

Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeugnis jüdisch-iranischer Gnosis

von

Alexander Böhlig

Die letzte Schrift des Codex V von Nag Hammadi, in dem hauptsächlich gnostische Apokalypsen enthalten sind, bildet eine Adamapokalypse¹. Das Adamschrifttum, das wir bisher kennen, ist durchaus nicht gering; doch war uns der vorliegende Text bisher nicht bekannt. Immerhin gibt es aber zu denken, daß die Prophezeiung, die Welt werde durch Wasser und Feuer vernichtet werden, bereits bei Josephus dem Adam in den Mund gelegt wird².

Die eigentliche Apokalypse wird eingeleitet mit der Geschichte des Falles Adams und Evas. Im Verlaufe dieser Urgeschichte erhält Adam eine Offenbarung durch drei Männer³ im Schafe. Unwillkürlich denkt man dabei an die drei Männer, die dem Abraham im Hain Mamre erscheinen⁴, aber auch an die drei Uthras der Mandäer⁵. Was Adam von ihnen erfahren hat, gibt er an seinen Lieblingssohn Seth weiter, zumal darin wichtige Prophezeiungen über Seth und das zu ihm gehörige Geschlecht gegeben sind. Seth ist ja der Sohn, in den die Gnosis einging, die Adam und Eva verloren⁶. Nichts liegt also näher, als in unserem Text eine typische Schrift der gnostischen Sekte der Sethianer zu sehen.

Der Text ist unzweifelhaft gnostisch und auch eine Sethschrift. Es muß aber stark bezweifelt werden, ob er nur von den Sethianern im engeren Sinne geschaffen worden ist; er weist vielmehr auf einen vorchristlichen Ursprung aus jüdisch-iranischer Gnosis hin. Auch die im Fund von Nag Hammadi erhaltene Schrift über die Stelen des Seth scheint zumindest als Traditionsstoff dem Josephus bekannt gewesen zu sein. Die Bedeutung des Seth als Erfinders der Astrologie paßt sehr wohl zu seiner Bedeutung als Gnostiker; sie ist eben ein Ausdruck seiner Sophia⁷.

Die Bibliothek von Nag Hammadi und die übrigen koptisch-gnostischen Schriften bieten zahlreiche Belege für die Bedeutung, die Seth für die Gnostiker besaß. Es sind dies

1. die Adamapokalypse,

¹ Codex V, S. 64–85, ediert bei A. Böhlig-P. Labib, *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* = Sonderband der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle/Saale 1963) 86–117.

² Ant. Jud. I 2, 3, § 68–70.

³ 65, 24 ff.

⁴ Gn 18, 1 ff.

⁵ Ginza, übersetzt von M. Lidzbarski (Göttingen 1925), 11. Buch.

⁶ 65, 3 ff.

⁷ J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés* I (Paris 1938) 46.

2. das Ägypterevangelium (gnostisch), das viel Material zur Interpretation der Adamapokalypse bietet⁸,
3. die Apokalypse des Dositheos der Stelen des Seth⁹,
4. der zweite Logos des großen Seth¹⁰,
5. die Allogenesbücher, die von der besonderen Art des Seth sprechen¹¹,
6. die Apokalypse des Zostrianos, die die Stelen des Seth erwähnt und auch von Setheus spricht¹²,
7. das »Unbekannte altgnostische Werk« des Codex Brucianus¹³,
8. das Johannesapokryphon, das von Seths irdischer Erzeugung berichtet, aber auch von seiner und seiner Nachkommenschaft Existenz im Himmel¹⁴.

Innerhalb der hier behandelten Adamapokalypse läßt sich die eigentliche Apokalypse folgendermaßen aufteilen:

1. Die Sintflut als Angriff des niederen Weltschöpfers auf alle Menschen — Bewahrung der Sethmensen und des Noah 67,22—73,24.
2. Die Vernichtung durch Feuer als Angriff auf die Sethmensen und ihre Beisassen — ihre Bewahrung 73,25—76,7.
3. Das Kommen des Phoster zur Rettung der Noahsöhne 76,8—77,27; Exkurs: Die vierzehn Aussagen über die Entstehung des Phoster 77,27—83,4.
4. Buße der Völker und Urteilsspruch 83,4—85,18.

Als Voraussetzung muß bei der Besprechung der Probleme erwähnt werden, daß das hellenistische Begriffsrepertoire eingehend verwendet wird (Logos, Aer, Nous etc.), dagegen begegnet keine Erwähnung Jesu bzw. Christi. Die einzige Stelle, die als Anspielung aufgefaßt werden könnte, ist, wie wir noch sehen werden, anders aufzufassen und läßt sich auch vorchristlich erklären.

