

connaît franchement" (pp. 332 - 335) que, si les aoristes des stiques 3, 5 et 14 se réfèrent à l'Annonciation, et donc au passé, "il devient évidemment impossible d'entendre autrement" les aoristes des stiques 8 à 13 et de ne pas accepter leur valeur historique normale.

10 Ce renversement des situations est fort bien étudié par E. Hamel. De fait ce thème parcourt tout l'Ancien Testament (1 Sam. 2, 7-8; Isaïe 2, 11-17; 41, 8-20; 61, 1-11; Jér. 1, 10; 17, 5-8; 31, 31-34; 41, 8-20; Ezéch. 21, 31; 36, 23-38; Osée 2, 16-25; Ps 114, 1-8; Prov. 3, 34 (= Jacques 4, 6); l'ensemble de Job; Tobie 13, 2 et tout le Nouveau Testament (Matth. 19, 30 (= Luc 13, 30); 23, 12 (= Luc 18, 14); 1 Cor. 1, 26-31; 2 Cor. 8, 9-15; Phil. 2, 6-11; Jacques 1, 9-11; 2, 5; 5, 1-5), mais surtout Luc (6, 20 - 26; 10, 29-37; 14, 8-14; 15, 11-32; 16, 19-31; 18, 9-14). "Le renversement des situations apparaît comme une constante de l'agir divin" (E. Hamel, p. 70).

11 Jésus dira aux Disciples d'Emmaüs: "Doit s'accomplir tout ce qui est écrit dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes à mon sujet [...] Car c'est ainsi qu'il est écrit que le Christ (= le Messie) souffrira et ressuscitera des morts le troisième jour" (Luc 24, 44-46).

12 Voir mon article: Les Dangers de l'Eschatologie, dans New Testament Studies, vol. XVII (1971) pp. 365 - 390; ou bien mon ouvrage: Le Mirage de l'Eschatologie (Letouzey et Ané, Paris 1979), pp. 133 - 201.

13 Les Pères de l'Eglise ont souvent commenté le Magnificat. On trouvera des extraits de leurs homélies dans l'anonyme de l'Abbaye de Lérins (en 1886) et chez I. C. Vives (en 1904). De même le Magnificat a inspiré bien des méditations, par exemple celles de Bossuet dans les Elévations sur les Mystères.

B i b l i o g r a p h y

R. E. Brown, The Birth of the Messiah, New York 1977; H. Duesberg, La préhistoire du Magnificat, "Bible et Vie Chrétienne" 1954, No. 7, 114-116; J. Dupont, Le Magnificat comme discours sur Dieu, "Nouvelle Revue Théologique", 102, 1980, 321-343; J. T. Forestell, Old Testament Background of the Magnifica, "Marian Studies" 12, 1961, 205-244; P. Gaechter, Maria in Erdenleben, Innsbruck 1953; I. Gomá-Ciuit, Le Magnifica, "Le Monde de la Bible" 1984, no. 32, 10-11; E. Hamel, Le Magnificat et le Renversement des Situations, "Gregorianum" 60, 1979, no. 1, 55-84; A. Harnack, Das Magnificat der Elisabeth, Berlin 1900; D. Jones, The Background and Character of the Lucan Psalms, "Journal of Theological Studies" 19, 1968, no. 1, 19-50; R. Laurentin, Structure et Théologie de Luc I-II, Paris 1957; M. Luther, Le Magnificat, Paris 1983; S. Lyonnet, Le récit de l'Annonciation et la Maternité de la Sainte Vierge, Rome 1956; S. Munoz Iglesias, Los Cánticos del Evangelio de la Infancia segun San Lucas, Madrid 1983; A. Resch, Kindheitsevangelium nach Lucas, Leipzig 1897; A. Valentin, Il Magnificat, Roma 1982.

Jean RIAUD

PARALIPOMENA JEREMIAE PROPHETAETAE

(Texte d'une conférence prononcée le 8 mai 1986
à l'Institut Kirche und Judentum)

Wenige Werke der intertestamentarischen Literatur sind einer so ruhmvollen und zugleich auch bescheidenen Laufbahn gewürdigt worden wie die Paralipomena Jeremiae Prophetarum oder, entsprechend dem Titel ihrer äthiopischen Übersetzung, Der Rest der Worte Baruchs.

Es war die 1866 erfolgte Veröffentlichung durch A. Dillmann in seiner Chrestomathia Aethiopica, durch welche die Forschung mit den Reliqua Verborum Baruchi bekannt wurde, von denen A.-M. Ceriani zwei Jahre später den griechischen Text veröffentlichte in seinen Monumenta sacra et profana, Band fünf, Teil eins, Mailand S. 9 - 18, unter dem Titel Paralipomena Jeremiae Prophetarum quae in aethiopica versione dicuntur Reliqua Verborum Baruchi.

Die Ausgabe von A.-M. Ceriani musste einige Jahre später ersetzt werden durch jene von J. Rendel 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. Eben diese Ausgabe gilt bis heute als die gebräuchliche. Sie ist jedoch nicht vollständig. Seit ihrem Erscheinen sind nämlich zahlreiche Handschriften entdeckt worden. In der eklektischen provisorischen Ausgabe, die Robert A. Kraft und Ann-Elizabeth Purinton 1972 veröffentlichten (Paralipomena Jeremiae, Texts and Translations I, Pseudepigrapha Series 1, Missoula), werden nicht weniger als dreiundzwanzig Textzeugen der langen oder primitiven Rezension der Paralipomena aufgezählt, denen die slawischen, armenischen und

äthiopischen Übersetzungen noch hinzuzufügen sind.

Robert A. Kraft und Ann-Elizabeth Purinton machen ebenfalls ibidem S. 4 - 5 auf zahlreiche Handschriften einer anderen Rezension der Paralipomena aufmerksam, einer "vollständig umgearbeiteten Rezension", die veröffentlicht wurde nach dem Vatikanischen Kodex Barberini durch A. Vassiliev in seinen Anecdota graeco-byzantina, Band eins, Moskau 1893, S. 308-316 unter dem Titel Erzählung über die Eroberung Jerusalems und die Klage des Propheten Jeremia und die Verzückung Abimelechs.

