben, so wird dies jetzt zu einem Gleichnis für die Situation des Gnostikers, der die Welt ja bekanntlich als "Gefängnis" erlebt.<sup>93</sup> Entsprechend symbolisiert die Rückführung aus dem Exil die Befreiung aus dem "Gefängnis" Welt, der im gnostischen Mythos der Aufstieg des Lichtfunkens in das Lichtreich korrespondiert. Voraussetzung ist hier wie dort das Hören des Rufes bzw. der "guten Botschaft" (vgl. ParJer 3,15); geschieht dies nicht, bleibt man auf ewig ein "Fremder" (ParJer 6,24; vgl. 6,16). Fazit: Chiffriert die Adlerepisode mit samt der Totenerweckung gleichsam konzentriert den gnostischen Erlösungsvorgang, so gilt dies in der gnostischen Relecture für die Erzählung als ganze!<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. *Philonenko*, Observations 161-168, mit einigen weiteren Belegen. Demgegenüber hat *Herzer*, Paralipomena passim, in seiner Dissertation den nichtgnostischen Charakter der genannten Stellen zu verteidigen versucht. Im Einzelfall mag das angehen, doch spricht die Summe der Beobachtungen m.E. eine andere Sprache. Darüber hinaus wird man der ansonsten soliden Arbeit Herzers den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie die gnostischen Parallelen nicht im gleichen Maß berücksichtigt wie das atl.-jüdische Material. Dadurch gerät die Argumentation zwangsläufig in eine Schiefelage.

<sup>91</sup> "... wer hört, ich werde ihn aus Babylon zurückführen (oder: heraufholen), wer nicht hört, wird ein Fremder werden in Jerusalem und in Babylon. Du wirst sie aber prüfen aus dem Wasser des Jordan. Wer nicht hört, wird offenbar werden. Das ist das Zeichen des großen Siegels".

<sup>92</sup> Vgl. *Philonenko*, Observations 160f.; *Rudolph*, Mandäer II 66-104.

<sup>93</sup> Vgl. *Rudolph*, Gnosis 128; *H.J. Klauck*, Gnosis als Weltanschauung in der Antike, in: *ders.*, Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg i.Ue./Göttingen 1994, 163-179, hier 164.

<sup>94</sup> Möglicherweise muß man auch den 66-jährigen Schlaf des Abimelech und sein Erwachen aus demselben ParJer 5,1-35 auf dieser Folie interpretieren. Indizien dafür könnten

### 6. Verortung: Ein Diskussionsvorschlag

Die Beantwortung der Frage, wer für die Hinzufügung der Totenerweckungsgeschichte verantwortlich zeichnet, steht noch aus. Sie ist deshalb nicht ohne Brisanz, weil sie zugleich in die um ein vielfaches kompliziertere Frage nach dem Ursprung der Gnosis hineinreicht. Mit anderen Worten: Ist die Totenerweckung bereits Bestandteil der Schrift, bevor sie in christliche Hände gelangt, oder geht die Totenerweckung auf denselben Bearbeiter zurück, der auch den christlichen Schluß anfügte, so daß im einen Fall von "jüdischer", im anderen von "christlicher" Gnosis zu reden wäre? Die zweite Alternative ist nicht nur die ökonomischere Variante (weil man anstelle von drei mit zwei Schichten auskommt), sondern kann sich auch auf einige weitere Beobachtungen stützen. Zunächst: Die im Rahmen der Motivanalyse konstatierten engen Berührungen mit den neutestamentlichen Wundergeschichten, die z.T. bis in den Wortlaut hineinreichen und eine besondere Affinität zum Johannesevangelium erkennen lassen, scheinen die Kenntnis der vier Evangelien vorauszusetzen. Das trifft sich im übrigen mit Herzers sprachlicher Analyse, der für ParJer 9,11-32 ebenfalls eine besondere Nähe zum Johannesevangelium feststellt.<sup>95</sup> Des weiteren werden bei genauerem Hinsehen gewisse Verbindungslinien zwischen den beiden Erlöserfiguren Adler und Christus sichtbar. So erinnert die Attribuierung Christi in ParJer 9,14 als "Sohn Gottes, der uns alle aus dem Schlaf erweckt (ἐξυπνίζοντα)" frappant an die Totenerweckung des Adlers. Unterstrichen wird dies noch dadurch, daß ἐξυπνίζω in Joh 11,11 für die Erweckung des Lazarus durch Jesus Verwendung findet.<sup>96</sup> Und ähnlich wie der Adler, aber noch viel deutlicher wird auch Christus mit dem Licht in Beziehung gesetzt, wenn Jeremia ihn als "Licht aller Äonen" und "unauslöschlichen Leuchter" lobpreist (ParJer 9,14).

