

Gisela Fuchs

Der "Fall" Adams in der koptischen Adam-Apokalypse : ein Substrat aus Ezechiel (Kapitel 28) in einem gnostischen Text?

Rocznik Teologiczny 58/1, 5-36

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Der „Fall“ Adams in der koptischen Adam-Apokalypse Ein Substrat aus Ezechiel (Kapitel 28) in einem gnostischen Text?

**Viro doctissimo Professori Doctori W.H. Schmidt
octogenario ad multos annos**

Schlüsselworte: Nag-Hammadi-Text, „Sündenfall“ und gnostische Anthropologie, Demiurg, Adam und Urmensch, Gnosis und Altes Testament

Keywords: Nag-Hammadi-Text, the Fall of Man, gnostic anthropology, the Demiurge, Adam and first man, Gnosis and Old Testament

Zusammenfassung

Am Beispiel eines Textausschnittes aus der Nag-Hammadi-Schrift „Apokalypse Adams“ (NHC V,5, p. 64ff.) will die Untersuchung dazu beitragen, das Proprium gnostischer Auslegung von alttestamentlicher Überlieferung zu beleuchten:

Die biblische Erzählung vom „Fall Adams und Evas“ ist für Gnostiker von größtem Interesse, da in ihr die zentrale Frage nach Ursprung und Wesen des Menschen thematisiert wird. Die koptische Adam-Apokalypse, die eine sehr komplexe Text- und Überlieferungsgeschichte aufweist, übernimmt zwar Grundzüge der Paradiesgeschichte (Erschaffung von Adam und Eva aus Erde, Begehren, Erkenntnis, Auftritt des Schöpfergottes, Sterblichkeit), aber in typisch gnostisch-polemischer Umdeutung des urgeschichtlichen Geschehens (schicksalhafter Verlauf, kein „Sündenfall“, vernichtendes Eingreifen des „bösen“ Demiurgen, Entlastung des Menschen). Entscheidend geprägt wird der Verlauf jedoch durch ein Gerüst verschiedener Motive, die sich nicht aus der Genesis-Überlieferung ableiten lassen: Der Protagonist ist ein quasi-göttliches, vollkommenes Wesen, dessen Hochmut den tödlichen Angriff durch den zornigen Gott hervorruft, und das Drama endet mit der Strafe in der „Finsternis“. Bei der Suche nach der „Vorlage“ bietet sich Ez 28 an, ein Text, dessen Affinität zur Genesis-Erzählung bekannt ist. Der Vergleich zwischen dem „Fall“ des gnostischen Adam und der Klage des Propheten über den „Sturz des Mächtigen“ zeigt, daß die urgeschichtliche Rezeption in ApcAd von Ez 28,11-19^{LXX} abhängig ist.

Als Ergebnis der Untersuchung kann festgehalten werden: Ez 28 ist die Grundlage, der Basistext und das mythologische Substrat für die Geschichte von Herkunft und Fall des Menschen in der Adam-Apokalypse.

* Dr. theol., Dr. phil. Gisela Fuchs unterrichtete Biblische Sprachen an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Abstract

The discussion uses an extract from the Nag Hammadi „Apocalypse of Adam“ (NHC V,5) to throw light on the distinctive features of Old Testament interpretation in Gnostic writings.

The biblical narrative describing „Adam and Eve´s Fall“ fascinated the Gnostics, because it dealt with the central questions of man´s origin and nature. The Coptic Apocalypse of Adam, which shows evidence of a complex textual history, borrows fundamental aspects of the paradise story (such as the creation of Adam and Eve from the soil, desire, knowledge, the entrance of the creator, and mortality), but subjects them to a polemical reinterpretation characteristic of Gnostic writing in general (in this case with a denouement dictated by fate, the denial of „the Fall of Man“, a destructive intervention by the „evil“ Demiurge, and an exoneration of the humans).

The story, however, is structured around motifs that are absent from Genesis:

The protagonist is a more or less divine, perfect being, whose pride provokes the deadly attack by the angry god, and the drama ends with punishment in „darkness“. A prime candidate for an underlying text is Ezekiel 28, which is well known to have much in common with the account in Genesis. A comparison of the Gnostic version of Adam´s „Fall“ with the prophet´s lament on the „downfall of the mighty ruler“ shows that the representation of man´s beginnings in ApcAd owes a lot to Ezekiel 28:11-19 (LXX).

The discussion comes to the conclusion: Ezekiel 28 is the mythological foundation on which the story of man´s origin and Fall in the Apocalypse of Adam is based.

Vorbemerkungen¹

Neben dem Titel **ἘΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΝΑΔΑΜ** nennen die ersten Zeilen der Nag-Hammadi-Schrift (NHC V,5, p. 64,1–85,32)² auch deren Inhalt: „die Offenbarung, in der Adam seinen Sohn Seth im siebenhundertsten Jahr unterwiesen hat“ (p. 64,1–4). Es ist Adams Testament unmittelbar vor seinem Tod³. Die **ἘΠΟΚΑΛΥΨΙΣ** besteht aus zwei Teilen, die jeweils als Rede Adams komponiert sind: Der erste kürzere Textteil ist ein Rückblick auf das urzeitliche Geschehen

¹ Für verschiedene Anregungen zu danken habe ich Prof. Dr. Dr. Peter Nagel (2016), der mir freundlicherweise sein Manuskript der Adam-Apokalyse zur Verfügung gestellt hat.

² Zu Textausgabe und Übersetzung s. MacRae 1979, 151-195. Vgl. Böhlig, Labib 1963, 86-117; Hedrick 1980 (zur Forschungsgeschichte s. 9-11); Beltz 2007, 318-324.

³ Zum Lebensalter Adams s. Gen 5,5LXX. Zur von MT abweichenden Chronologie s. Stromsa 1984, 82, mit Anm. 5: „The work is actually a ‘testament’ of Adam, for the revelation took place at the time of his death“. Zum Gebrauch der LXX s. Nagel 1980, 49-70 (52): „Ausschließlich die LXX-Version liegt den diversen gnostischen AT-Bearbeitungen zugrunde.“ Vgl. Tröger 1980, 155-168 (165): Das Alte Testament „in griechischer Übersetzung war zur Entstehungszeit der Gnosis auch außerhalb des Judentums bekannt und wurde von Interessenten in unterschiedlichster Weise benutzt und ausgelegt“; Maier 1980, 239-258 (240): Das AT war „in seinen griechischen Übersetzungen als Buch und in Einzelhalten bereits längst über das Judentum hinaus bekannt“.

um Adam und Eva, deren „Herkunft“ und „Fall“ (p. 64,6–67,14). Der zweite umfangreichere Teil, dessen Einsatz deutlich durch den Tempuswechsel vom Präteritum zum Futur markiert wird⁴, enthält die eigentliche Apokalypse, die Zukunft der Menschheit (p. 67,14–85,18), eingeleitet mit den Worten Adams (p. 67,14–21):

„Nun aber, mein Sohn Seth, werde ich dir die Dinge offenbaren (ΘΩΛΠ), die mir jene Männer offenbart haben, die ich früher vor meinem Angesicht (stehend) gesehen habe.“

Die Offenbarung geht auf drei Männer zurück⁵, namenlose Gesandte aus der ewigen Sphäre, die Adam im Traum erschienen waren (p. 65,24–66,8). Sie sind es, die die verborgene Erinnerung an die wahre Herkunft von Adam und Eva geweckt haben – das Thema des ersten Teils. Im Hauptteil der Schrift gibt Adam die Offenbarung über die Ereignisse in Zukunft und Endzeit an Seth weiter; denn Seth ist der Vertreter und Anführer des erwählten Geschlechts, der ΓΕΝΕΑ der Gnostiker, und der „unvergängliche Same“ (†ΣΠΟΡΑ ΝΑΤΤΑΚΟ)⁶, in den „die ewige Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) des Gottes der Wahrheit“ eingegangen ist (p. 65,3–11)⁷. Um den Verlust dieser „ersten Erkenntnis“ (†ΓΝΩΣΙΣ ΝΩΡΟΠ) geht es im Einleitungsteil (p. 64,20–65,23).

„Soweit der Fragenkomplex nach dem Ursprung und Wesen des Menschen, seiner Befreiung wovon und seines Weges wohin, unter Berufung auf heilige Schriften behandelt wird, kommt dem Alten Testament exemplarische Bedeutung zu, da in diesem und speziell in seinen Anfangskapiteln beschrieben wird, 'wie es dazu gekommen ist'.“⁸ Daher hat „unter den zusammenhängenden Abschnitten die Erzählung vom 'Sündenfall' ... das nachhaltigste Interesse der Gnostiker auf sich gezogen“⁹.

⁴ Zu einer anderen Strukturanalyse s.u. Anm. 69.

⁵ Zur Triade der (Retter-)Gestalten, einem typischen Zug in der gnostischen Literatur, s. Abrahax, Sablo und Gamaliel, die „aus den großen Äonen kommen werden“ (p. 75,22f.); vgl. auch Jesseus, Mazareus und Jessedekeus, erleuchtete Gnostiker, die „aus dem heiligen Samen gekommen sind“ (p. 85,30f.), bzw. als negative Vertreter der Wassertaufe Micheus, Michar und Mnesinous (p. 84,5f.). Vgl. Gen 18,1-15 (der Besuch der drei Männer bei Abraham) bzw. die „drei Uthras“ Hibil, Šitil und Anōš in der mandäischen Mythologie (s. hierzu Rudolph 1970, 406-462 <424>).

⁶ ApcAd, NHC V,5, p. 76,7; vgl. p. 65,5-9. Näheres s. Stroumsa 1984, 87f.

⁷ Zu Seth s. Gen 5,3MT / LXX (Adam zeugte Seth בדמוֹתוֹ וּבְצַלְמוֹ / κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Zur Frage, warum Seth hier und im sethianischen Schrifttum zur Schlüsselfigur geworden ist, s. Schenke 1974, 165-173 (166.171).

⁸ Nagel 1980, 50.

⁹ Nagel 1980, 52. Vgl. Schenk 1980, 299-313 (299): „Von Umfang, Zusammenhang und

Es verwundert nicht, dass die „Sündenfall“-Perikope der Adam-Apokalypse eine sehr komplexe Text- und Überlieferungsgeschichte aufweist. Am Beispiel dieses Textausschnittes will die Untersuchung dazu beitragen, das Proprium gnostischer Auslegung, den spezifischen Umgang mit biblischer Überlieferung, zu beleuchten. Abgesehen von der Genesiserzählung führt der Weg, wie gezeigt werden soll, zurück in die alttestamentliche Prophetie.

A. Zu „Herkunft“ und „Fall“ Adams und Evas

Ursprung und gegenwärtige Situation der Protoplasten vollziehen sich, nach Adams Bericht, in drei Phasen:

1. Erschaffung und Herrlichkeit / Besitz der Erkenntnis (p. 64,6–19),
2. Depotenzierung und Sturz / Verlust der Erkenntnis (p. 64,20–65,23),
3. Eingreifen der oberen Mächte (als Traumvision) und Reaktion des Demiurgen (p. 65,24–67,14).

1. Der Schöpfergott, der niedere Demiurg, der hier einfach „der Gott, der Herrscher / der Archont“ (ΠΝΟΥΤΕ ΠΑΡΧΩΝ) genannt, also namenlos ist¹⁰, hat Adam und Eva aus Erde geschaffen. Dabei liegt eine Kombination von Gen 2,7 (aus Erde gebildet) und Gen 1,27 (als Mann und Frau)¹¹ vor, wobei der Name Eva proleptisch aus Gen 3,20 entnommen ist: „Als *mich* der Gott erschaffen hatte (ΤΑΜΙΟΕΙ) aus Erde, *zusammen mit Eva*“ (p. 64,6–8).¹²

„Herrlichkeit / Ruhm“ (ΕΘΟΥ)¹³ war das Charakteristikum von Adam und Eva: „*Ich wandelte zusammen mit Eva* in Herrlichkeit“ (p. 64,9f.). Adam und Eva entstammen, wie es beiläufig und in – scheinbarer – Spannung zur Bildung

Geschlossenheit her beanspruchen die gnostischen Paraphrasen der Urgeschichte der alttestamentlichen Genesis ... zentrale Aufmerksamkeit“.

¹⁰ Vgl. ApcAd, NHC, V,5, p. 66,14 (ΠΧΟΕΙΣ ΠΝΟΥΤΕ). Anders p. 74,3,7; hier heißt der Gott Saklas (ΣΑΚΛΛΑ); vgl. HA, NHC II,4, p. 95,7f.; Layton, Bullard 1989, 220-259 (254 / 255).