Beiden Rezensionen, die soeben erwähnt wurden, sind noch zwei andere hinzuzufügen; deren Entdeckung verdanken wir F. Halckin (Bibliotheca hagiographica graeca, dritte Auflage, Band eins, Brüssel 1957, S. 258 - 260) und E. Turdeanu (Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, Band fünfzehn, Leiden 1981, S. 327 - 329).

Diese verschiedenen Rezensionen und die erhöhte Zahl ihrer Textzeugen sind, so scheint uns, der Beweis für die einzigartige Verbreitung, die die Paralipomena des Jeremia in der antiken und byzantinischen Welt erfahren haben. Diese Verbreitung hat sich im postbyzantinischen Griechentum und bei den anderen orthodoxen Völkern Osteuropas fortgesetzt, wie E. Turdeanu (op. cit. S. 306 - 363) meisterhaft beschrieben hat.

Den Gipfel der Laufbahn der Paralipomena würden wir gern auf das Jahr 1066 datieren, als der Maler Theodor im Studioskloster von Konstantinopel für den Abt Michael einen Psalter illustrierte, der sich gegenwärtig im Britischen Museum befindet, Add. 19.382. Für die Illustration von Psalm 33 (Septuaginta:32) hat sich dieser Künstler vom fünften und sechsten Kapitel der Paralipomena leiten lassen: Schlaf des Abimelech und Sendung des Adlers an Jeremia; er hat eine Miniatur angefertigt, die, wie S. Der Nersessian sagt (L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age, Band zwei, London Add. 19.352, Bibliothèque des Cahiers Archéologique, Paris 1970, S. 84), "ein unvergleichliches Beispiel ist; denn wenn auch der Einfluss der jüdischen Apokryphen in diesem oder jenem Detail der byzantinischen Kompositionen erscheint, hat man doch niemals in einen religiösen Text eine Szene hineingebracht, die ganz und gar einer biblisch-apokryphen Schrift entlehnt ist, und noch dazu einer so wenig bekannten wie der Rest der Worte Baruchs".

Erstaunlicherweise ist den Paralipomena Jeremiae Prophetae bei den Forschern nicht derselbe Erfolg zuteil geworden. Ihre Laufbahn in der gelehrten Welt ist ganz bescheiden: Sie sind das Opfer einer gewissen Verbannung gewesen. Diese Verbannung ist nur teilweise aufgehoben. In der Tat, weder E. Kautsch noch R. H. Charles haben sie in ihre bekannten Sammlungen aufgenommen. Nur P. Riessel hat ihnen in seinem Werk Aufnahme gewährt. Ausserdem, wenn die Paralipomena auch das Recht auf kurze Erwähnungen in den Enzyklopädien, den Lexika und den Einführungen in die intertestamentarische Literatur haben, so sind doch umfangreichere Arbeiten, die ihnen insgesamt oder teilweise gewidmet sind, an den Fingern der Hand abzuzählen¹.

Aber die Dinge sind im Begriff, sich zu ändern. Die Verbannung, deren Opfer die Paralipomena Jeremiae Prophetae gewesen sind - eine Verbannung, über die sich J. Rendel Harris vor bald einem Jahrhundert in der Einleitung zu seiner kritischen Ausgabe dieses Pseudepigraphons² beklagt hatte -, ist aufgehoben. Denn die Paralipomena Jeremiae Prophetae haben ihren Platz in den grossen, bereits erschienenen Sammlungen der Intertestamentarischen Schriften gefunden oder werden ihn in jenen finden, die geplant sind³. Darüber können wir uns nur freuen!

Öffnen wir nun diese bescheidene pseudepigraphische Schrift! Sie präsentiert sich in Gestalt eines Berichts, der die Geschichte des Propheten Jeremia, seiner Schüler Baruch und Abimelech und des jüdischen Volkes von den Vorgängen unmittelbar vor der Babylonischen Gefangenschaft bis zur Heimkehr erzählt.

Diese Rückkehr der Exulanten ist das Hauptthema der Paralipomena Jeremiae Prophetae. Es ist präsent im ersten Teil (Kapitel I - IV), als wiederholte Verheissungen (III, 8.10.11; IV, 8), es wird dominierend im dritten Teil (Kapitel VI - IX), in dem die Ankündigung der Rückkehr, ihre Vorbereitung und ihre Durchführung sowie die Kultfeier in Jerusalem an der Stelle des Tempels (Kapitel IX, 1-6) ausführlich beschrieben werden. Bei dieser Rückkehr, die als ein neuer Exodus verstanden wird, ist Jeremia als neuer Mose die führende Persönlichkeit. Seltsamerweise ist von den Exilsjahren praktisch nicht die Rede; sie werden durch die Erzählung vom Schlaf Abimelechs (V, 1-34) ersetzt. Dieser Abimelech wird von Jeremia auf göttliche Anweisung hin genau vor der Eroberung Jerusalems zum

Weinberg des Agrippa geschickt. Er soll dort Feigen pflücken, die für die Kranken des Volks bestimmt sind. Auf dem Rückweg ruht er ein wenig unter einem Baum aus, schläft ein und schläft sechsundsechzig Jahre! Bei seinem Erwachen findet er die Feigen so vor, wie er sie gepflückt hatte, "träufelnd vor Saft" – der Autor legt auf diesen Zustand der Feigen grosses Gewicht (cf. V, 3.26.29; VI, 5). Dadurch, dass er die Erzählung vom Schlaf Abimelechs zur zentralen Episode seines Werkes machte, wollte der Autor seinen unglücklichen Landsleuten zu verstehen geben, dass ihr Exil kurz sein würde wie die Erstarrung (ἐκστασις) des Abimelech und dass es aus ihrem Bewusstsein verschwinden würde wie ein böser Traum.