Von daher spricht alles dafür, die Totenerweckung ebenso wie weite Teile des Schlußkapitels auf das Konto einer gnostisierenden christlichen Redaktion zu buchen. Läßt sich diese noch genauer lokalisieren? Philonenko etwa rechnet den Autor (der ganzen Schrift, da er von ihrer Einheitlichkeit ausgeht) einer judenchristlichen Taufbewegung zu, der zudem ein Hang zum Synkretistischen und

---

die Attribuierung Gottes als "Ruhe der Seelen an jedem Ort" (5,32) durch Abimelech sowie die Rede vom Weg in die obere Stadt Jerusalem (5,35) sein.

<sup>95</sup> Herzer, Paralipomena 159-171.

<sup>96</sup> Joh 11,11 (aus dem Munde Jesu): Λάζαρος, ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν.

Esoterischen eigen sei.<sup>97</sup> Sprachliche Diktion und Vokabular mit ihrer besonderen Nähe zum johanneischen Schrifttum lassen aber wohl noch eine präzisere Bestimmung zu. Verlockend ist diesbezüglich der Gedanke, den Bearbeiter letzter Hand im Umkreis der "Sezessionisten" anzusiedeln, also jener Gruppe, die aus dem johanneischen Gemeindeverband ausscherte (vgl. 1 Joh 2,19) und damit das johanneische Schisma besiegelte.<sup>98</sup> Deren Position läßt sich aus 1 Joh 2,22; 4,2f.15; 5,1.5 noch ungefähr erschließen: Christus wurde von ihnen vermutlich als eine Art himmlisches Geistwesen verstanden, das sich bei der Taufe scheinbar mit dem irdischen Jesus von Nazareth verband, diesen jedoch noch vor Eintritt der Passion wieder verließ. In dieser Christologie spielt der Tod Jesu folglich keine heilsrelevante Rolle. Interessanterweise läßt nun auch die Vision Jeremias ParJer 9,14-20, in der Jeremia das künftige Kommen Christi ankündigt, in der Schilderung seines Wirkens den Kreuzestod Jesu unerwähnt.<sup>99</sup> Dafür mögen sich verschiedene Gründe anführen lassen, aber im Verein mit der Beobachtung, daß ParJer 9,14 eine Reihe von johanneischen Ich-bin-Worten offensichtlich bewußt verfremdet,<sup>100</sup> spricht doch einiges für eine Gruppierung, die sich von der "offiziellen" johanneischen Christologie abzusetzen beginnt oder bereits abgesetzt hat. Johanneische Schule ist das jedenfalls nicht.<sup>101</sup>

Unterstützung findet die hier vorgetragene Argumentation weiter darin, daß eine ganze Reihe der für die Adlerfigur beigebrachten Parallelen spezifisch mandäisches Kolorit aufwies. Den Untersuchungen Rudolphs zufolge liegen die Wurzeln

---

<sup>97</sup> *Philonenko*, Observations 175.

<sup>98</sup> Vgl., stellvertretend für viele andere, hierzu nur *H. J. Klauck*, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 34-42.

<sup>99</sup> Es sei denn, man identifiziert den "Baum des Lebens" ParJer 9,16 mit dem Kreuz (so *J. Riaud*, Jérémie, martyr chretien. Paralipomènes de Jérémie, IX, 7-32, in: *Κεχαρτωμένη* (Fs R. Laurentin), Paris 1990, 231-235, hier 234), wofür es jedoch nicht den geringsten Anhaltspunkt gibt. Vgl. dagegen *J. Herzer*, Paralipomena 163.