¹¹ Vgl. Nagel 1980, 66: Gen 1,26f. ist der „locus classicus“ für das ursprünglich androgyne Menschenpaar. Vgl. Schenk 1980, 307: Die Gottesebenenbildlichkeit „wurde wörtlich verstanden und als Rückschluss auf die göttliche Größe Adams verwertet“.

¹² Vgl. Nagel 1980, 59: Für die gnostische Auslegung ist „die durchgehende Kombination von Gen 2,7 und Gen 1,26f charakteristisch“, da die Paradieserzählung „als Erzählstoff keine Rolle spielte und ihre Grenzen daher nicht verbindlich sind“.

¹³ Vgl. Westendorf 2008, 42.

aus Erde heißt, aus „diesem Äon“ (ΠΙΕΩΝ), d.h. dem höheren Äon (p. 64,9–12)¹⁴. Nach gnostischer Anschauung ist „der wirkliche Mensch eine Mischung des himmlischen Adam mit dem irdischen Gebilde der (des) Archonten. Das ist der Grund für die menschliche Doppelnatur und für die menschliche Erlösungsfähigkeit“¹⁵. Festzuhalten ist dabei die überragende Stellung der Urmutter Eva; denn sie ist es, die die „Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) des ewigen Gottes“ geschaut und den Adam gelehrt hat („sie ließ *mich* wissen ...“; ΑΣΤΑΜΟΙ; p. 64,10.12f.)¹⁶.

Wegen ihrer Herkunft aus der oberen Welt waren Adam und Eva die Abbilder von deren Bewohnern, den „großen“¹⁷, ewigen Engeln („wir waren gleich den großen, ewigen Engeln“; ΝΕΝΕΙΝΕ ΠΕ ΝΝΝΟΒ ΝΑΓΓΕΛΟΣ ΝΩΑ ΕΝΕΖ; p. 64,14–16), und zugleich dem Schöpfergott und seinen Mächten überlegen („wir waren erhabener“; ΝΕΝΧΟΕ; p. 64,16–18)¹⁸.

2. Die Erhabenheit der Ureltern provozierte – ohne dass das Motiv expressis verbis genannt ist – den Neid bzw. die Missgunst¹⁹ des Demiurgen, der die beiden daraufhin „im Zorn (ΖΝ ΟΥΒΩΛΚ)²⁰ teilte / spaltete“ (ΠΩΩ)²¹.

¹⁴ Vgl. Morard 1985, 65: „Contradiction entre la terre, dont ils sont pétris et la gloire de l'Éon, dont ils se disent sortis“.

¹⁵ Fischer 1980, 283–298 (293).

¹⁶ Vgl. Schneemelcher 2002, 48–63 (53.59): „... verwirrende Vielfalt, mit der die Gestalt der Eva in den gnostischen Schriften beschrieben wird. Wie bei anderen zentralen Aussagen entziehen sich auch hier die Texte jedem systematisierenden Zugriff ... Eva, die Zoe, die das Leben ist und nun an die Seite Adams tritt, (ist) keine andere als die gestaltgewordene Epinoia, die wiederum mit der Sophia identisch ist ... So werden Sophia, Epinoia, Eva und Zoe zu einer Person innerhalb der grenzenlosen Emanation des Lebens. Sie, die nun gegenüber Adam die Gestalt der Eva angenommen hat, wird die vollkommene Gnosis bringen“.

¹⁷ Zur „Größe“ als Kennzeichen des höheren Äons s. Morard 1985, 67.

¹⁸ Zur Größe Adams (!) vgl. den Kölner Mani-Kodex: Ὁ Ἀδάμ καὶ γέγονεν ὑπέριστερος παρὰ πάσας τὰς δυνάμεις καὶ τοὺς ἀγγέλους τῆς κτίσεως; s. Henrichs, Koenen 1975, 1–100 (48 / 49).

¹⁹ Der „Neid“ als Movens kann indirekt vorausgesetzt werden; s.u. Anm. 22. Zu den zwei Seiten von φθόνος (auch im Unterschied zu „Eifersucht“ oder zu ζήλος als vox media) s. Unnik 1972, 120–132 (122.124): φθόνος ist „1. ein Affekt eines Nicht-Besitzenden einem Besitzenden gegenüber; man begehrt zu haben, was man nicht hat“, bzw. „2. ein Affekt eines Besitzers einem Nicht-Besitzenden gegenüber; man hat einen materiellen oder geistigen Schatz, den man nicht mit dem anderen teilen will“. „Missgunst“, nicht aber „Eifersucht“, „jealousy“, ist also im obigen Zusammenhang die angemessenere Wiedergabe. Zu Herkunft und Belegen für das Motiv „Neid Gottes“ (Jos. Ant. I,1,4; Iren. Epid. 16; Talmud Babli Sanhedrin fol. 59b; syrische Schatzhöhle 4,4; Vita Adae et Evae 11ff.; Sap. Sal 2,24, u.a.) s. Unnik 1972, 128–130.

²⁰ Der „Zorn“ ist ein durchgehendes Motiv der Adam-Apokalypse; s. Morard 1985, 68: „Tout au long du récit, elle (= la colère) va venir ponctuer les événements de l'histoire du salut, soit par provocation, soit par réaction à une intervention divine“.

²¹ Statt ΠΩΩ, „eine Bestimmung auferlegen, eine Grenze setzen“, leg. ΠΩΩ, „trennen, in zwei

So wurden die Protoplasten zu „zwei Äonen“ (ΕΩΝ ΔΝΑΥ) und mussten den Verlust ihrer primordialen, ideellen Einheit erleiden (p. 64,20–23).

Der „*Neid*“ des Archonten²², aber auch die Vorstellung, dass der Schöpfergott den Urmenschen aus „*Neid*“ in zwei Teile „*spalter*“ und damit deponenziert, sind in mehreren Nag-Hammadi-Texten bezeugte Motive²³, wobei die „Spaltung“ an den bekannten Aristophanes-Mythos vom Kugelmenschen erinnert²⁴. Die knappen Aussagen in der Adam-Apokalypse lassen jedoch nicht erkennen, warum die Spaltung hier „*im Zorn*“ geschieht – ein singulärer Beweggrund, der sonst in den gnostischen Paradieserzählungen nicht begegnet²⁵.

Allerdings ist der „*Zorn*“ ein bekanntes Mythologem bei der Auseinandersetzung zwischen Göttern und göttlichen Mächten und gehört zu den tragenden Elementen jenes Konfliktes in der Urzeit: „Das Zornmotiv ist sowohl in den ältesten als auch in den jüngsten Rezeptionen des Stoffes erhalten“²⁶, z.B. schon im Babylonischen Welterschöpfungs-Epos Enūma Eliš, wenn es von

Teile teilen, spalten“, mit Kasser 1967, 316-333 (319, Anm. 1): „... séparer l' un de l' autre, partager l' androgyne en deux moitiés de sexe différent“. Vgl. MacRae 1979, 155 (Anm. zu p. 64,20-22): „The Demiurge split the primordial androgyne, a theme stressed especially in Gos. Phil. (II,3) 68,22-24 and 70,9-11, and indirectly in the gnostic commonplace of the restauration of the male and female into a unity.“ Vgl. auch P. Nagel, Manuskript zur ApcAd (Anm. 2): „Im Hinblick auf den folgenden Satz (Trennung der ursprünglichen mann-weiblichen Äoneneinheit) ist semantische Einwirkung von πῶψ, 'teilen', 'trennen' anzunehmen“.

²² Zum *Neid* des Demiurgen auf Adam s. TestVer, NHC IX,3, p. 47,16.30 (ῤῥῤῤῤῤῤῤ / ῤῤῤῤῤῤῤῤ); p. 47,29 (ΒΑΚΚΑΝΟΣ); Pearson, Giversen 1981, 101-203 (162 / 163f.).

²³ Vgl. HA, NHC II,4, p. 90,8f. (ΠΑΙ ΓΑΡ ΝΗΤΗ Εῤῥῤῤῤῤῤῤ); Layton, Bullard 1989, 242 / 243; auch UW, NHC II,5, p. 119,5f.; Layton, Bethge 1989, 12-93 (72 / 73).

²⁴ Vgl. die *Trennung* Adams aus „*Neid*“ in EvPhil, NHC II,3, p. 70,28 (Log. 80): „Die Mächte *benedeten* ihn (ΒΑΚΚΑΝΕ) und trennten (ΠῶΡΧ!) die geistliche Verbindung“; Isenberg 1989, 129-217 (182 / 183). Zu dieser „Ätiologie des Todes“ in EvPhil s. Nagel 1980, 66f. Zu den Details des Geschehens, die in der Adam-Apokalypse nur angedeutet sind, s. AJ, NHC II,1, p. 19f.,34.1f. („... zu jenem Zeitpunkt wurden die übrigen Mächte *missgünstig*“ <ΔΥΚΩΖ ΖΗ ΤΟΥΝΟΥ ΕΤΗΜΔΥ ΝΒΙ ΠΚΕΣΕΕΠΕ ΝΔΥΝΔΜΙΣ>); vgl. III,1, p. 24,15f. (ΔΥΚΩΖ); IV,1, p. 30,19f. (ΔΥΚΩΖ); BG 2, p. 52,1f. (ΔΥΚΩΖ); Waldstein, Wisse 1995, S. 114 / 115.

²⁵ Zum Motiv vom „φθόνος θεῶν“ und der Teilung des doppelgeschlechtlichen Urmenschen s. Plat. Symp. 189d-191a. Anders Plat. Tim. 29e (der gute Demiurg ist frei von *Neid*); vgl. Iren. Adv. haer. V, 24,4 („invidia enim aliena est a deo“). Die invidia dei als Eigenschaft Gottes, die für die Kirchenväter absolut undenkbar ist, geht vermutlich auf marcionitischen Einfluss zurück (s. Harnack 1924, 268- 272).

²⁶ Zu den Parallelen s.u. S. 19f. (mit Anm. 87-89.92).

²⁷ Fuchs 2012, 127 (zur Traditionsgeschichte des Motivs „*Zorn*“ s. S. 125ff.); dies., 1993, 79f.86f.91 (Belege zum *Zorn*motiv im sog. Chaoskampf). Vgl. Berges 2004, 305-330; Jeremias 2009.

der Urmacht Tiāmat beim Kampf gegen den jungen Gott Marduk heißt: „die zornig war“ (akk. *ša ikmilu*), „voller Wut“ (akk. *šitmuriš*)²⁷.

Bemerkenswert ist auch ein Blick auf den alttestamentlichen Befund²⁸: Auffällig ist hier, dass der „Zorn“ in der Paradieserzählung, wie überhaupt in der Genesis, nicht vorkommt; er spielt „weder beim Sündenfall im Gottesgarten, noch beim Brudermord Kains, noch bei der Sintflut oder beim Turmbau zu Babel“ eine Rolle²⁹. „Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass man im Alten Orient, besonders in Mesopotamien, schon weit mehr als ein Jahrtausend, bevor Israel sich als eigenes Volk bildete, vom Zorn der Götter sprach. Vor diesem Hintergrund muss die Tatsache überraschen, dass die überwiegende Mehrzahl der Belege die Rede vom Zorn Gottes (...) als ein junges Theologumenon erweist“³⁰.

Beim „Zorn“ des Demiurgen in der ApcAd wird es sich daher um ein altorientalisches Erbe, ein traditionelles Mythenrelikt handeln, das komplementär zum (implizierten) „Neid“ hinzugefügt ist³¹.

Die Konsequenzen der Spaltung sind der Verlust „dieser Herrlichkeit“ (ΠΙΣΟΟΥ) und der „ersten Erkenntnis, die in uns wehte“ (†ΓΝΩΣΙΣ ΝΥΟΡΠ ΕΤΕ ΝΕΚΝΙΦΕ ΝΖΗΤΗΝ; p. 64,24–29)³²; auch die Erkenntnis (ΓΝΩΣΙΣ) um den höheren, wahren und ewigen Gott schwindet: „Da ging die ewige Erkenntnis des Gottes der Wahrheit (ΠΝΟΥΤΕ ΝΤΕ ΤΜΕ) weg von mir – von mir und deiner Mutter Eva“ (p. 65,9–13). Statt dessen: Lehre über „tote Dinge wie (sterbliche) Menschen“ (ΣΒΩ ΕΖΕΝΖΒΗΥΕ ΕΥΜΟΟΥΤ ΖΩΣ ΖΕΝΡΩΜΕ; p. 65,15f.) und das Wissen um den niederen, bösen Demiurgen: „Wir wussten um (ΑΝΟΟΥΩΝ; p. 65,17f.) den Gott, der uns erschaffen hat“³³. Die „Fremdheit“³⁴ gegenüber

²⁷ En.El. Taf. IV, Z. 76.89; Talon 2005, 16.53f.92f. Vgl. Kämmerer, Metzler 2012, 213.215.