Die Paralipomena Jeremiae Prophetae enden mit der Rückkehr der Exulanten. Ein Adler dient dem Baruch als Bote, um Jeremia einen Brief zu überbringen, der die bevorstehende Rückkehr nach Jerusalem und deren Bedingungen bekanntmacht, nämlich die Auflösung der Mischehen, die während der Exilsjahre geschlossen worden waren. Diejenigen Exulanten, die diese Auflösung ablehnen, können Jerusalem nicht betreten; sie kehren nach Babylon zurück, wo sie aber ebenfalls abgewiesen werden. An einem wüsten Ort, fern von Jerusalem, bauen sie eine Stadt mit Namen Samaria (VIII, 4-9). Jeremia appelliert an sie, sich zu bekehren. Diejenigen, die die Bedingungen der Rückkehr akzeptiert haben, bringen neun Tage lang Opfer für das Volk dar. Am zehnten Tag bringt Jeremia allein das Opfer dar und stirbt bei dessen Ende (IX, 7-10). Aber nach drei Tagen "steht er auf" und beginnt, "den Sohn Gottes, der uns auferweckt, Jesus Christus" zu verkündigen (IX, 13-18). Seine Glaubensgenossen, die in seinen Worten eine Wiederholung der Worte Jesajas erblicken, beschliessen, ihn zu steinigen. Jeremia bringt es zuwege, dass ein Stein seine Gestalt annimmt. Das Volk steinigt den Stein in der Annahme, dass es sich um Jeremia handele. Inzwischen überliefert Jeremia dem Baruch und dem Abimelech die Geheimnisse, die er geschaut hatte. Der Stein, der die Gestalt des Propheten angenommen hatte, enthüllt dem Volk, dass er gar nicht Jeremia ist. Die "Söhne Israels" fallen daraufhin über den Propheten her und steinigen ihn. Baruch und Abimelech begraben ihn (IX, 19-32).

Die jungen christlichen Gemeinden, die zur Erstellung einer Literatur nur die grosse Tradition ihrer Vorgänger hatten, haben

es nicht versäumt, sich ein Werk anzueignen, das den Propheten Jeremia pries. Durch die geschickte Harmonisierung von zwei Traditionen, die im Frühjudentum über den Tod Jeremias verbreitet waren – der Tradition über den natürlichen Tod und der über den gewaltsamen Tod durch Steinigung – hat der Autor des christlichen Schlusses der Paralipomena Jeremiae Prophetae dem Porträt Jeremias einen wesentlichen Zug hinzugefügt: jenen vom Herold des Messias, dessen Leiden und Tod er vorausdarstellt. Aber dabei hat er, wie wir sehen werden, ein wesentliches Thema des Werkes seines Vorgängers nicht beachtet: Der Gerechte kann nicht sterben; der Allmächtige trägt ihn fort in seinem Zelt bei sich.

Dies ist in groben Zügen der Inhalt der Paralipomena Jeremiae Prophetae, deren Aufbau folgender sein dürfte:

- I. Vor dem Exil (Kapitel I – IV);
 - II. Schlaf des Abimelech (Kapitel V bis Kapitel VI, 8);
 - III. Die Rückkehr: ihre Vorbereitung und Durchführung (Kapitel VI, 8 bis Kapitel IX, 1-6);
- Christlicher Schluss: die beiden Tode Jeremias (Kapitel IX, 7-32).

Für die Anlage seines Werkes hat der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae seine Phantasie nicht frei walten lassen; er hat aus zwei Quellen geschöpft, die leicht erkennbar sind: die Bibel und ein Legendenzzyklus, dessen Held der Prophet Jeremia ist.

Das Jeremiabuch ist unbestritten die Hauptquelle für den Autor der Paralipomena. Aber seine Vertrautheit mit der Bibel beschränkt sich nicht auf dieses Buch. Das Ganze seines Werkes wird in Wirklichkeit von verschiedenen biblischen Motiven bestimmt, die es zu beachten gilt, bevor man sieht, wie es sich vom Buch des Propheten beeinflussen liess.

Die biblischen Motive sind in den Paralipomena im Überfluss vorhanden: Jerusalem wird wegen der Sünden seiner Bewohner zerstört (I, 1.7; IV, 6-7; VI, 21): "Weil ihr meine Gebote nicht gehalten habt und weil euer Herz stolzwar und ihr das Haupt von mir erhoben habt, erzürnte ich und übergab euch dem Feuerofen Babylons" (Kapitel VI, 21). Bemerkenswert ist, dass die Strafe des Exils als ein Anti-Exodus dargestellt wird: Gott, der sein Volk aus "dem Land Ägypten, dem grossen Feuerofen" hatte herausziehen lassen (Kapitel VI, 20; vergleiche Deuteronomium, 4, 20; Ersten Könige, 8, 5; Jere-

mia, 11, 4), er übergibt es dem "Feuerofen Babylons", wo es "das Elend" (τὴν κόπωσιν Kapitel VII, 23. 24. 31 erfährt, das seine Väter in Ägypten erfahren hatten (Ex. 3,7,17; Deut. 16,3).

Die Vollstrecker dieser Strafe sind die Chaldäer (I,3,8; II, 7; III,6; IV, 1-7) wie zur Zeit der Katastrophe von 587. Aber sie sind nur ein Werkzeug in den Händen Gottes. Sonst würde die Ehre Gottes Schaden leiden (cf. I,8,10; II,7; III,6; IV,7).

Die Härten dieser Strafe werden vom Anfang bis zum Ende des Exils durch die Anwesenheit Jeremias gemildert (III, 11; IV, 5; V, 21; VIII, 1-4), der sich als ein wahrer Führer der Exulanten verhält: Er verhandelt mit Nebukadnezar (VII, 14) wie Mose mit Pharaon (Ex. 7, 10-11, 10), und am festgesetzten Tag der Rückkehr bestimmt Gott Ihn zum Organisator, so wie er Mose beauftragt hatte, den Auszug aus Ägypten zu organisieren. Die Rückkehr nach Jerusalem ist ein Neuer Exodus, dessen Neuer Mose Jeremia ist. Diesem neuen Exodus geht eine Offenbarung voran, die analog ist zu jener vom Sinai: In dem Adler, der sich "auf einen Baum ausserhalb der Stadt an einem verlassenem Ort" gesetzt hat (VII, 13) und der einen Toten von ihnen "auferweckt", erkennen die Exulanten eine Kundgebung Gottes: "Ist nicht dies, so äussern sie, jener Gott, der unseren Vätern in der Wüste durch die Vermittlung Moses erschien und der nun die Gestalt eines Adlers angenommen hat, und erscheint er uns nicht durch die Vermittlung dieses grossen Adlers?" (Kapitel VII, 18). Diese Äusserung zeigt deutlich, dass für den Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetiae jener Offenbarung, die einstmals durch die Vermittlung Moses erfolgt war, diejenige entspricht, die durch den Adler erfolgt, der in der Bibel manchmal Gott symbolisiert (Ex. 19, 4; Deut. 32, 11). Auch verbindet der Verfasser diese Offenbarung, wie das Exodusbuch (Ex. 3, 16; 19, 9; 20, 18-21), mit der Vermittlung des Willens Gottes (VII, 21). Jeremia ist damit beauftragt (VII, 19) wie ehemals Mose, und die Exulanten erkennen in ihm ihren Retter (VII, 21).