<sup>100</sup> Hinter der Aussage vom "Sohn Gottes, der uns alle aus dem Schlaf aufweckt" verbirgt sich Joh 11,25; das "Licht aller Äonen" modifiziert Joh 8,12 und gibt ihm m.E. eine deutlich gnostische Note. Die Titulierung Christi als "Leben des Glaubens" ist eine Neubildung, bei der sowohl Joh 11,25 ("wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt"), 8,12 ("Licht des Lebens") und 14,6 ("Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben") Pate gestanden haben dürften. *J. Riaud*, Martyr 234, verweist darüber hinaus noch auf Joh 3,15f.; 5,24; 20,31.

<sup>101</sup> Damit gegen *Herzer*, Paralipomena 170f., der den Verfasser in der Nähe der johanneischen Schule ansiedelt.

der Mandäer in einem "häretisch gewordenen Judentum", das im palästinisch-syrischen Raum zu lokalisieren ist.<sup>102</sup> Auch die im Jordangraben ansässigen jüdischen Taufsekten dürften ihre Spuren bei den Mandäern hinterlassen haben. Geographisch paßt das ausgezeichnet zur Wanderungsbewegung der johanneischen Gemeinde, die im Ostjordanland ihren Ausgangspunkt nahm und die Gemeinde im Verlauf ihrer wechselvollen Geschichte über Syrien bis nach Ephesus führte.<sup>103</sup> Kontakte zwischen mandäischen und johanneischen Gruppierungen sind von daher denkbar, wenngleich nicht beweisbar. Eine diskutabile Hypothese dürfte aber die Verortung der christlichen Redaktion der ParJer (und damit auch der Hinzufügung der Totenerweckung) in den Reihen der johanneischen Dissidenten zumindest solange darstellen, solange die christliche Redaktion, und das meint hier vorrangig den Schluß der ParJer, nicht eingehender untersucht ist. Das könnte, wie man sieht, eine durchaus lohnende Aufgabe sein.

---

<sup>102</sup> *Rudolph*, Mandäer I 252f. (zusammenfassend); *ders.*, Gnosis 392f.

<sup>103</sup> Vgl. nur *K. Wengst*, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1990.

## Anhang: Tradition und Redaktion in ParJer 7,12-20

	Tradition	Redaktion
12 a	Darauf breitete der Adler (seine beiden Flügel) aus,	
b	mit dem Brief [um seinen Hals],	
c	und flog weg nach Babylon.	
d	Und (dort) angekommen,	
e	rastete er auf einem Baumstumpf außerhalb der Stadt an einem einsamen Ort.	
13 a	Er schwieg aber solange,	
b	bis Jeremia vorbeikam.	
c		Denn er und das Volk kamen heraus,
d		um einen Toten zu bestatten.
14 a		Jeremia hatte nämlich [den König] Nebukadnezar gebeten,
b		indem er sprach:
c		"Gib uns einen Ort,
d		wo ich die Toten meines Volkes bestatten kann".
e		Und der König gab ihm (einen Ort).
15 a		Als sie aber mit dem Toten wegingen
b		und weinten,
c		gelangten sie direkt vor den Adler.
16 a	Und der Adler schrie auf	
b	und sprach [mit lauter Stimme]:	
c	"Ich sage dir, Jeremia, Auserwählter Gottes,	
d	geh weg,	
e	versammle das Volk	
f	und komme hierher,	
g	damit sie einen Brief hören,	
h	den ich dir von Baruch und Abimelech gebracht habe.	

17 a b c d e f	Als Jeremia aber (dies) hörte, pries er Gott. Und er ging weg, versammelte das Volk mit Frauen und Kindern und kam (dorthin), wo der Adler war.	
18 a b		Und der Adler stürzte sich hinab auf den Verstorbenen, und er lebte wieder auf.
19 a b		Es geschah dies aber, damit sie glaubten.
20 a b c d e		Es staunte aber das ganze Volk über das Geschehene, und sie sprachen: "Ist dieser etwa Gott, der unseren Väter in der Wüste durch Moses erschien, und erschien er uns jetzt durch diesen Adler?"
21 a b c d	Und der Adler sprach: "Ich sage dir, Jeremia, auf, löse diesen Brief und lies ihn dem Volk vor".	