²⁸ Vgl. Berges 2004, 325.

²⁹ Berges 2004, 306.

³⁰ Jeremias 2009, 185. Vgl. Berges 2004, 306f.: „Vom Zorn Gottes *in actu* ist im AT erstmalig im Kontext der Befreiung Israels aus Ägypten die Rede.“ Erst die „deuteronomistische Schule beurteilt die gesamte Geschichte Israels aus der Perspektive des göttlichen Zorns, (...) und Gleiches gilt für die Mehrheit der Belege im *corpus propheticum*. Im Psalter ist das Wortfeld mit rund 70 Einträgen stark vertreten, aber den prozentual höchsten Anteil hat das Buch der Klagelieder“.

³¹ Vgl. auch Anm. 20 (zum „Zorn“ in ApcAd).

³² Vgl. Gen 2,7 (πῆρι/ ἐνεφύσησεν).

³³ Hier „Wissen“ (σοοῦν) bewusst von „Erkenntnis“ (γνωσις) unterschieden.

³⁴ „Fremdheit“ (κε / ὄμμο) als Schlüsselbegriff für die erwähnten Gnostiker, d.h. für den ontologischen Unterschied zur Welt. Vgl. Morard 1985, 70: „κε / ὄμμο sont les termes clés de

dessen Mächten hört auf³⁵: „Denn wir waren seinen Kräften nicht (mehr) fremd“ (ΝΝΕΝΟ ΓΑΡ ΑΝ ΠΕ ΝΥΜΜΟ ΝΝΕΦΘΟΜ; p. 65,19f.). „Furcht und Knechtschaft“ (ΖΟΤΕ / ΜΝΤΖΜΖΑΛ; p. 65,19–21) werden so zum Los von Adam und Eva. Mit der „Finsternis“ (ΕΒΗ; p. 65,22f.) als abschließendem Straftakt ist das Geschehen um den „Fall“ Adams und Evas beendet.

Allerdings bleiben „die Einzelheiten des Absturzes aus der zeitlosen Ewigkeit weitgehend vorenthalten, so als ob es selbstverständliches Wissen sei, das vorausgesetzt werden könne oder aus anderen Schriften zu entnehmen sei“³⁶. Das betrifft, unabhängig vom Geschehen selbst, auch die Rolle der Eva, die ohne nähere Kenntnis des Hintergrundes ganz enigmatisch bliebe³⁷.

Der Schlusssatz der zweiten Phase: „Wir gerieten in den Zustand der *Finsternis in unserem Herzen*“ (ΑΝΩΩΠΤΕ ΕΝΕ ΝΝΕΒΗ ΖΜ ΠΕΝΖΗΤ) ist von hintergründiger Doppeldeutigkeit. Die Symbolik des „Herzens“ ist allgemein bekannt: Das „Herz“ entspricht dem „Bewusstsein“, der „Mitte“ des Menschen³⁸, es ist auch „rational-noetisches“ Erkenntnisorgan und Sitz des Erinnerungsvermögens sowie der Weisheit³⁹. „So ist das Erkennen im *leb* (= ܠܒ) immer ganzheitlich kompakt verstanden, insofern es die gesamte noetische Fähigkeit des Menschen meint“⁴⁰, und das Vergessen im Herzen ist „nicht lediglich die Trennung einer gedanklichen, sondern bes. einer Lebensverbindung, ... es ist gleich Tod“⁴¹. Von ähnlich komplexer Symbolkraft ist auch die „Finsternis“⁴²

l' exposé, destinés à bien montrer la différence ontologique, qui sépare les fils de Seth des autres races de la terre et l' altérité totale de leur origine“.

³⁵ Vgl. Stroumsa 1984, 87: „The Gnostics are, in a word, *strangers* to the demiurge and to his powers, they belong to the holy angels in the aeons (65,18f.; 69,17f.; 76,5f.). This *alienation* from the world and its rules, a major theme in Gnostic symbolic language ...“.

³⁶ Schneemelcher 2006, 62, mit Anm. 298; vgl. Morard 1985, 64f.: „Le texte ne s'embarrasse pas plus de subtilités théogoniques qu' il ne prend pas la peine d' exposer longuement le récit de la création et de la chute“.

³⁷ Zur Rolle Evas vgl. bes. UW, NHC II,5, p. 116-119; Layton, Bethge 1989, 66 / 67-74 / 75; ferner HA, NHC II,4, p. 87,23-91,11; Layton, Bullard 1989, 236 / 237-244 / 245.

³⁸ Zur Symbolik des „Herzens“ s. Lurker 1985, 277f.: „Herz gilt seit alters her als Sitz des Gefühls, des Mutes, des Bewusstseins und der Vernunft ... Das Herz ist – symbolisch – die Mitte des Menschen und der Welt. Griech. καρδιά und lat. *cor* und *cardo* (Angelpunkt, Weltachse, Hauptachse) sind wurzelverwandt“.

³⁹ Vgl. Fabry 1984, 413-451 (432f.).

⁴⁰ Vgl. Dtn 8,5 (דעת עם לִבְךָ).

⁴¹ Vgl. Fabry 1984, 433.435.

⁴² Vgl. Ringgren 1982, 265-277.

als Ausdruck des „Chaotischen, Präformalen“ (Gen 1,2)⁴³, der „Unwissenheit“⁴⁴, des „Bösen“⁴⁵, des „Unheils“⁴⁶ und des „Todes“⁴⁷.

Mit der Metapher „Finsternis im Herzen“ ist daher nichts anderes gemeint als das Vergessen der wahren und himmlischen Herkunft durch die Protoplasten, ihre niedrigere Seinsstufe, Degradierung und ihr geminderter existentieller Zustand, der dem Tod gleich ist.

Als Metonymie erinnert die „Finsternis“ an den Ort der Strafe⁴⁸, wo „Heulen und Zähneklappern“ herrscht⁴⁹; sie ist oft identisch mit Unterwelt⁵⁰ und Totenreich⁵¹. „Das Totenreich, *šeʿol*, ist ein Gebiet der Schatten und der Finsternis. 'Finsternis' wird deshalb sogar ein poetisches Wort für das Totenreich“⁵². So verstanden führt die „Finsternis“ unmittelbar in die Überlieferung vom „Fall“ / „Sturz“ des Großen in die „finstere Unterwelt“⁵³. Zu diesem weitverbreiteten, in unterschiedlichen Epochen und Kulturkreisen bezeugten Komplex, in dessen Zentrum die Rivalität zwischen göttlichen Mächten steht, lassen sich noch verschiedene Spuren im Alten und Neuen Testament nachweisen⁵⁴. Zu fragen ist daher, ob mit der „Finsternis“, in der sich Adam und Eva befinden, nicht auch ein mythologischer Hintergrund angesprochen ist.

Klarer als die Adam-Apokalypse, die das Geschehen nur andeutet, lassen die Parallelüberlieferungen⁵⁵ ein „Unterwelt“-Motiv erkennen:

Im **Apokryphon des Johannes** (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2) ist Adam,

⁴³ Vgl. Lurker 1985, 193.

⁴⁴ Hi 12,24f.; Ps 82,5; Koh 2,13f., u.ö.

⁴⁵ Jes 5,20; 45,19; Ez 8,12, u.ö.

⁴⁶ Jes 58,10; 59,9, u.ö.

⁴⁷ Hi 15,30; 17,13; Ps 88,13; Thr 3,6, u.ö.

⁴⁸ Jes 47,5 (die Strafe Babels in der Finsternis); Nah 1,8 (JHWH jagt seine Feinde in die Finsternis), u.ö.

⁴⁹ Mt 8,12.

⁵⁰ Zur Unterwelt, der „Grube“, als Ort der Strafe, s. Jes 14,15; 24,21; Ez 28,8; 31,15f.; 32,18; Ps 55,24, u.ö.

⁵¹ Hi 10,21f. (ארץ חושך וצלמות); 17,13; 18,18; vgl. 1 Sam 2,9, u.ö. Zur „Finsternis“ als häufiges, schon altorientalisches und biblisches Synonym für Unterwelt und Totenreich s. Gilgames-Epos, Taf. VII, Z. 185, u.ö. („Haus der Finsternis“; akk. *Ē / bit ekleti*); Zählung nach Parpola 1997, 38 bzw. 97; Hes. Theog. 736 (Τάρταρος ἡερόεις), u.ö. Vgl. Fuchs 2012, 281f.

⁵² Ringgren 1982, 273.

⁵³ Nach Hesiod (Theog. 729f.) müssen die besiegten Titanen in der nebligen Dunkelheit des Tartaros ausharren; Hes. Theog. 729f. Vgl. Fuchs 1993, 29-64.

⁵⁴ Zu Traditionen vom „Fall“ im Neuen und Alten Testament s. Fuchs 2012, 324-326.

⁵⁵ Zu den Textausgaben der angeführten Belege s.o. Anm. 22.

wie in ApcAd, der „vollkommene Mensch“⁵⁶, der dem Demiurgen und seinen Mächten überlegen ist. Deren „Neid / Missgunst“ führt zum Sturz in die Tiefe: Und „sie warfen ihn *hinunter in die untersten Regionen der ganzen Materie*“ (ΑΥΝΟΥΧΩ ΑΠΜΕΡΟΣ ΕΤΜΠΣΑ ΜΠΙΤΝ ΝΤΖΥΛΗ ΤΗΡΣ)⁵⁷. Auch die „**Hypostase der Archonten**“ berichtet von einem „Sturz“ Adams: „Sie (= die Archonten) warfen ihn heraus aus dem Paradies, zusammen mit seiner Frau, (...) und sie *warfen die Menschen herab*“ (ΑΥΝΟΥΧ ΡΡΩΜΕ ΔΕ ΕΖΡΑΙ)⁵⁸.

Noch eindeutiger ist in derselben Schrift das Geschehen um Samael, ein Geschöpf der Pistis Sophia⁵⁹. Wegen seiner „Überheblichkeit“ (Ρ ΧΑΧΙΖΗΤ / ΜΝΤΧΑΧΙΖΗΤ)⁶⁰ wird er⁶¹ „nach unten in den Abgrund des Chaos“ geworfen (ΩΑ ΠΕΧΗΤ ΑΜΜΕΡΟΣ ΜΠΧΛΟΣ)⁶². Dabei ist an die Protoplasten in ApcAd zu erinnern, die über den Gott und seine Mächte „erhaben waren“ (ΝΕΝΧΟΕ; p. 64,16–18). Ihre „Erhabenheit“ wird mit demselben Terminus (ΧΙΕ) formuliert, wobei – angesichts dieser anscheinend festen Prägung – durchaus die Komponente „Erhebung / Überheblichkeit“⁶³ zu bedenken ist.

Auf Grund dieser Parallelen kann man davon ausgehen, dass auch in ApcAd mit der „Finsternis“ die Reminiszenz an den „Fall“ / „Sturz“ Adams und Evas in die Tiefen der Unterwelt verbunden ist.

Der bisherige Ablauf lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der „Fall“ Adams und Evas ist, im Unterschied zur biblischen Darstellung, nicht durch eigenes Verschulden, einen „Sündenfall“, bedingt, sondern schicksalhaft, durch das Eingreifen des „neidischen“ und „zornigen“ Gottes. Die Auslegung der Paradieserzählung in ApcAd dient, wie in den anderen Wiedergaben auch, der „Entlastung des Menschen“⁶⁴.

⁵⁶ AJ, NHC III,1, p. 22,14f.; II,1, p. 15,10; IV,1, p. 23,28; BG 2, p. 49,5f.; Waldstein, Wisse 1995, 88 / 89.

⁵⁷ AJ, NHC II,1, p. 20,8f.; Waldstein, Wisse 1995, 117a, Z. 12.

⁵⁸ HA, NHC II,4, p. 91,3-5.7-11; Layton, Bullard 1989, 244 / 245.

⁵⁹ HA, NHC II,4, p. 94,4-95,13; Layton, Bullard 1989, 252 / 253f. Vgl. auch Fuchs 2012, 158f.

⁶⁰ HA, NHC II,4, p. 94,19-21; vgl. p. 86,27f.; Layton, Bullard 1989, 252 / 253.234 / 235.

⁶¹ Vgl. AJ, NHC III,1, p. 15,22 (BG 2, p. 38,14). Hier ist sein Name Jaldabaoth (wie Samael und Saklas einer der Beinamen des Schöpfergottes); Waldstein, Wisse 1995, 62a, Z. 6.