Der Auszug aus Babylon, dessen Bedingungen Jeremia, wie Mose, festsetzt (VIII, 1-4), findet in derselben Weise statt wie der Auszug aus Ägypten: "heimlich" κρυφῶς Kapitel VIII, 7; vergleiche Ex. 14, 5). Aber Jeremia lässt die Exulanten den Jordan durchqueren (VII, 4-5), - was Mose nicht getan hatte - wie ihn die Väter durchquert hatten (vergleiche Josua 3).

Der Jordan ist der Ort der Prüfung. Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes (VIII, 2), die Aufgabe der Mischehen (Übernahme von Esra 9 - 10; vgl. Neh. 9, 2; 13, 23-30), ist das Zeichen, das es erlaubt, die wahren Beschnittenen herauszufinden, festzustellen, wer wirklich zum Volk Gottes gehört. Nur diejenigen, die gehorsam sind, können das Verheissene Land betreten.

"Die Hälfte" jener Exulanten, welche Mischehen geschlossen hatten, lehnen es ab, sie aufzugeben (VIII, 4). Als offenkundiges Zeichen ihres hartnäckigen Ungehorsams durchqueren sie jedoch den Jordan und kommen nach Jerusalem (VIII, 5), dessen Betreten ihnen aber von Jeremia, Baruch und Abimelech untersagt wird. Sie kehren nach Babylon zurück. Aber die Babylonier lehnen es ab, sie in ihre Stadt hineinzulassen (VIII, 7). Abgewiesen von allen, lassen sie sich "an einem wüsten Ort fern von Jerusalem" nieder "und bauen eine Stadt, die sie Samaria nennen" (VIII, 8). Diese kurze Erzählung vom Ursprung der Samaritaner ist wahrscheinlich teilweise von Zweiten Könige 17, 24-41 beeinflusst; diese Stelle betrachteten die Juden als "die Geburtsurkunde der Samaritaner"⁷. Aber die Samaritaner sind nach Ansicht des Autors der Paralipomena nicht endgültig aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen. "Der Engel der Gerechtigkeit", Michael, der Beschützer des "geliebten Volkes", könnte sie an "ihren hohen Ort", nach Jerusalem, führen. Aber unter einer Bedingung: dass sie nur den Herrn erwählen (VIII, 2), dass sie sich bekehren, indem sie sich jenem Gesetz unterwerfen, welches die Jerusalemer Gemeinschaft umfasst.

Gereinigt von seinen fremden Elementen, sammelt sich das Volk der Gerechten um den Gerechten schlechthin, um Jeremia; es kann Opfer darbringen (IX, 1; vgl. Neh. 9, 2) und den dreimalheiligen Gott preisen (IX, 3; vgl. Jes. 6, 3).

Wie wir bereits gesagt haben, ist der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetiae vom Jeremiabuch stark beeinflusst. Das ist auch nicht verwunderlich, weil er ja beabsichtigt, auf seine Weise die Ereignisse von 587 vor unserer Zeitrechnung zu erzählen. Er entlehnt dem kanonischen Buch alle Personen, die er in Szene setzt: Jeremia, Baruch, Abimelech, Nebukadnezar, das Volk. Die Züge, die er den einen und den anderen verleiht, verzerren in keiner Weise das, was wir über sie durch das Jeremiabuch wissen. So erscheint zum Beispiel Jeremia - wie im Jeremiabuch - als der Vertraute Got-

tes, als sein bevorzugter Gesprächspartner, und als ein unermüdlicher Fürsprecher und sogar als ein Hoherpriester (IX, 2; vgl. V, 18). Aber der Autor der Paralipomena berichtet von Jeremia wie auch von den anderen Personen, die er in Szene setzt, eine Fülle von Ereignissen, die aus dem kanonischen Buch unbekannt sind. Nehmen wir, indem wir beim Beispiel Jeremias bleiben, die Rolle, die der Prophet hinsichtlich der heiligen Geräte (III, 5-7.14) und der Schlüssel des Tempels (IV, 3) spielt, sein Exil in Babylon (III, 11; IV, 5; V, 18; VI, 7; VII, 6.13-32; VIII, 1-4), seine Rückkehr mit den Exulanten (VIII, 4 - IX, 1), sein Verhalten gegenüber den "Samaritanern" (VIII, 9), seine Kultfeier (IX, 2-6) und - entsprechend dem christlichen Schluss (IX, 7-32) - seinen ersten, "natürlichen" Tod, seine Auferstehung, seine Ankündigung des Gottessohnes Jesus Christus und seine Steinigung.

Woher stammen diese παραλειπόμενα? Nach allgemeiner Annahme hätte der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae mehr schlecht als recht den Erzählungsrahmen der Syrischen Paruchapokalypse abgeschrieben. Zum glühenden Verteidiger dieser These hat sich Dom P. B o g a e r t in seiner sehr schönen Arbeit l'Apo-calyptique Syriaque de Baruch gemacht: Wir haben Gelegenheit gehabt zu sagen, warum seine Argumente nicht unsere Zustimmung fanden, und wir haben zu zeigen versucht, dass die Paralipomena Jeremiae Prophetae ebenso wie die Syrische Baruchapokalypse und die Geschichte der Babylonischen Gefangenschaft demselben gemeinsamen Fonds verpflichtet sind: einem Zyklus von Legenden, deren Held Jeremia war⁸, einem Zyklus, der meisterhaft untersucht und vorgeführt worden ist von meinem Freund Ch. W o l f f in seinem Buch Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum, Berlin 1976. Von diesem Zyklus ist der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae beeinflusst, wie auch von der Bibel und vom Jeremiabuch im besonderen. Aber er hat diese Quellen nicht sklavisch kopiert. Der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae ist kein Kompilator, sondern der Verfasser eines eigenständigen Werkes.