⁶² HA, NHC II,4, p. 94,19-32; Layton, Bullard 1989, 252 / 253.

⁶³ Zu χιε s. Westendorf 2008, 434 („sich erheben, hochmütig sein“).

⁶⁴ Nagel 1980, 61: „Auch wenn das Paradiesgeschehen als Unheilsgeschehen erscheint, wird es nicht als 'Sündenfall' gewertet, sondern es dient vielmehr der Entlastung des Menschen; sofern in gnostischer Sicht von einem Sündenfall die Rede sein kann, liegt er jenseits der Kreatürlichkeit des Menschen“.

3. Obwohl die Geschehnisse um *Adam und Eva* mit dem Zustand der „Finsternis“, bzw. mit ihrem Aufenthalt in der „Finsternis“, abgeschlossen sind, folgt überraschenderweise noch ein weiteres, ein drittes Stadium⁶⁵, das abrupt mit „*ich*“ (1. sg.) einsetzt und – zunächst – nur Adam selbst betrifft: „*Ich* aber schlief (ΔΝΟΚ ΔΕ ΝΕΙΝΚΟΤ), (...) denn *ich* sah drei Männer“ (p. 65,24–27). Adam ist in einer Traumvision eine Trias göttlicher Gestalten aus dem oberen Äon erschienen⁶⁶, Gesandte des wahren Gottes, damit *er* sich, wie es heißt, aus „diesem Todesschlaf“ (ΠΙΝΚΟΤ ΝΤΕ ΠΜΟΥ; p. 66,2f.) erhebe⁶⁷, d.h. sich an seine höhere Abkunft erinnere, anscheinend zusammen mit den früheren, zuvor geschilderten Begebenheiten (ohne dass dies expressis verbis gesagt wäre), und damit *er* – das zentrale Thema der ApcAd – die Offenbarung über die zukünftigen Ereignisse vernehme: „Erhebe *dich* ... und höre“ (ΤΩΟΥΝΓ ... ΔΥΩ ΩΩΤΜ; p. 66,1–8).

Der Übergang vom vorher genannten „*wir*“⁶⁸ zum „*ich*“ ist an dieser Stelle besonders störend und legt die Vermutung nahe, dass zwei Traditionen verbunden sind⁶⁹: Sonderbar ist vor allem, dass Adam erst jetzt von seiner Traumvision berichtet, die vom logischen Ablauf her an den Anfang gehört hätte. Insgesamt macht der dritte Teil den Eindruck eines Neueinsatzes; er scheint nur sehr lose mit den beiden ersten Phasen verbunden zu sein und lässt sich, unabhängig von den zuvor geschilderten Begebenheiten, als in sich geschlossene Einheit verstehen⁷⁰.

⁶⁵ Vgl. Hedrick 1980, 21: „One is instantly struck by the difference between these two units“.

⁶⁶ Zur Vision Adams vgl. die Szene im Kölner Mani-Kodex, p. 49,1-50,1; s. Henrichs, Koenen 1975, 48 / 49f.: Der Engel Balsamos (ὁ μέγιστος ἄγγελος τοῦ φωτός) „enthüllte Adam in der Vision noch sehr viel anderes; denn sehr groß war die Herrlichkeit, die ihn umgab. Adam sah auch die Engel und die Engelfürsten und größte Mächte (...)“. Vgl. Koenen, Römer 1993, 61.

⁶⁷ Vgl. im Manichäismus Theodorus Bar Koni: Der Glanz-Jesus trat heran „an den vollkommenen Adam und erweckte ihn aus dem Todesschlaf“ (*Iwāt 'adām tammimā w- 'a 'ireh men šentā d-mawtā*); Theodorus Bar Koni, *Liber Scholiorum* 1954, 317, Z. 15 - S. 318, Z. 4 <S. 317, Z. 15f.>).

⁶⁸ Vgl. den Schlusssatz von Phase 2: „Danach gerieten *wir* in die Finsternis“ (p. 65,22f.).

⁶⁹ Vgl. Hedrick 1980, 22, für den hier eine zweite Quelle beginnt („Source B“): „The awkward way that the narratives are joined clearly exposes literary seams ... The narrator links the two narratives together“.

Vgl. Morard 1985, 74, Anm. 97: „Le brusque passage du «nous» au «je» à cet endroit de la narration («nous le savions» ... «quant à moi, je m' étais endormis»)“. Morard zieht jedoch aus dieser Beobachtung den Schluss, dass es sich um eine bewusste Fokussierung auf Adam handelt („une démarche propre à Adam ou une intelligence qui lui est particulière de la situation“). Dieses Argument scheint jedoch wenig überzeugend; denn das Geschehen wendet sich schnell wieder den beiden Protoplasten zu („*wir* seufzten, *ich* und *Eva* ...“; p. 66,12ff.).

⁷⁰ Vgl. Hedrick 1980, 25: „To explain the revelation of the three men in section B as a vision of Adam which comes to him during sleep does not seem to be a suitable description of the

- „Schwachheit“, Krankheit: „Es verfolgte *uns* Schwäche“ (ΑΡΔΙΚΩΚΕ ΝCΩΝ ΝΟΙ ΟΥΜΝΤΩΒ; p. 67,8f.),
- Verkürzung der Lebenszeit: „Da wurden wenige(r) die Tage *unseres* Lebens“ (ΑΥΡ ΚΟΥΕΙ ΝΟΙ ΝΕΖΟΥ ΝΤΕ ΠΕΝΩΝ; p. 67,10–12)⁷⁵,
- Todesverfallenheit: „*Ich* (1. sg!) geriet in die Gewalt des Todes“⁷⁶ (ΑΙΩΩΠΕ ΖΑ ΤΕΖΟΥCΙΑ ΝΤΕ ΠΜΟΥ; p. 67,12–14).

Der letzte Satz hebt sich durch seine *Ich*-Form von den anderen Aussagen ab („*uns*“). Auch ist die „Gewalt des Todes“ ein neues Motiv, das die zuvor genannte „Verkürzung der Lebenszeit“, d.h. die implizierte Sterblichkeit, variiert und steigert, ein Motiv, das als versprengtes Traditionselement bzw. als Zusatz verdächtig ist.

Die „Gewalt des Todes“, ist die Entsprechung zur „Finsternis“, in der sich Adam und Eva befanden (Phase 2). Zu erinnern ist hier an die Nuancen von „Finsternis“, die einerseits Bild für den geminderten Zustand der Ureltern, ihre Vergessenheit, ist, andererseits auch Element einer räumlich gedachten Kosmologie, als „finstere Unterwelt“ und Strafort oder „finster“ vorgestellter Rand der Welt. Dieselbe Mehrdeutigkeit trifft auf die „Gewalt des Todes“ zu: Als Todesverfallenheit, im Gegensatz zum höheren Leben der Protoplasten, drückt die „Gewalt des Todes“ (ΜΟΥ) eine grundsätzliche, existentielle Depravation aus, lässt aber auch das Mythologem vom personal gedachten, alten „Todesgott“ Mot anklingen⁷⁷. Wird damit subtil auf den Demiurgen als Gott des Todes⁷⁸, im Unterschied zum wahren Gott des Lebens⁷⁹, angespielt?

⁷⁵ Vgl. Gen 6,1-3 (Nachdem die בני האלהים / οί υίοί του θεού mit irdischen Frauen Söhne und Töchter gezeugt haben, verkürzt Gott die menschliche Lebenszeit auf 120 Jahre). Vgl. auch UW, NHC II,5, p. 121,13-15 (die Verkürzung der menschlichen Lebenszeit als Folge des Neides <I> der Archonten); Layton, Bethge 1995, 78 / 79.

⁷⁶ Im Gegensatz zum Tod als Folge der „Begierde“ werden die Gnostiker, die nicht „durch ihre Begierde (ΤΕΥΕΠΙΘΥΜΙΑ) mit den Engeln verdorben wurden, leben bis zu den Äonen der Äonen“ (ApcAd, NHC V,5, p. 83,14-18). Vgl. „alle schmutzige Begierde“ (ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΝΙΜ ΕΤCΟΟQ), vor der sie bewahrt werden (ApcAd, NHC V,5, p. 73,24).

⁷⁷ Zu beachten ist hier äg. *mwt*, kopt. ΜΟΥ, „sterben“, „Tod“, bzw. die gemeinsemitische Entsprechung *mūt*.

Das Ugaritische z.B. kennt den Todesgott Mot; s. die Stellenangaben bei Aistleitner 1974, 198. Zu מוּת als Personifizierung des Todes im AT s. Hi 18,13 („Erstgeborener des Todes“); Jes 28,15.18 („einen Bund mit dem Tode schließen“); Jer 9,20 („Der Tod ist in unsere Fenster hineingestiegen ...“), u.ö.

⁷⁸ Vgl. Stroumsa 1984, 88: „It is over a kingdom of *death* that Sakla ruled. Under his sway, men learn about 'dead things' (65,14-16).“ Zu Sakla als Eigenname des Demiurgen s.o. Anm. 10.

⁷⁹ Vgl. ApcAd, NHC V,5, p. 69,14f.24f. (ΠΩΩΝ; ΝΤΕ ΨΤΝΩCΙC; ΠΕΠΝΑ ΝΤΕ ΠΩΩΝ;).

Insgesamt fällt in sämtlichen drei Phasen der Wechsel von der dominierenden 1. sg. („*ich*“) zur 1. pl. („*wir*“) auf, der nicht sachlich oder logisch erklärt werden kann⁸⁰. Auch wirken die Wendungen „*mich zusammen mit Eva*“ (p. 64, 6–8), bzw. „*ich zusammen mit ihr* (= Eva)“ (p. 64,9), „*ich und deine Mutter Eva*“ (p. 65,11f.) wie glossierende Zusätze – Beobachtungen, die traditions-geschichtlich aufhorchen lassen! Diese Glossen beschränken sich im Übrigen auf die erste und zweite Phase – ein weiteres Indiz für deren ursprüngliche Selbständigkeit, unabhängig von Phase 3. Schon R. Kasser merkt an (1967)⁸¹: „*La Révélation d' Adam à Seth fut, elle aussi, retouchée finalement; il est possible, que ce texte, à l' origine, n' ait parlé que d' Adam, et non d' »Adam avec Eve, ta mère», gloses qui rompent le rythme des strophes*“.

Mit guten Gründen kann man also davon ausgehen, dass in einer älteren Schicht des Textes Adam der einzige Protagonist war, noch ohne Eva als Mitwirkende.

B. Beobachtungen zum „Fall“ Adams und Evas

In der jetzigen, endgültigen – und erkennbar überarbeiteten – Textform mit ihren Brüchen und Doppelungen scheint Adams Bericht den Grundzügen von Gen 1–3 zu folgen: die Erschaffung als Mann und Frau bzw. aus Erde, das „Begehren“⁸², die „Erkenntnis“, der Auftritt des Schöpfergottes, die Sterblichkeit – stets in typisch gnostischer Auslegung und Umdeutung (die Protoplasten als androgynes Urpaar, die negative Rolle des Demiurgen, die $\Gamma\text{N}\text{O}\text{C}\text{I}\text{C}$ als Wiedererinnerung, die $\epsilon\pi\theta\epsilon\upsilon\mu\iota\alpha$ im spezifischen Sinn). Hinzu kommen grundlegende Theologumena der Gnosis, etwa die überzeitliche Bedeutung Evas oder die „Fremdheit“ als terminus technicus.

Doch ist nicht zu übersehen, dass eine große, überwiegende Anzahl der Motive weder aus der Genesis-Erzählung ableitbar ist noch als gnostische Besonderheit qualifiziert werden kann. Entsprechend merkt MacRae in seiner Einleitung zu ApcAd an⁸³: „*Though it is clearly dependant on certain episodes*

⁸⁰ Vgl. Hedrick 1980, 22: „The section is characterized by an interesting use of plurals that appears no place else in the tractate, ... too consistent to be considered as an accident or an oversight on the part of the translator“.

⁸¹ Kasser 1967, 316-333 (318, Anm. 1).

⁸² Vgl. Gen 3,6 (der „begehrenswerte“ Baum; תאווה ונתמך).

⁸³ MacRae 1979, 152.

of the Genesis story which are often found in gnostic revelation literature, *Apoc. Adam* does not follow closely the text of Genesis as do *Hyp. Arch.* (II,4) and *Ap. John* (II,1), for example“ – eine Beobachtung, der näher nachzugehen sich lohnt: Gilt dies nur für einzelne Aussagen oder auch für die Gesamtstruktur?