Zu welcher literarischen Gattung gehört dieses Werk? J. Licht beschreibt es als "eine zusammenhängende und schriftliche Haggadah, die auf ihre Weise das, was in der Bibel erzählt ist, vervollständigt"⁹. Mit dieser Beschreibung der Paralipomena Jeremiae Prophetae hat J. Licht sehr gut ihr Verhältnis zur Heiligen

Schrift erkannt. Ihr Autor benutzt die Bibel und ganz besonders das Jeremiabuch nicht in der Weise eines Targumisten oder eines Schulkommentators. Die Paralipomena Jeremiae Prophetae sind kein Targum, das heisst keine mehr oder weniger paraphrasierende Übersetzung des Prophetenbuches. Noch weniger sind sie ein Kommentar, dem der Text des Jeremiabuches als Stütze dient, analog zum Midrasch der alten Rabbinen, wie der von J. Licht durchgeführte Vergleich mit der Piska 26 der Pesiqta Rabbati zeigt. Man findet zwar in beiden Texten, wie J. Licht erklärt¹⁰, "einen gemeinsamen Stoff", aber er wird in total unterschiedlicher Weise dargeboten: In der Piska werden biblische Verse explizit zitiert und kommentiert, während in den Paralipomena "biblische Bezugnahmen, Anspielungen auf die Bibel" begegnen. Diese biblischen Elemente, die durch die Paralipomena entlehnt werden, werden nicht kommentiert, sondern "in eine fortlaufende und erweiterte Handlung integriert". Der Autor der Paralipomena kennt das Jeremiabuch; er entnimmt ihm, wie wir bereits sagten, seine Personen, nimmt diese oder jene Elemente daraus in seinen Dienst, aber er zögert auch nicht einen Augenblick, das auszulassen, was nicht zu seinem Vorhaben passt, um es durch solche Traditionen zu ersetzen, die aus dem kanonischen Buch gänzlich unbekannt sind. Er zitiert nicht das Jeremiabuch, und er legt es nicht aus; er gebraucht es vielmehr mit solch einer Freiheit, dass er ein "neues" Jeremiabuch schreibt, das in seinen Augen besser dokumentiert ist als das alte, weil es τὰ παραλειπόμενα 'Ιερεμίου τοῦ προφήτου enthält.

Diese Art des Neuschreibens der Bibel gehört zu einer gut bekannten literarischen Gattung: zur Geschichtshaggadah. Von solcher Haggadah, deren Hauptcharakteristikum es ist, einen z u s a m m e n h ä n g e n d e n Text darzustellen, sind die Paralipomena Jeremiae Prophetae nicht der einzige Vertreter. Andere Werke existieren, die berühmter und zweifellos repräsentativer für diese Gattung sind. Abgesehen vom Buch der Chronik nennen wir die Antiquitates Biblicae des Pseudo-Philon und das Genesis-Apokryphon von Qumran.

Aber welches ist die Absicht des Autors der Paralipomena, dieser so lebendigen, so farbigen und auch so phantasievollen Haggadah? Will er einen ausführlicheren Bericht über die letzten Tage Jerusalems und die Exilsjahre geben? Ganz gewiss nicht! Er begnügt

sich, wie wir bemerkt haben, mit der Erwähnung der Zerstörung Jerusalems (IV, 1-2, 6-9). Er beschreibt sie nicht, ebensowenig beschreibt er den Auszug ins Exil und das Leben der Exulanten in Babylon.

Haben wir dann eine Vita Jeremiae vor uns, die die biographischen Angaben des Jeremiabuches ergänzen würde? Man ist versucht, dieses anzunehmen, weil der Prophet unbestreitbar als die Hauptfigur dieser Haggadah erscheint; ihr griechischen Titel ist denn auch sehr gut gewählt: τα παραλειπόμενα Ἰερემίου τοῦ προφήτου. Aber diese παραλειπόμενα sind nicht um ihrer selbst willen erzählt. Ihr Autor will "eine religiöse Wahrheit, gekleidet in die Erzählung selbst, zu Gehör bringen" schreibt J. Licht¹¹, der an anderer Stelle versichert, dass "der Charakter dieser Erzählung nicht apokalyptisch ist"¹².

Ist es so sicher, dass diese Erzählung gar keinen apokalyptischen Charakter besitzt? Wie J. Licht sehr klar gesehen hat, sind die Paralipomena Jeremiae Prophetarum zwar eine Haggadah. Aber diese Haggadah präsentiert sich als eine Offenbarung, als eine Offenbarung Gottes (I. 1-10; III 4-12; VIII, 2-3) und seine Engel (VI, 12-14). Der Gegenstand dieser Offenbarung ist die "Rückkehr nach Jerusalem und die Wiedergeburt des auserwählten Volkes", dessen Exil so kurz ist wie der Traum des Abimelech und vergehen wird wie ein böser Traum.

Anders gesagt: Beim Lesen dieser Haggadah entdeckten die Adressaten, dass die Prüfung, die sie heimgesucht hatte - wahrscheinlich der Fall Jerusalems siebenzig nach Christus - jener Prüfung von 587 vor unserer Zeitrechnung ähnlich war. Auf dieselbe Weise wie ihre Vorfahren waren auch sie durch Gottes Zorn den Händen der Gottlosen preisgegeben worden, und zwar aus demselben Grund: wegen der Sünde, wegen der Untreue dem Bund gegenüber (vgl. I, 1; VI, 21). Aber sie verstanden vor allem, dass das Erbarmen Gottes den Sieg über seinen Zorn davontreiben würde: Ihr Exil würde aufhören. Wie er es für ihre Väter zur Zeit Jeremias getan hatte so würde Gott sie in ihre Stadt Jerusalem zurückführen, damit sie dort von neuem seinem Kult feiern könnten. Kurzum: Diese Haggadah war für sie "eine Haggadah der Erlösung", eine "haggadat Geoula". Sie hat tatsächlich die Offenbarung der Rückkehr aus dem Exil und die Bildung eines Volkes von Gerechten zum Inhalt. Das ist der Grund, wes-

halb man sagen kann, dass sie auch eine Apokalypse ist, "eine Geschichtsapokalypse", zögert nicht A.-M. Denis¹³ zu schreiben, und er präzisiert: "die Paralipomena des Jeremia kündigen nach dem Fall Jerusalem und dem langen Schlaf die Rückkehr aus dem Exil an"¹⁴. Vielleicht wäre es besser zu sagen, dass die Paralipomena Jeremiae Prophetarum eine Haggadah sind, die, weil sie die Lehre der Vergangenheit in die Zukunft überträgt, "eine apokalyptischen Zug" hat.