Dass sich die Paradieserzählung in *ApcAd* grundlegend von der Auslegung durch andere Nag-Hammadi-Texte unterscheidet, zeigt ein Blick auf die verwandten Parallelüberlieferungen, z.B. das Testimonium Veritatis (NHC IX,3, p. 45,23–47,30)⁸⁴: Diese Schrift „bietet im engen Anschluss an den Wortlaut der Genesis eine Nacherzählung der Geschichte vom 'Sündenfall' und nimmt diese als Paradigma für die Inferiorität des Judengottes und die Blindheit seiner Verehrer“⁸⁵. Auf die fast wörtliche Wiedergabe des biblischen Textes folgt eine Kommentierung durch den Verfasser, in der die entscheidenden gnostischen Argumente angeführt werden⁸⁶: Der Gott ist *neidisch* (ϱ ϕΘΟΝΕΙ / ϱεϕϕΘΟΝΕΙ) auf Adam, *missgünstig* (ΒΑΚΚΑΝΟC) und *ohne Vorwissen* (ΜΝΤΑϞ ΜΜΑϞ ΝΤΠΡΟΓΝΩCΙC)⁸⁷.

Ähnlich steht es um „Die Hypostase der Archonten“ (HA, NHC II,4)⁸⁸ und die titellose Schrift „Vom Ursprung der Welt“ (UW, NHC II,5)⁸⁹. „Diese Texte bieten unter allen bisher bekannten gnostischen Schriften die umfangreichste Nacherzählung der Paradieserzählung“⁹⁰. Hier wechseln „wörtliche Zitate mit Paraphrasen und targumartigen Zusätzen“, und der Genesis-Text wird – „insbesondere in den Dialogpartien“ – unverändert beibehalten. Nur „die Gegenspieler tragen ihre von dem gnostischen Metaphrasten übergestülpte *persona*“⁹¹.

Auch das Apokryphon des Johannes⁹² geht in diese Richtung, obwohl es sich „ausdrücklich gegen den Wortlaut des Mose“ wendet⁹³.

⁸⁴ Pearson, Giversen 1981, 158 / 159-164 / 165; Plisch 2007, 485-497 (493).

⁸⁵ Nagel 1980, 53.

⁸⁶ Vgl. Koschorke 1978, 91-117 (107f., mit Anm. 72); zum Exkurs über den Paradiesgott und die Schlange: „Der erste Teil gibt zunächst in recht genauem Anschluss an den biblischen Text, ... doch mit einer Reihe charakteristischer Kürzungen und Erweiterungen, die Sündenfallgeschichte wieder“.

⁸⁷ TestVer, NHC IX,3, p. 47,20f.29,30; Pearson, Giversen 1981, 162 / 163f.

⁸⁸ HA, NHC II,4, p. 87,23-91,11; Layton, Bullard 1989, 236 / 237-244 / 245; Kaiser 2007, 164-174 (166-169).

⁸⁹ UW, NHC II,5, p. 118,25-120,12; Layton, Bethge 1989, 72 / 73f.

⁹⁰ Nagel 1980, 54.

⁹¹ Nagel 1980, 54.

⁹² Vgl. AJ, NHC III,1, p. 27,5-31,5; Waldstein, Wisse 1995, 122a-136a.

⁹³ Nagel 1980, 54. Vgl. AJ, NHC II,1, p. 23,2 („nicht wie Mose gesagt hat“ <κατα θε αν

Ohne auf Details einzugehen – soviel wird klar: Anders als in den Paralleltexten liegt in ApcAd keine enge, an den Genesis-Text angelehnte Wiedergabe vor; es können keinerlei wörtliche Zitate nachgewiesen werden. Lediglich die entscheidenden Stationen, die sich um Herkunft und Fall der Protoplasten drehen, werden als „Fixpunkte“ oder Akzente genannt.

In ApcAd weichen folgende Motive von der Genesis-Erzählung ab:

- „Ruhm / Herrlichkeit“ Adams (εοοϋ; p. 64,9f.),
- die Gleichheit mit den „großen, ewigen Engeln“ (ΝΝΟΒ ΝΑΓΓΕΛΟC ΝΨΑ ΕΝΕΖ; p. 64,14–16),
- „die Erhabenheit / Erhebung / Überheblichkeit“ über den Schöpfergott (ΝΕΝΧΟCΕ; p. 64,16–17)⁹⁴,
- das Eingreifen des Archonten „im Zorn“ (ΖΝ ΟΥΒΩΛΚ; p. 64,20–22),
- „die Spaltung / Entmachtung“ (αϩ<ΠΩϨ>; p. 64,20f.),
- „der Verlust der Herrlichkeit“ (αϩΚΑΔΝ ΝCΩϩ ΠΕΟΟϥ; p. 64,24f.),
- „der Zustand der Finsternis“ (ΑΝΩΩΠΕ ΕΝΕ ΝΝΕΒΗ; p. 65,22f.),
- „die Gewalt des Todes“ (ΤΕΞΟϚΙΑ ΝΤΕ ΠΜΟϥ; p. 67,12–14)⁹⁵.

Im Unterschied zu den Parallelüberlieferungen lässt diese Zusammenstellung erkennen, dass der „Geschichte“ von Adam und Eva ein bestimmter Geschehensverlauf zugrunde liegt, der *nicht* mit der biblischen Paradieserzählung kongruent ist, ja, sich wesentlich von ihr unterscheidet: Die Reminiszenzen zeigen vielmehr, dass *nicht* das Übertreten eines Gebotes mit anschließender Bestrafung das Thema ist, sondern die „Erhebung“ (der Hochmut) eines quasi-göttlichen Wesens, das durch das Eingreifen des „zornigen“ Gottes entmachtet und erniedrigt wird und zur Strafe der „Finsternis“ bzw. dem Tode / der Unterwelt „verfällt“. Lässt sich aus diesen Elementen eine bestimmte „Vorlage“ für den „Sündenfall“ in ApcAd rekonstruieren?

C. Der „Fall“ Adams und das Schicksal des sog. Urmenschen

Nicht nur in der gnostischen Literatur, bekanntlich auch im apokryphen und pseudepigraphischen Schrifttum, finden sich mannigfaltige Auffassungen,

ΕΝΤΑϩΧΟΟC ΝΒΙ ΜΩϚΗC>); Waldstein, Wisse 1995, 133a.

⁹⁴ Zu den Nuancen von χίϩε s.o. Anm. 63.

⁹⁵ Die „Gewalt des Todes“ als Bild für die Unterwelt bzw. als Personifikation ist von der Sterblichkeit (Gen 3,19) zu unterscheiden; s.o. S. 17f.

die die verhängnisvolle Situation des Menschen in der Welt erklären wollen, z.B. die Überlieferung vom Fall der Engel im äthiopischen Henochbuch 6–11, ähnlich im Jubiläenbuch 5,1–3 (die Ehen der Engel mit den Menschentöchtern)⁹⁶. Die Verbindungslinien führen unmittelbar ins Alte Testament, etwa zu Gen 6,1–4 (die Göttersöhne und die Verkürzung der menschlichen Lebenszeit)⁹⁷. Doch lassen sich noch weitere „Fall“-Traditionen nachweisen; es sind Spuren einer stark mythologisch geprägten Tradition, die durch ihre Thematik, ein festes Motiverüst und stereotypes Vokabular identifizierbar ist⁹⁸: Dabei geht es um den „Fall“ eines Großen und Mächtigen, ein „Fall“, der jedoch nicht mit dem sog. „Sündenfall“, dem lapsus Adae⁹⁹, identisch ist, wie z.B. Jes 14,12–15 („Aufstieg und Fall des Helel-ben Shaḥar“) – um nur den bedeutendsten Text zu nennen. Auch Ps 82,6f. („der Fall der Göttersöhne“) gehört in denselben Themenkreis¹⁰⁰.

Ein besonderer Text, dessen Nähe zur Paradieserzählung schon häufig konstatiert wurde¹⁰¹, ist Ez 28,11–19, die Klage über den König von Tyros. Es handelt sich um eine Totenklage, eine sog. Qina. Ihr geht ein Drohwort auf den König voraus (V. 1–10), dessen Erfüllung durch die Klage bestätigt wird. „Die jüdische Exegese hat bereits in alter Zeit die Verse als Ergänzung und Bereicherung der biblischen Paradies-Erzählung aufgefasst“¹⁰². Zu den verbindenden Elementen zählen besonders der „paradiesische Gottesgarten“ (ὁ παράδεισος

⁹⁶ Im Einzelnen zu den verschiedenen Traditionen (SapSal 2,24; 1QSIII,25f.; VitAd 12-17; TestRub 5,6) s. Fischer 1980, 283-298 (287f.).

⁹⁷ Zur Verkürzung der Lebenszeit s.o. Anm. 75.

⁹⁸ Vgl. hierzu Fuchs (Anhang: Der „Sündenfall“. Beobachtungen zur alttestamentlichen „Fall“-Tradition) 2012, 321-375. Es sind folgende größere Texte: Jes 14,12-15 (Aufstieg und Fall des Helel ben Shaḥar); Ez 28,11-19 (der Urmensch und sein Sturz); 31,1-18 (Hochmut und Absturz des Weltenbaums); Dan 4,7-14 (Strafe und Restitution des Weltenbaums).

Ferner kleinere Texteinheiten: Ez 26,15-18.19-21 (Macht und Unterweltsfahrt der Stadt Tyros); 32,18f. (der Höllensturz Ägyptens); Ob 3f. / Jer 49,16 (der Hochmut des Adlers); Thr 2,1 (der Sturz der Tochter Zion); Dan 11,45 (das Ende des Antiochus Epiphanes); Ps 36,13; 55,24; 56,8; 59,12-14 (der Sturz des Bösen); 82,6f. (der Fall der Göttersöhne / des Urmenschen).

⁹⁹ Der immer wieder zitierte Vers aus 4Esr 7,118 („O tu, quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et noster ...“) scheidet als früher Beleg für den casus Adae aus. Sein „Sündenfall“ ist nur in der lateinischen Übersetzung, nicht aber in den anderen, z.T. älteren Versionen enthalten (z.B. Pešitta <bišta>; das Böse>). Im Einzelnen s. Fuchs 2012, 366-369.

¹⁰⁰ Vgl. Fuchs 2012, 326-331.358-366.

¹⁰¹ Zu Ez 28,11-19 s. die Kommentare von Eichrodt 1969, 264-270; Zimmerli 1979, 671-689; Greenberg 2005, 244-263.

¹⁰² Greenberg 2005, 250. Vgl. Murray 1975, 307; Westermann 1976, 375f.; Loh 1998, 207f.

του θεου; V. 13), der „Kerub“ (τὸ χερουβ; V. 14.16) und die „Sünde(n)“ (ἀνομία; ἁμαρτίαι, ἀδικίαι; V. 16.18).

- Andere Züge gehen jedoch über die Genesiserzählung hinaus, wenn dem Angeredeten folgende Attribute zugeschrieben werden:
- „vollkommenes Abbild Gottes“ (ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως = „Siegel des Abbildes“ V. 12)¹⁰³,
- „vollkommene Schönheit“ (στέφανος κάλλους = „Kranz der Schönheit“ V. 12),
- „Weisheit“ (ἡ ἐπιστήμη V. 17)¹⁰⁴,
- „Vollkommenheit“ (ἄμωμος = „untadelig“ V. 15),
- königliche Würde (ὁ ἄρχων V. 12a; vgl. ἐναντίον βασιλέων V. 17),
- unmittelbare Gottesnähe (ἐν τρυφῇ τοῦ παραδεισίου τοῦ θεοῦ ἐγενήθη; ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ V. 13f.),
- Engelsgleichheit (μετὰ τοῦ χερουβ V. 14),
- „Erhebung“ / „Überheblichkeit“ (ὑψώθη ἡ καρδία σου V. 17),
- Verlust der „Heiligkeit“ (ἐβεβήλωσας τὰ ἱερά σου V. 18).

Vor allem die Bestrafung unterscheidet sich grundlegend von den Strafsprüchen der Genesis (Gen 3,14–19). Bei Ezechiel ist das Finale von grausamer Radikalität; man glaubt, den strafenden Gott in seinem rasenden „Zorn“ vor sich zu sehen: Der als „Kerub“ angesprochene König wird „verwundet“ (ἐτραυματίσθη V. 16) und „auf die Erde geworfen“ (ἐπὶ τὴν γῆν ἔρριψά σε V. 17)¹⁰⁵, außerdem noch – ein wiederholtes, sich steigerndes Strafmotiv¹⁰⁶ – durch „Feuer verzehrt“ (ἐξάξω πῦρ ἐκ μέσου σου V. 18), „zu Staub gemacht“ (δώσω σε εἰς σποδόν V. 18), „zum „Entsetzen für alle Erdbewohner“ (πάντες ἐν τοῖς ἔθνεσιν στυγνάσουσιν σε V. 19a), „zum Untergang für alle Zeit“ (ἀπώλεια ἐγένου καὶ οὐχ ὑπάρξεις εἰς τὸν αἰῶνα V. 19b).