Diese Überlegungen zur literarischen Gattung der Paralipomena Jeremiae Prophetarum führen uns zur Untersuchung ihrer religiösen Ideen, die man in folgender Weise zusammenfassen kann. Die Hauptintention des Autors besteht in der Tröstung seiner Zeitgenossen, die ihre Stadt verwüstet sahen und die die harten Bedingungen des Exils kannten: eine grausame Strafe, die durch ihre Sünden verursacht wurde (cf. I, 1.7; IV, 7; VI, 21). Um sie zu trösten, erzählt er ihnen, dass ihre Väter zur Zeit Jeremias eine ähnliche Prüfung erlebt hatten, und zwar aus demselben Grunde: wegen der Sünde. Aber diese Prüfung war so schnell vergangen wie "die Erstarrung" des Abimelech (V, 1-34). Denn Gott hatte Mitleid mit ihren Tränen und hatte sich an seinen Bund mit Abraham, Issak und Jakob erinnert: Er hatte sie aus dem "Feuerofen Babylons" befreit, wie einst aus dem Feuerofen von Ägypten, und er hatte sie in ihre Stadt Jerusalem zurückgeführt, wo Jeremia am Ende dieses Neuen Exodus den Kult wiederhergestellt hatte (cf. VI, 18-20; IX, 1-6).

Das Volk - der verächtliche Ausdruck "dieses Volk" wird nur zweimal gebraucht (II, 5; VII, 27) - wurde und wird hart gestraft (cf. VII, 23-29). Der Autor der Paralipomena empfindet darüber einen tiefen Schmerz, der sich in seinem gesamten Werk äußert: Seine beiden Helden Jeremia und Baruch weinen über das Volk, das sie umgibt; beide, insbesondere Jeremia, weinen aus beständiger Fürsorge heraus. Die Hoffnung überwiegt jedoch so stark, dass unser Autor nicht zögert, schon die Heimkehr zu prophezeien, bevor die Strafe das Volk ereilt (cf. III, 8.10.11). Und als alles endgültig verloren zu sein scheint, erklärt Baruch in seinem Klagegedicht über das vernichtete Jerusalem: "Gott wird sich unser erbarmen, und er wird uns in unsere Stadt zurückführen" (IV, 8). Denn trotz seiner Sünden bleibt das Volk "das geliebte" (III, 8), "das auserwählte Volk Gottes" (VII, 11).

Jerusalem ist es, wohin das Volk zur Rückkehr aufgefordert wird. "Die auserwählte Stadt", "die heilige Stadt Gottes" (I, 5) ist "seine Stadt"; dieses wiederholt der Autor der Paralipomena unaufhörlich (cf. III, 10-11; IV, 8; VII, 21-22; VIII, 4). Er bekundet auf diese Weise seine Liebe zu Jerusalem. Weil es für ihn unerträglich gewesen wäre, dass sich die Gottlosen der Stadt durch eigene Stärke bemächtigten und sich dessen rühmten (I, 5; IV, 6-7), lässt er Jeremia Fürbitte leisten, dass Jerusalem nur durch Gott selbst den Händen der Chaldäer preisgegeben wird (I, 5-6), was dann auch geschieht (I, 7-10; IV, 6-7). Die Zerstörung Jerusalems bewegt ihn ebenso sehr wie die Bestrafung des Volkes; das geht aus den Empfindungen hervor, die der Fürsprecher angesichts der Zerstörung hegt: Jeremia weint über die Stadt (II, 9; III, 3) und erinnert sich wehmütig ihrer Feste (VII, 26). Ebenso empfindet Baruch (II, 9; III, 3; IV, 5.11), der ein Klagelied über die Stadt vorträgt (IV, 6-9); das er mit einer Seligpreisung "Abrahams, Isaaks und Jakobs" abschliesst, "die aus dieser Welt gegangen sind und nicht die Verwüstung Jerusalems gesehen haben" (IV, 9).

Aber der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae ist zutiefst davon überzeugt, dass Gott, der Jeremia, Baruch und Abimelech in ihrer Betrübnis über die Zerstörung Jerusalems nicht hatte sterben lassen, ihm dieselbe Gunst gewähren wird. Jerusalem wird den Glanz seiner grossen Feste im Tempel wieder erlangen; für das Heiligtum bekundet der Autor ja einen besonderen Eifer. Vor der Katastrophe gibt sich Jeremia ganz der Fürbitte für das sündige Volk hin (cf. II, 1-9), und als er erfährt, dass die Strafe unwiderruflich ist, vertraut er die geweihten Gefässe des Heiligtums "der Erde und dem Altar" (cf. III, 8.14) an und übergibt die Tempelschlüssel der Sonne (IV, 3), aber in der festen Hoffnung, dass die Erde die Gefässe "bis zur Rückkehr des Geliebten" (III, 8) aufbewahren wird und dass der Herr die Schlüssel dereinst von der Sonne zurückfordern wird (IV, 3). Bei der Heimkehr ist der erste offizielle Akt des Propheten - oder sagen wir genauer: des "Hohenpriesters" - denn auch tatsächlich die Wiederherstellung des Kultes: Umgeben vom Volk, das er aus dem Exil zurückgeführt hat, feiert Jeremia das Opfer des Yom Kippur (IX, 1-6). Der Autor der Paralipomena hofft, dass auch er selbst in naher Zukunft mit seinem Volk den dreimal heiligen Gott preisen wird.

Jedoch ist diese grosse Hoffnung vielleicht nicht so fest, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Die Gemeinde, für die die Paralipomena bestimmt sind, ist keineswegs vollkommen: Sie hat in ihrer Mitte Fremde aufgenommen (VI, 13), und einige ihrer Glieder sind unter dem Druck der Verfolgung (VII, 25-26) sogar abgefallen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Furcht, womöglich nicht erhört zu werden, unseren Autor nicht wenig zu berühren scheint; das zeigen seine zahlreichen Ermahnungen zum Gehorsam, sein Bestehen auf Erfüllung der Bedingung, die für die Rückkehr verlangt wird, die dringliche und zweimal erneuerte Aufforderung Jeremias an Baruch und an Abimelech, darum zu bitten, dass das Volk auf seine Stimme hören möge (VII, 23.28), und schliesslich die Wichtigkeit, die der Bestrafung der Samaritaner beigemessen wird als eine Warnung für die Exulanten, die in der Versuchung des Ungehorsams stehen.

Um die Widerstände, auf die seine Botschaft stossen könnte zu überwinden, rühmt der Autor der Paralipomena in seinem gesamten Werk die Gunsterweise Gottes gegenüber den Gerechten: Gott erhört stets ihre Gebete (I, 2-10; II, 3; III, 4-12; VI, 1.11; IX, 7), er bewahrt sie (I, 1-11; IV, 10-11; V, 1-34), er entreisst sie dem Land des Exils (VIII, 1), und vor allem im Augenblick des Todes verwandelt er auf immer und ewig ihre Traurigkeit in Freude (VI, 3) dadurch, dass er ihnen gewährt, ihr "Haus von Fleisch" (V, 34; VI, 2-7; IX, 3-5) wieder zu erlangen: Der Gerechte wird in seinem Zelt in die unmittelbare Nähe Gottes gebracht.

Durch das Preisen der göttlichen Gunsterweise gegenüber den Gerechten tröstete der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae jene unter seinen Lesern, die der Stimme der Gerechtigkeit folgten, und er feuerte die Widerspenstigen an, ihr entschlossen zu dienen. Er forderte die einen wie die anderen auf, die Gottesfurcht und das Vertreuen der drei Gerechten nachzuahmen, die er ihnen vorstellte: Jeremia, Baruch und Abimelech, die Gott in allem gehorsam waren (I, 1-11; III, 1.8.10-12. 14-15; IV, 5.10-11; VI, 15-16) und die Gottes Handeln in den zahlreichen Gebeten, in Bitt- und Dankgebeten, anerkannten, die sich durch die Paralipomena hindurchziehen. Auf diese Weise brachte der Autor seinen unglücklichen Landsleuten seine wahre Absicht klar zum Ausdruck: am baldigen Ende der Prüfung, die sie heimgesucht hatte, mit ihnen ein Volk von Gerechten und

Frommen wiederherzustellen, das von den Heiden total geschieden ist und ganz Israel in sich vereinigt.

Dadurch, dass der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae Jeremia zu "dem Propheten", dem "Ober-Mose", dessen Ankunft durch das weit zurückliegende Deuteronomium (18, 15.18) vorhergesagt worden war, gemacht hat, ermöglichte er - wie wir schon gesagt haben - den jungen christlichen Gemeinden die Aneignung seines Werkes in besonders leichter Weise. Der christliche Verfasser des Schlusses brauchte das Werk nicht gross zu verändern. Ihm genügte es, Jeremia d r e i T a g e nach seinem Tod "aufzuerwecken", um ihn den Sohn Gottes, Jesus Christus, der uns auferweckt, verherrlichen zu lassen (IX, 13); dessen Tod stellt Jeremia im voraus dar. Aber dieser christliche Autor hat, indem er den Tod Jeremias als eine Trennung der Seele vom Leib darstellt, eines der wesentlichen Themen des Werkes seines Vorgängers unbeachtet gelassen. Dieser hatte geschrieben, dass der Gerechte, der alles tut, was ihm von Engel der Gerechtigkeit, von Michael, geboten wird und auf ihn seine ganze Aufmerksamkeit richtet, in seinem Zelt zu Gott hinweggetragen wird. "Blicke, so ruft Baruch aus, auf diesen Korb mit Feigen; an ihnen gingen sechshundsechzig Jahre vorüber, und doch schrumpften sie nicht zusammen noch riechen sie faul, sondern sie tropfen vor Saft. So wird es auch dir, mein Fleisch, ergehen, wenn du tust, was dir vom Engel der Gerechtigkeit geboten wird. Er, der den Feigenkorb bewahrte, wird dich von neuem durch seine Kraft bewahren" (Kapitel VI, 5-7). Der Gerechte wird, ohne dass er den Tod erfährt, in seinem "Zelt", im "Haus von Fleisch" zu Gott "aufgehoben". Sein Fleisch bleibt unverweslich.

Wie viele andere vor ihm, so hat auch der Autor der Paralipomena Jeremiae Prophetae sein Werk nicht mit seinem Namen versehen. Er hat es aber auch nicht unter die Autorität eines der Helden, die er in Szene setzt, also des Jeremia oder des Baruch, gestellt; vielmehr begnügt er sich in bescheidener Weise damit, deren παραλειπόμενα zu erzählen.

Die von J. Rendel Harris geäußerte Hypothese, wonach die Paralipomena Jeremiae Prophetae ein Eirenicon seien, eine Friedensbotschaft der Christen Jerusalems an die Juden, die nach der Niederlage Bar Kochbas im Jahre 135 aus der Heiligen Stadt vertrieben worden waren, ist heute aufgegeben worden. Die wissenschaftliche

Forschung nimmt vielmehr an, dass die Paralipomena, abgesehen vom Schluss, von einem Juden geschrieben wurden, der sein Judentum auf verschiedene Weise äussert: Das Exil in Babylon wird als ein "Anti-Exodus" dargestellt und die Rückkehr nach Jerusalem als ein "Neuer Exodus"; Jeremia spielt bei den Exulanten eine dem Mose und dem Josua analoge Rolle: Er ist der "Neue Mose" des "Neuen Exodus"; der Gehorsam gegenüber dem Gesetz ist das Zeichen des "grossen Siegels", d.h. der Beschneidung; die Mischehen sind verboten; die Hoffnung, die das ganze Buch durchzieht, hat die Versammlung ganz Israels in Jerusalem und die Restauration des Opferkultes im Tempel zum Inhalt.

Der Autor, der vielleicht in Jerusalem oder in dessen Umgebung lebte, richtet sich nicht an eine geschlossene Gruppe mit spezieller Organisation, besonderen Riten und esoterischen Lehren. Sein Werk versteht sich besser im Rahmen des volkstümlichen Judentums als im Zusammenhang irgendeines Kreises mit sektiererischen und gnostischen Lehren. Die lebendige und eindruckliche Botschaft der Paralipomena zielt auf die Belehrung und Tröstung der Exulanten; sie ist zweifellos vom Denken der Gesetzesfrommen, vor allem der Pharisäer, beeinflusst, wie man aus dem nachdrücklichen Verbot der Mischehen, aus der Forderung einer radikalen Trennung von den Heiden und aus der so starken Bejahung der Auferstehung des Leibes folgern kann.