¹⁰³ Zur Auslegung s. Zimmerli 1979, 672. Vgl. תַּחַת כְּרֻבִּים^{MT} / *tab^cā da-dmūtā^{Peš}*.

¹⁰⁴ In V. 12LXX fehlt, anders als in MT / *Peš*, die „Weisheit“. Vgl. aber V. 3 (σοφώτερος τοῦ Δαυηλ).

¹⁰⁵ Vgl. dieselbe Reihenfolge, die kaum zufällig ist, im Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Lk. 20,12 (οἱ δὲ καὶ τοῦτον τραυματίσαντες ἐξέβαλον).

¹⁰⁶ Vgl. Fuchs 2012, 336. Zum zweifachen Schluss, der doppelten Strafe (V. 17 bzw. 18f.), s. Fuchs 2012, 336f.

Wie die „Finsternis“, der die Ureltern verfallen sind, ist auch der „Staub“ (V. 18) polyvalent¹⁰⁷, ein Bild für Erniedrigung¹⁰⁸ und völlige Vernichtung¹⁰⁹ und zugleich ein Synonym für die Unterwelt¹¹⁰.

Ein hochmythologischer Ausdruck ist ἀπώλεια, das „Verderben“, dem der König von Tyros preisgegeben wird (V. 19); es ist die LXX-Wiedergabe von תהלה MT, „Schrecken“, „tödliche Schrecken“¹¹¹, hinter denen oft noch der „König der Schrecken“, der תהלה לך (Hi 18,14MT)¹¹², der Todesgott, erscheint. Auch in ἀπώλεια selbst schimmert dieser Hintergrund durch, wenn man an Ἀπολλύων¹¹³, den Verderberengel und „Engel des Abgrundes“, denkt (ὁ ἄγγελος τῆς ἀβύσσου / ὄνομα αὐτοῦ Ἐβραϊστί Ἀβαδδών; Apk 9,11)¹¹⁴. Mehr als „nur“ Metapher, vielmehr ein altes Mythologem, ist auch die ταχινή ἀπώλεια, das „schnelle Verderben, das nicht schläft“ (οὐ νυστάζει; 2 Pt 2,1.3), ebenso die υἱοὶ ἀπωλείας, die „Söhne des Verderbens“ (Joh 17,12).

Schicksal und Ergehen des tyrischen Machthabers sind – das ist exegetische communis opinio¹¹⁵ – mit den Bildern des sog. Urmenschen, des אדם ראשון, ausgemalt, den schon die talmudische Auslegung mit Adam identifiziert hat¹¹⁶:

¹⁰⁷ Vgl. Wächter 1989, 275-284.

¹⁰⁸ 2 Sam 16,13; Jes 25,12; Zeph 1,17, u.ö.

¹⁰⁹ 2 Sam 22,43 = Ps 18,43; 2 Kön 13,7; Jes 41,2, u.ö.

¹¹⁰ Jes 26,19; Ps 22,30; Hi 17,16; Dan 12,2, u.ö. Vgl. Gilg. Taf. VII, Z. 192 (akk. *É / bīt eprī*, „Haus des Staubes“ = Unterwelt); Zählung nach Parpola, 38 bzw. 97. Zur „Finsternis“ als Bild für die Unterwelt s.o. Anm. 50f.

¹¹¹ Zu תהלה = ἀπώλεια s. Ez 26,21MT / LXX (Macht und Unterweltsfahrt der Stadt Tyros); 27,36 (Klagelied über den Fall von Tyros). Zu Ez 26,15-21 s. Fuchs 2012, 342f.

¹¹² Vgl. Hi 24,17 (בלהות צלמות).

¹¹³ Ἀπολλύων ist wurzelverwandt mit ἀπώλεια, beides Ableitungen von ἀπόλλυμι.

¹¹⁴ Gr. Ἀβαδδών = hebr. אבדון (Untergang, Ort des Untergangs, Totenreich); vgl. Ps 88,12; Prov 15,11; Hi 26,6; 28,22.

¹¹⁵ Vgl. die o.g. Kommentare, z. Eichrodt 1969, 267: „Das ganze Klagelied wird als Gotteswort vorgetragen. Das macht die Erinnerung an die göttliche Bevorzugung und Auszeichnung des Angeredeten noch eindringlicher und sein Vergehen noch schwerwiegender. Diese Wirkung wird durch die eigenartige Form der Klage verstärkt: sie benützt einen Mythos vom Urmenschen und seiner Wohnung auf dem Gottesberg, um den Frevel des Tyrerkönigs in seiner Schwere hervortreten zu lassen. Dieser Mythos ist mit der altisraelitischen Erzählung von 1. Mose 2f. sichtlich eng verwandt, trägt aber noch deutlicher die Spuren seiner heidnischen Herkunft an sich. Es geht daraus hervor, dass die Paradieserzählung durchaus nicht die einzige Tradition über den Anfang des Menschengeschlechts war, die in Israel umfließ.“ Vgl. auch Zimmerli 1979, 682; Greenberg 2005, 248.

¹¹⁶ Ein Beleg für die rabbinische Auslegung, in der Adam mit dem Urmenschen identifiziert wird, ist z.B. Baba bathra 75a (zu Ez 28,13: „für Adam, den אדם ראשון“); s. Goldschmidt 1996, 211f.

„Unter dem Urmenschen ist eine im Alten Orient weitverbreitete Vorstellung eines ראשון אדם (Hi 15,7) zu verstehen. Gemeint ist eine 'himmlische Wesenheit'¹¹⁷ mit königlichen Zügen, bei der die Grenzen zwischen Gott und Mensch fließend sind, wie z.B. Gilgameš, Enkidu und Adapa¹¹⁸. Der Urmensch ist mit besonderer Weisheit¹¹⁹ ausgezeichnet, er besitzt Schönheit¹²⁰ oder Ruhm¹²¹. Die besondere Gottesnähe des Urmenschen hat eine wesenhafte, aber auch eine lokale Komponente. Sein Aufenthaltsort ist daher oft mit Vorstellungen vom 'Garten Gottes' oder 'Götterberg' verbunden¹²².

Die prophetische Beschreibung des tyrischen Großen entspricht in frappierender Weise der des Urmenschen: „Er ist 'vollkommen' (V. 12), 'untadelig' (V. 15), ausgezeichnet durch Fülle an Weisheit (V. 12.17) und vollendete Schönheit (V. 12.17), er trägt königliche Züge (V. 12a.17). Frevel und Strafe hängen mit seiner Schönheit und Weisheit zusammen, ohne dass nähere Einzelheiten genannt wären. Man kann annehmen, dass sein Vergehen die Überheblichkeit, der Hochmut ist: Schönheit und Weisheit und die bevorzugte Stellung auf dem Gottesberg haben ihn dazu verführt, einen gottgleichen Rang einnehmen zu wollen, der seiner geschöpflichen Natur nicht zukommt.“¹²³ Sein Sturz aus den himmlischen Höhen zur Erde und in die Tiefen des Abyssos überschreitet jedes menschliche Maß¹²⁴ – kosmische Dimensionen, wie sie für die mythologische Herkunft der Überlieferung typisch sind.

Dass die gnostische Gestaltung der Adamfigur leicht an die Urmenschvorstellung anknüpfen konnte, liegt auf der Hand. Entsprechend heißt es im Johannes-Apokryphon (NHC II,1)¹²⁵: „Der erste vollkommene Mensch ..., wir wollen ihn Adam nennen“ (ΠΙΘΩΡΤ ΠΙΤΕΛΙΟΣ ΝΡΩΜΕ ... ΜΑΡΝΪ ΡΕΝϞ ΑΔΑΜ)¹²⁶.

¹¹⁷ Bousset, Gressmann 1966, 267. Vgl. Rudolph, 1962, 1195-1197.

¹¹⁸ Vgl. Bousset, Gressmann 1966, 489.

¹¹⁹ Vgl. Ez 28,12.17; Hi 15,8; SapSal 10,4.8f., u.a.

¹²⁰ Vgl. Ez 28,12.17.

¹²¹ Vgl. Sir 49,16.

¹²² Fuchs 1993, 101.

¹²³ Vgl. Fuchs 2012, 335.

¹²⁴ Vgl. V. 16f. (Sturz vom Gottesberg auf die Erde); V. 19 (alle Erdenbewohner als Zeugen des Geschehens).

¹²⁵ AJ, NHC II,1, p. 15,11f.; vgl. III,1, p. 22,14f.; IV,1, p. 23,28; BG 2, p. 49,5f.; Waldstein, Wisse 1995, 88 / 89.

¹²⁶ Vgl. Iren. Adv. haer. I, 29,3 (Confirmatis igitur sic omnibus, super haec emittit Autogenes Hominem perfectum et verum, quem Adamantem vocant); Irenaeus 1979, 360 / 361.

D. Der „Fall“ Adams und das Drama des Urmenschen (Ez 28,11–19^{LXX}) – ein Vergleich

Nicht zu übersehen ist, dass das tragische Schicksal des ezechielischen Königs / Urmenschen in enger Verbindung zum „Fall“ Adams in der Adam-Apokalypse steht.

Durch die Gegenüberstellung der zentralen Motive soll deshalb der These nachgegangen werden, daß Ez 28,11–19^{LXX} den Basistext, die Grundlage für die Geschichte von „Herkunft und Fall Adams“, in ApcAd (p. 64,6ff.) bildet:

1. Die Geschöpflichkeit¹²⁷

„Als der Gott *mich* geschaffen hatte“

(ΟΤΑΝ ΝΤΑΡΕΦΤΑΜΙΟΕΙ; p. 64,6f.)

= „Von dem Tage an, als du geschaffen wurdest“

(ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἐκτίσθης σύ; Ez 28,13.15).

2. Der Ruhm / die Vollkommenheit

„*Ich* wandelte ...¹²⁸ in Ehrenstellung / Ruhm / Herrlichkeit“

(ΝΕΙΜΟΟΥΕ ... ΖΗ ΟΥΕΟΟΥ; p. 64,9f.)

= „Du Siegel der Vollkommenheit und vollkommene Schönheit“; „du warst in der Wonne / Fülle des Gartens Gottes“; „du warst vollkommen“

(ἀποσφράγισμα ὁμοιώσεως καὶ στέφανος κάλλους; ἐν τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ ἐγενήθης; ἐγενήθης ἄμωμος σύ; Ez 28,12f.15; vgl. V. 17).

3. Die Erkenntnis / die Weisheit

„Sie ließ *mich* wissen ein Erkenntniswort des ewigen Gottes“

(ΑΣΤΑΜΟΙ ΕΓΩΑΧΕ ΝΤΕ ΟΥΓΝΩΣΙΣ ΝΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΠΙΩΑ ΕΝΕΖ; p. 64,12–14)

= „Deine übergroße Weisheit“; „dein Wissen“

¹²⁷ Die Geschöpflichkeit einerseits (V. 13.15), aber auch die Gottesnähe andererseits (V. 13f.16) zeichnet den Urmenschen aus. Vgl. Hi 15,7f. (der Urmensch im Rat Gottes); Prov 8,22-31 (die Weisheit als Liebling Gottes).

¹²⁸ „Zusammen mit ihr“ lässt sich nahtlos aus p. 64,9 herauslösen.

(μη σοφώτερος εἶ σὺ τοῦ Δανιηλ¹²⁹; ἢ ἐπιστήμη σου; Ez 28,3f.17)¹³⁰.

4. Die Engelsgleichheit

„Wir waren gleich den großen, ewigen Engeln“

(**ΝΕΝΕΙΝΕ ΠΕ ΝΗΝΟΪ ΠΑΓΓΕΛΟΣ ΝΩΑ ΕΝΕΖ**; p. 64,14–16)

= „Zusammen mit dem Kerub setzte ich dich auf den heiligen Berg Gottes“

(μετὰ τοῦ Χερουβ ἔθηκά σε ἐν ὄρει ἀγίῳ θεοῦ; Ez 28,14).

5. Die Erhabenheit / die Erhebung über den Gott

„Wir waren erhaben / haben uns erhoben / waren überheblich über unseren Schöpfer“

(**ΝΕΝΧΟΨΕ**¹³¹ **ΕΠΝΟΥΤΕ ΕΤΑΦΤΑΜΙΟΝ**; p. 64,16f.)