Obwohl man in den Paralipomena zahlreiche Semitismen findet, scheint die Originalsprache Griechisch gewesen zu sein, ein Griechisch, das dem volkstümlichen und semitisierten Griechisch, der palästinischen κοινή verwandt ist.

Wie ich schon bemerkte, hat J. Rendel Harris ein sehr präzises Datum für die Abfassung der Paralipomena Jeremiae Prophetae genannt: das Jahr einhundertsechsdreissig unserer Zeitrechnung, also unmittelbar nach der Niederlage Bar Kochbas. Diese Datierung ist, wie wir gesagt haben, kaum akzeptabel. Kann eine andere Datierung vorgeschlagen werden? Ja, wenn man genau auf das die Paralipomena beherrschende Thema und auf das relative Wohlwollen des Autors gegenüber den Samaritanern in der ihnen gewidmeten Erzählung (Kapitel VIII, 1-9) achtet. Obwohl die Verwüstung Jerusalems, die Zerstörung des Tempels und der Weggang ins Exil den Autor der Paralipomena tief betrübt haben, begnügt er sich damit, diese Ereignisse nur kurz in Erinnerung zu rufen; sie gehören für ihn schon einer

weit zurückliegenden Vergangenheit an. Stattdessen sind die Ankündigung der Rückkehr nach Jerusalem sowie die Bedingungen dafür und die Verwirklichung mitsamt der Kultfeier im Tempel - beziehungsweise an seinem Platz - das eigentliche Thema der Paralipomena. Auf Grund dieses Befundes tendieren wir mit J. Licht¹⁵ zu der Annahme, dass die Paralipomena Jeremiae Prophetiae "in jener Generation" geschrieben sein müssen, "die mit einem raschen Wiederaufbau des Tempels rechnen konnte, weil sich die Zeit der siebenzig Exiljahre ihrem Ende zuneigte, und die darauf hoffen konnte, dass das zweite Exil nicht länger dauern würde als das erste". Da es scheint, dass solch eine Hoffnung während der ersten Jahre des Kaisers Hadrian zum Ausdruck kam, möchten wir die Abfassung der Paralipomena jener Epoche zuweisen, das heisst zwischen 118 und 130, wobei 130 das Enddatum ist.

Der Appell an die Samaritaner, nach Jerusalem zurückzukehren (VIII, 9), damit ganz Israel vereinigt sei, passt gut in diese Epoche. Denn die unversöhnliche Feindschaft zwischen Juden und Samaritanern im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung wurde gerade gegen Ende der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts beträchtlich gemildert, aber sie wurde dann wieder ebenso unversöhnlich - wenn nicht noch schlimmer - um zweihundert unserer Zeitrechnung. Dass die Haltung des Autors der Paralipomena gegenüber den Samaritanern jener Haltung des berühmten Rabbi Aqiba er starb 135 stark ähnelt, aber auch jener des Rabbi Simeon ben Gamaliel, der erklärte, dass "ein Samaritaner in allem einem Israeliten gleicht", scheint uns eine Bestätigung für die Datierung zu sein, die wir für die Abfassung der Paralipomena Jeremiae Prophetiae vorschlagen: um 130 unserer Zeitrechnung. Nur wenige Jahre später wird die grosse Hoffnung, die diese pseudepigraphische Schrift durchzieht, dann leider zerstört werden!

Anmerkungen

¹ Wir nennen J. Licht, Le Livre des Actes de Jérémie (en héb.) Pinkhos Churgin Memorial Volume des Annual of Bar-Ilan University: Studies in Judaica and the Humanities 1, Jerusalem 1963, S. 66-73), das Werk von G. Dellin (Jüdische Lehre und Frömmigkeit in den Paralipomena Jeremiae, Beihefte zur Zeit-

schrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 100, Berlin 1967), das wichtige fünfte Kapitel der Abhandlung von P. Bogaert (Apocalypse de Baruch. Introduction, Traduction du Syriac et Commentaire, Sources Chrétiennes 144, Band I, Paris 1969, S. 171-221), und das grosse Buch von Ch. Wolff, Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 111, Berlin 1976.

² The Rest of the Words of Baruch: A Christian Apocalypse of the Year 136 A.D. The Text revised with an Introduction, 1889, S. 1.

³ Wir zitieren: James H. Charlesworth, The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 2, London 1985 (S. E. Robinson, 4 Baruch, S. 413-425); A. Diez Macho, Apocrifos des Antiquo Testamento, II, Madrid 1982 (I. Vegas Montañer, Paralipomenos de Jeremias, S. 353-383); A. Caquot und M. Philonenko, Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, Bible de la Pléiade, Paris (im Erscheinen).

⁴ Vgl. zu diesen Traditionen Ch. Wolff, op.cit., S. 89-95.

⁵ Vgl. unseren Artikel: La figure de Jérémie dans les Paralipomena Jeremiae [dans:] A. Caquot und M. Delcor, Mélanges bibliques et Orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles, (= AOAT 212), Neukirchen-Vluyn 1981, S. 384-385.

⁶ Vgl. unseren Artikel: Le Puissant t'emportera dans ta tente. La Destinée ultime du Juste selon les Paralipomena Jeremiae Prophetiae (im Erscheinen in Judaica et Hellenica).

⁷ Das ist, wie man weiss, die Meinung des Flavius Josephus (Antiquitates IX, XIV, 277-291).

⁸ Vgl. unseren Artikel: Les Paralipomena Jeremiae dépendent-ils de II Baruch? Sileno IX - n. 1-4, 1983, S. 105-128.

⁹ Art. cit., S. 67.

¹⁰ Ibidem, S. 68-69.

¹¹ Ibidem, S. 68.

¹² Ibidem, S. 67.

¹³ Les Genres littéraires dans les Pseudépigraphes d'Ancien Testament, JSJ XII, 1-2, 1982, S. 9.

¹⁴ Ibidem, S. 4.

¹⁵ Art. cit., S. 70.