= „Erhoben hat sich dein Herz“

(ὑψώθη ἡ καρδία σου; Ez 28,17).

6. Die Reaktion / der Zorn des Gottes

„Da spaltete uns der Gott, der Archont, im Zorn“

(**ΤΟΤΕ ΑΦ-ΠΩΨ> ΝΑΝ ΝΟΙ ΠΝΟΥΤΕ ΠΑΡΧΩΝ ΖΗ ΟΥΒΩΛΚ**; p. 64,20–22)

= „Du wurdest verwundet, herab (musstest du) vom Berge Gottes“

(ἐτραυματίσθης¹³² ἀπὸ ὄρους τοῦ θεοῦ; Ez 28,16).

7. Der Verlust von Herrlichkeit und Wissen

„Und es verließ uns die Herrlichkeit ... *mich* und deine Mutter Eva, zusammen mit der ersten Erkenntnis“

(**ΑΦΚΑΔΝ ΝΩΨ ΝΟΙ ΠΙΕΟΟΥ ... ΔΝΟΚ ΜΝ ΤΕΚΜΑΑΥ ΕΥΖΑ ΜΝ †ΓΝΩΣΙΣ ΝΩΡΠ**; p. 64,24–27)

= „Zugrunde ging dein Wissen zusammen mit deiner Schönheit

(διεφθάρη ἡ ἐπιστήμη σου μετὰ τοῦ κάλλους σου; Ez 28,17).

¹²⁹ Ez 28,3 wörtlich: „Bist du nicht noch weiser als Daniel?“ Zu Daniel / Dan´el s. Fuchs 2012, 332: „Zu denken ist an den ugaritischen Dan´el, nach Aussage des Aqhat-Epos einer der Helden der Vorzeit, der in enger Verbindung mit den Göttern stand. Doch noch größere Weisheit als den sprichwörtlichen Daniel zeichnete den König von Tyros aus.“

¹³⁰ In V. 12LXX fehlt die Entsprechung zu V. 12MT (מלכה נלה).

¹³¹ Zu kopt. **χίσε**, Qualitativ **χόσε**, im Sinn von „hochmütig sein“, s.o. Anm. 63.

¹³² Gr. **τραυματίζω / τραῦμα** ist wurzelverwandt mit **τιτρώσκω** (= durchbohren, verwunden, verletzen, beschädigen). Vgl. Frisk 1973, 905.

8. Die Erniedrigung

„Wir dienten ihm in Furcht und Knechtschaft“

(**ΑΝΩΜΩΕ ΜΜΟQ ΖΝ ΟΥΖΟΤΕ ΜΝ ΟΥΜΝΤΖΜΖΑΛ**; p. 65,20f.)

= „Vor Königen habe ich dich zum abschreckenden Exempel gemacht“

(έναντίον βασιλέων ἔδωκά σε παραδειγματισθῆναι; Ez 28,17).

9. Die Finsternis / die Unterwelt

„Wir gerieten in den Zustand der Finsternis / in die Finsternis“¹³³

(**ΑΝΩΩΠΕ ΕΝΕ ΝΝΕΒΗ**; p. 65,22f.)

= „Ich werde dich zu Staub machen“¹³⁴

(δώσω σε εἰς σποδόν; Ez 28,19).

10. Der Tod / die tödliche Vernichtung

„Ich geriet in die Gewalt des Todes“

(**ΑΙΩΩΠΕ ΖΑ ΤΕΞΟΥCΙΑ ΝΤΕ ΠΜΟΥ**; p. 67,12–14)

= „Zum Untergang bist du geworden, du wirst nicht mehr existieren für alle Zeit“

(ἀπώλεια ἐγένου καὶ οὐχ ὑπάρξεις εἰς τὸν αἰῶνα; Ez 28,19).

Der Vergleich der beiden „Fall“-Traditionen zeigt, dass ApcAd von Ez 28 abhängig ist. Obwohl keine direkten, wörtlichen Zitate aus dem LXX-Text nachgewiesen werden können, stimmen die Anspielungen und Motive so weit überein, dass an einer – mittelbaren – Rezeption nicht gezweifelt werden kann: Die einzelnen Geschehnisse, einschließlich der doppelten Bestrafung (Finsternis *und* Tod^{ApcAd} bzw. Staub *und* Untergang^{Ez 28}), ebenso der Gesamt Ablauf des Dramas, sind identisch. Als Textgrundlage kommt eine Paraphrase, ein inhaltlicher Auszug zu Ez 28,11ff. in Frage, bzw. eine Testimoniensammlung¹³⁵, möglicherweise über eine koptische Zwischenstufe (?)¹³⁶.

¹³³ Zur Doppeldeutigkeit von „Finsternis“ s.o. S. 12f.

¹³⁴ Zur Mehrdeutigkeit von „Staub“ s.o. S. 23, mit Anm. 107–110.

¹³⁵ Zu Florilegien bzw. Testimonien in koptischen Texten s.u. Anm. 146.

¹³⁶ Diese Möglichkeit ist, mangels geeigneten Überlieferungsmaterials, nicht zu beweisen. Vgl. hierzu Kasser 1975, 57: „En fait, les citations expresses de l'Ancien Testament sont, dans les livres gnostiques, extrêmement rares. Dans ces ouvrages, on trouvera, rares aussi quoique un peu fréquentes, quelques allusions, quelques formules d' aspect vétérotestamentaires, emprunts éventuels mais trop incertains, trop vagues, trop inexacts pour être utilisables dans la critique textuelle“

Auf der Suche nach dem „missing link“ bietet sich das „Apokryphon Ezechiel“ an¹³⁷, jenes Pseudepigraphon, das, nach Josephus (Ant. X,5,1), dem großen Propheten als sein zweites Buch zugeschrieben wurde (ὁ προφήτης Ἰεζεκίηλος (...) δύο βίβλους γράψας κατέλιπεν). Verschiedene Zitate daraus, die im kanonischen Werk nicht nachgewiesen werden können, sind bei Kirchenvätern überliefert¹³⁸.

Nur ein einziges Fragment, das im Papyrus Chester Beatty erhalten ist und das (ebenso wie zwei weitere Zitate) dem Ps-Ezechiel zugeschrieben wird, scheint eine gewisse thematische Nähe zu ApcAd zu haben¹³⁹. Dabei geht es in einer prophetischen Vision um „someone flying down from heaven (...) referring to the angel or divine being“¹⁴⁰. Die Rekonstruktion der Zeilen 9–12 (Frg. 2 / recto) lautet nach C. Bonner¹⁴¹:

- 9 „... ἀνέβλεψα δὲ καὶ ἀπὸ
 10 θρόνου μεγάλου κρεμαμένου ἴδον
 11 ἄγγελον ἐξ οὐρανοῦ καθιπτάμενον καὶ
 12 ἐφοβούμην αὐτὸν καὶ εἶπα ...“

Doch, ganz abgesehen von den Problemen der Textüberlieferung, ist hier der Hintergrund viel zu vage und unsicher – das göttliche Wesen „fällt“ nicht vom Himmel, es „fliegt herab“ – , um einen Zusammenhang mit der Adam-Apokalypse wahrscheinlich zu machen. So finden sich unter den bisher erhaltenen Fragmenten des ezechielischen Apokryphons keine Motive zum „Fall“ Adams; doch kann dies (noch) überlieferungsbedingter Zufall sein.

Zu den nicht-kanonischen Zitaten zählt auch ein bei Clemens Romanus (1 Clem 8,3) erhaltenes Logion, das wiederum von Clemens Alexandrinus (Paed. I,91,2) auf Ezechiel zurückgeführt wird (δι' Ἰεζεκιήλ) und in dem es um Buße und Vergebung geht¹⁴². Für unser Thema von Interesse ist, dass eben dieses Zitat auch in der Nag-Hammadi-Schrift (NHC II,6) „Exegese

Kasser (1975, 58.61.63) führt nur Ez 10,14 und 16,23-26 als in der gnostischen Literatur belegte Zitate aus Ezechiel an.

¹³⁷ Unverzichtbar ist noch immer der Aufsatz von K. Holl zum Apokryphon Ezechiel (1922), in: Holl 1928, 33-43. Vgl. Nestle 1912, 254; Riessler 1984, 334-336.

¹³⁸ Näheres dazu s. Holl 1928, 33.35f.

¹³⁹ Bonner 1940, 181-190 (183): „Three fragments bearing the number 185, they belong neither to the Book of Enoch nor to the homily of Melito“.

¹⁴⁰ Bonner 1940, 190.

¹⁴¹ Bonner 1940, 190.

¹⁴² Zum Text s. Holl 1928, 36.

über die Seele¹⁴³ aufgenommen wurde (p. 135,29–136,4)¹⁴⁴. Der bis zum Nag-Hammadi-Fund völlig unbekannt und nur in einer einzigen koptischen Kopie überlieferte Text behandelt „den weitverbreiteten gnostischen Mythos vom Fall der Seele aus ihrer uranfänglichen Einheit ... und ihren schließlichen Wiederaufstieg zum Vater“¹⁴⁵. teilt also – trotz grundlegender Unterschiede – mit ApcAd das zentrale Thema vom „Fall“, wobei umfangreiche, meist alttestamentliche Zitate als Bekräftigung dieser Vorstellung dienen¹⁴⁶.

Diese Querverbindung, die direkt in die koptisch-gnostische Literatur führt, zeigt, wie komplex, wenn auch nicht immer im einzelnen rekonstruierbar, die Überlieferungswege verlaufen sind.

Ergebnis

Die Kongruenz von Ez 28 mit der Adam-Apokalypse beschränkt sich auf deren erste und zweite Stufe (die Ehrenstellung der Protoplasten und deren Sturz in die Finsternis; p. 64,6–65,23). Einzige Ausnahme ist das „tödliche“ Ende („*Ich* geriet in die Gewalt des Todes“; p. 67,12–14), das mit der „Finsternis“ von Phase 2 korreliert. Nur dieses Motiv gehört der dritten Phase an, die vom Auftreten des Demiurgen berichtet; es entspricht aber der wiederholten, zweiten Strafe des Urmenschen in Ez 28,18f. („Staub“ *und* „Untergang / Tod“).

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch der Wechsel des Gottesnamens von ΠΝΟΥΤΕ ΠΑΡΧΩΝ im ersten Teil (p. 64,20f.) und ΠΧΘΕΙC ΠΝΟΥΤΕ in Phase 3 (p. 66,14f.), eine Variation in der Gottesbenennung, die den Rückschluss auf „disparate Traditionselemente, die hier verwendet wurden“¹⁴⁷, nahelegt oder auf Quellen, die nicht glatt zusammengefügt sind.

¹⁴³ Robinson, Layton 1989, 135–169; Kulawik 2007, 194–204; Nagel 1974, 249–269 <267>. Vgl. Guillaumont 1975, 35–39 (36–39).

¹⁴⁴ ExAn, NHC II,6, p. 135,29–136,4; Robinson, Layton 1989, 162 / 163f. Kontrovers diskutiert wird, ob ExAn direkt aus dem Apokryphon zitiert oder ob 1 Clem 8,3 die Vorlage ist. Vgl. Guillaumont 1975, 38 („Sans aucun doute l’auteur de l’Exégèse cite le texte d’après l’Apocryphe d’Ezéchiel lui-même, dont il avait par conséquent une connaissance directe“). Dagegen Nagel 1974, 267–269 („1 Clem wird also von dem gnostischen Autor als inspirierte heilige Schrift angesehen“).

¹⁴⁵ Nagel 1974, 249.

¹⁴⁶ Vgl. dazu Robinson, Layton 1989, 138: „It has been shown that florilegia on themes found in ExSoul existed at the presumed time of composition and that some of them contained quotations which also occur in ExSoul“.

¹⁴⁷ Vgl. Koschorke 1978, 95 (zum Vorgehen der Gnostiker in TestVer).

An dieser Stelle erinnern wir uns, dass schon das störende und sachlich nicht erklärbare Schwanken zwischen „ich“ und „wir“, zwischen „Adam“ und „Adam und Eva“ – und zwar in allen drei Erzählstufen – auf eine ältere, sekundär überarbeitete Textvorlage schließen lässt, mit Adam als alleiniger dramatis persona, ein Ergebnis, das wiederum dem „Vorbild“, dem ezechielischen König / Urmenschen, folgt. Für die Gestalt der Eva bedeutet das: Sie wurde erst sekundär aus dem Genesis-Text übernommen, zu Adam hinzugefügt und schließlich, im gnostischen Sinn, als transzendente Größe überhöht¹⁴⁸: „Herrlichkeit, die *sie* geschaut hat aus dem Äon ...“ (ΟΥΕΘΟΥ ΕΤΑΧΝΑΥ ΕΡΟΦ ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΙΕΩΝ; p. 64,9–11); „*sie* ließ mich ein Erkenntniswort des ewigen Gottes wissen“ (ΑΧΤΑΜΟΙ ΕΥΩΔ.ΧΕ ΝΤΕ ΟΥΓΝΩΣΙC ΝΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΠΙΩΔ ΕΝΕΖ; p. 64,12–14).

Als Fazit kann festgehalten werden: Das eindrucksvolle, prophetische Gemälde vom „Fall“ des Königs von Tyros / des Urmenschen (Ez 28,11–19) ist der mythologische Kontext zum „Fall“ Adams (und Evas) in ApcAd (p. 64,6–65,23; 67,12–14), ein Substrat, in das die einzelnen Genesis-Motive sowie der gnostische Hintergrund, zusammen mit der typischen Denkstruktur und Terminologie, eingearbeitet wurden.

So ist die Version der ApcAd von „Herkunft und Fall Adams und Evas“ einem Palimpsest vergleichbar, in welchem der Grundtext, die prophetische Klage über das Schicksal des phönizischen Königs, trotz kräftiger Übermalung noch durchscheint und rekonstruiert werden kann. Man könnte auch, orientalischer Umgebung angemessen, von einem „Tell“ sprechen, dessen tiefstes Stratum, die Überlieferung vom Urmenschen, mehrfach überbaut und Schicht um Schicht erweitert wurde¹⁴⁹. In der Adam-Apokalypse ist die neu errichtete „Schicht“ die biblische Paradieserzählung mit der Person der Eva und schließlich, als Abschluss und Vollendung, der „Überbau“ durch das gnostische Weltbild.

¹⁴⁸ Zur irdischen Eva im Verhältnis zur „ewigen Tochter der Sophia“ s. Schneemelcher 2002, 61: „Die alles überragende Gestalt der ewigen Tochter der Sophia lässt die irdische Eva weitgehend in den Hintergrund treten. Als konkrete Person in ihrer Menschlichkeit und damit auch Sterblichkeit tritt sie nur kurz in Erscheinung“.

¹⁴⁹ Zur Substratwirkung des Mythos s. Fuchs 1993, 292f.

Bibliographie

- Aistleitner, Joseph. 1974. *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. 4. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag.
- Bar Koni, Theodorus. 1954. *Liber Scholiorum XI* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 69, Scriptores Syri 26). ed. A. Scher. Paris. (Edition 1910 fulltext online: <https://archive.org/stream/liberscholiorumt00theo#page/n26/mode/2up>).
- Beltz, Walter. 2007. „Die Apokalypse des Adam (NHC V,5).“ In *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*, Hrsg. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, 318-324. Berlin: Walter de Gruyter.
- Berges, Ulrich. 2004. „Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen.“ *Biblica* 85: 305-330.
- Böhlig, Alexander, und Pahor Labib, Hrsg. 1963. *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität: Sonderband). Halle-Wittenberg: Martin-Luther-Universität.
- Bonner, Campbell, ed. 1940. *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis. With some Fragments of the Apocryphal Ezekiel* (Studies and Documents 12-13). London: Christophers.
- Bousset, Wilhelm, und Hugo Gressmann, Hrsg. 1966. *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Handbuch zum Neuen Testament 21). 4. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Eichrodt, Walther. 1969. *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19-48* (Altes Testament Deutsch 22/2). 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fabry, Heinz-Josef. 1984. „גִּבְרָ“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Bd. IV. Hrsg. G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer: 413-451.
- Fischer, Karl Martin. 1980. „Adam und Christus. Überlegungen zu einem religionsgeschichtlichen Problem.“ In *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Hrsg. Karl-Wolfgang Tröger, 283-298. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Frisk, Hjalmar. 1973. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. 3. Auflage. Heidelberg: C. Winter.
- Fuchs, Gisela. 1993. *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung*

- altorientalischer Vorstellungen*. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer.
- Fuchs, Gisela. 2012. *Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber Graduum)*. Eine motiv- und traditions-geschichtliche Untersuchung (Orientalia Biblica et Christiana 19). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goldschmidt, Lazarus. 1996. *Der Babylonische Talmud*. Bd. VI. Frankfurt.
- Greenberg, Moshe. 2005. *Ezechiel 21-37* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg u. a.
- Guillaumont, Antoine. 1975. „Une citation de l'Apocryphe d'Ézéchiël dans l'Exégèse au Sujet de l'âme (Nag Hammadi II,6).” In *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib* (Nag Hammadi Studies 6), ed. Martin Krause, 35-39. Leiden: Brill.
- Harnack, Adolf von. 1924. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2. Auflage. Leipzig.
- Hedrick, Charles W. 1980. *The Apocalypse of Adam: A Literary and Source Analysis* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 46). Chico, CA: Scholars Press.
- Henrichs, Albert, und Ludwig Koenen. 1975. „Der Kölner Mani-Kodex (Edition der Seiten 1-73).“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1).
- Holl, Karl. 1928. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten*. Tübingen.
- Irenaeus. 1979. *Adversus haereses I* (Sources Chrétiennes 264). Ed. Adeline Rousseau and Louis Doutreleau. Paris: Cerf.
- Isenberg, Wesley W. 1989. „The Gospel according to Philip (NHC II,3).” In *Nag Hammadi Codex II,2-7*. Bd. 1 (Nag Hammadi Studies 20), ed. Layton Bentley, 129-217. Leiden: Brill.
- Jeremias, Jörg. 2009. *Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung* (Biblich-theologische Studien 104). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Jonas, Hans. 1955. *Gnosis und spätantiker Geist*. Bd. 1, 2 Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kaiser, Ursula Ulrike. 2007. „Die Hypostase der Archonten.” In *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*. Hrsg. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, 164-174. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kämmerer, Thomas Richard, und Kai A. Metzler. 2012. *Das babylonische Welt-schöpfungsepos Enūma Eliš* (Alter Orient und Altes Testament 375).

- Münster: Ugarit Verlag.
- Kasser, Rodolphe. 1967. „Apocalypse d’Adam.” *La Revue de théologie et de philosophie* 17: 316-333.
- Kasser, Rodolphe. 1975. „Citations des grands prophètes bibliques dans des textes gnostiques coptes.” In *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (Nag Hammadi Studies 6), ed. Martin Krause, 56-64. Leiden: Brill.
- Koenen, Ludwig, und Cornelia Römer. 1993. *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Koschorke, Klaus. 1978. „Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis“ aus dem Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung.” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 69: 91-117.
- Kulawik, Cornelia. 2007. „Die Erzählung über die Seele.” In *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*. Hrsg. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, 194-204. Berlin: Walter de Gruyter.
- Layton, Bentley, ed. 1989a. *Nag Hammadi Codex II,2-7*. Bd.1 (Nag Hammadi Studies 20). Leiden: Brill.
- Layton, Bentley. 1989b. *Nag Hammadi Codex II,2-7*. Bd. 2 (Nag Hammadi Studies 21). Leiden: Brill.
- Layton, Bentley, and Roger A. Bullard. 1989. „The Hypostasis of the Archons (NHC II,4).” In *Nag Hammadi Codex II,2-7*. Bd.1 (Nag Hammadi Studies 20), ed. Bentley Layton, 220-259. Leiden: Brill.
- Layton, Bentley, and H.-G. Bethge. 1989. „Societas Coptica Hierosolymitana, Treatise Without Title On the Origin of the World (NHC II,5).” In *Nag Hammadi Codex II,2-7*. Bd. 2 (Nag Hammadi Studies 21). ed. Bentley Layton, 12-93. Leiden: Brill.
- Loh, Johannes. 1998. *Paradies im Widerspiel der Mächte: Mythenlogik – eine Herausforderung für die Theologie* (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 43). Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Lang.
- Lurker, Manfred. 1985. *Wörterbuch der Symbolik*. 4. Auflage. Stuttgart: Kröner.
- MacRae, George W. 1979. „The Apocalypse of Adam (NHC V,5).” In *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4* (Nag Hammadi Studies 11), ed. Douglas M. Parrot, 151-195. Leiden: Brill.

- Maier, Johann. 1980. „Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis?“ In *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Hrsg. Karl-Wolfgang Tröger, 239-258. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Morard, Francoise. 1985. *L'Apocalypse d'Adam NH V,5* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section «Textes» 15). Quebec: Les Presses de L'Université Laval.
- Murray, Robert. 1975. *Symbols of Church and Kingdom. A Study in early Syriac Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Peter. 1974. „Die Septuaginta-Zitate der koptisch-gnostischen „Exegese über die Seele“ (Nag Hammadi Codex II,6).“ *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 22/23: 249-269.
- Nagel, Peter. 1980. „Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis.“ In *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Hrsg. Karl-Wolfgang Tröger, 49-70. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Nagel, Peter. 2016. *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti. Bd. 2: Briefe und Apokalypsen (koptisch und deutsch). Mit einem Beitrag von Hermut Löhr* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament). Tübingen: Mohr Siebeck (noch nicht erschienen).
- Nestle, Erwin. 1912. „Zum apokryphen Ezechiel.“ *Orientalische Literaturzeitung* 15: 254.
- Parpola, Simo. 1997. *The Standard Babylonian Epos of Gilgamesh* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 1). Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Pearson, Birger A., and Søren Giversen, 1981. „The Testimony of Truth (NHC XI,3).“ In *Nag Hammadi Codices IX and X* (Nag Hammadi Studies 15), ed. Birger A. Pearson, 101-203. Leiden: Brill.
- Plisch, Uwe-Karsten. 2007. „Das Zeugnis der Wahrheit (NHC IX,3) (Testimonium Veritatis).“ In *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*, Hrsg. Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, 485-497. Berlin: Walter de Gruyter.
- Riessler, Paul. 1984. *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, 5. Auflage. Freiburg u.a.: Kerle.
- Ringgren, Helmer. 1982. „חֶזֶן.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. III, Hrsg. G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren. Stuttgart

- u.a.: Verlag W. Kohlhammer: 265-277.
- Robinson, William C., and Bentley Layton. 1989. „The Expository Treatise on the Soul (NHC II,6).“ In *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Bd. 2 (Nag Hammadi Studies 21), ed. Bentley Layton, 135-169. Leiden: Brill.
- Rudolph, Kurt. 1962. „Urmensch.“ In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. VI, 3. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 1195-1197.
- Rudolph, Kurt. 1970. „Die Religion der Mandäer.“ In *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Die Religionen der Menschheit 10,2). Hrsg. Hartmut Gese, Maria Höfner, Kurt Rudolph, 406-462. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Schenk, Wolfgang. 1980. „Textverarbeitung in Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis.“ In *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Hrsg. Karl-Wolfgang Tröger, 299-313. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Schenke, Hans-Martin. 1974. „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften.“ In *Studia Coptica* (Berliner Byzantinische Arbeiten 45), Hrsg. Peter Nagel, 165-173. Berlin: Akademie Verlag.
- Schenke, Hans-Martin, und Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, Hrsg. 2007. *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schneemelcher, Wilhelm Peter. 2002. „Zur Gestalt der Eva in der Gnosis.“ In *Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag* (JAC, Ergänzungsband 34), Hrsg. M. Hutter, W. Klein, U. Vollmer, 48-63. Münster: Aschendorff.
- Schneemelcher, Wilhelm Peter. 2006. *Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu gnostischen Apokalypsen aus Nag Hammadi*. Bonn: Borengässer.
- Stroumsa, Gedaliahu A.G. 1984. *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies 24). Leiden: Brill.
- Talon, Philippe, ed. 2005. *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Tröger, Karl-Wolfgang, Hrsg. 1980. *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Tröger, Karl-Wolfgang. 1980. „Gnosis und Judentum.“ In *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel“*, Hrsg.

- Karl-Wolfgang Tröger, 155-168. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Unnik, Willem Cornelis van. 1972. „Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten.“ In *Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of A. Böhlig* (Nag Hammadi Studies 3), ed. Martin Krause, 120-132. Leiden: Brill.
- Wächter, Ludwig. 1989. „עֵפֶר.“ In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. VI. Hrsg. G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, H. Ringgren. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer: 275-284.
- Waldstein, M. and F. Wisse. 1995. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichean Studies XXXIII). Leiden: Brill.
- Westendorf, Wolfhart. 2008. *Koptisches Handwörterbuch*. 2. Auflage. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.
- Westermann, Claus. 1976. *Genesis. Kapitel 1-11* (Biblicher Kommentar Altes Testament I/1). 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zimmerli, Walther. 1979. *Ezechiel 25-48* (Biblicher Kommentar Altes Testament XIII/2). 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.