Daß es sich um eine ausgesprochen gnostische Schrift handelt, geht schon allein aus dem häufigen Vorkommen von Gnosis (16mal auf 22 Seiten) hervor¹⁵. Bereits in dem einleitenden Bericht, in dem Adam über sich selbst spricht, ist das zentrale Thema, wie Adam durch Eva die Gnosis erlangt und sie dann wieder verliert. Die verborgene Gnosis Adams geht in die Nachkommenschaft des Seth ein. Diese Nachkommen werden immer wieder geschildert als Menschen, die zur Gnosis gehören¹⁶, die

⁸ Nag Hammadi cod. III: 40,12—69,20; cod. IV: 50—81.

⁹ Nag Hammadi cod. VII: 118,10—127,27.

¹⁰ Nag Hammadi cod. VII: 49,10—70,12.

¹¹ Nag Hammadi cod. XI: Plexiglasseite 41,1ff.

¹² Nag Hammadi cod. VIII: 1,1—132,9.

¹³ C. Schmidt-W. C. Till, *Koptisch-gnostische Schriften I* (Berlin 1959): vgl. Index unter »Setheus«.

¹⁴ M. Krause-P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo* (Wiesbaden 1962).

¹⁵ Vgl. Index in: Böhlig-Labib, *Apokalypsen*.

¹⁶ 69,15.

von der Gnosis ausgesondert sind¹⁷, die aus ihr entstanden sind¹⁸, die nur sie im Herzen haben¹⁹ und durch sie, die Gnosis Gottes, Gott in einer Weisheit der Gnosis kennen²⁰. Der Phoster wird als Phoster der Gnosis bezeichnet²¹.

Daß die Schrift aus Täuferkreisen stammt, wird besonders gegen Ende der Schrift ganz offensichtlich. Die himmlische Stimme verkündet Michev, Michar und Mnesinous Strafe, weil sie als Hüter der heiligen Taufe ihre Pflicht versäumt haben²². Direkt die gleiche Ausdrucksweise wie bei den Mandäern zeigt etwa der Satz: »Denn ihr habt das Wasser des Lebens befleckt und habt es zu dem Willen der (bösen) Kräfte gezogen, in deren Hand ihr gegeben seid, um ihnen zu dienen«²³. Daß der Exkurs, der die Entstehung der verschiedenen Heilande schildert, gerade die Aussage von vierzehn Reichen bringt, erinnert an das mandäische Gebet Sethels, dessen Deutung Mani gibt²⁴. Aber die Taufe wird in diesen Sekten, wie Thomas festgestellt hat, bereits ein Faktum der Spiritualisierung, das die Kultformen des Opfers verdrängt und den Weg zur Gnosis bereitet²⁵. Der vorliegende Text kann diese These voll bestätigen. Ja, der Weg, der von der Taufe zur Gnosis führt, wird am Schluß der Schrift eindeutig bezeugt: »Dies ist die verborgene Gnosis Adams, die er Seth gegeben hat, d. h. die heilige Taufe derer, welche die ewige Gnosis kennen ...«. Gnosis ist die wirkliche Taufe²⁶.

Die Spiritualisierung wird auch an der Beurteilung des Gesetzes deutlich. Die reinen Menschen haben nicht ein Gesetz, das aufgeschrieben ist, erhalten, sondern die Worte Gottes sind ihnen durch Engel übergeben worden²⁷. Somit wird Gesetz und Gnosis gleichgesetzt. Durch solche Umdeutungen macht man sich die jüdische Tradition dienstbar. Adams Traum erinnert an Abrahams Traum in Jub 14,1 ff., weil in beiden eine Verheißung für die Nachkommenschaft gegeben wird. Der Klage der Söhne Noahs über die Dämonen²⁸ entspricht die Umkehrung ins Gegenteil in unserem Text, wo sich die Söhne Noahs über die Söhne Seths bei dem niederen Weltschöpfer Saklas beklagen, der dann die Sethmenschen mit Feuer zu vernichten sucht, nachdem es ihm mit der Sintflut nicht gelungen

¹⁷ 71, 12.

¹⁸ 72, 1; 73, 20.

¹⁹ 72, 14.

²⁰ 85, 16.

²¹ 76, 10.

²² 84, 4 ff.

²³ 84, 17–23.

²⁴ *Kephalaia I*, bearbeitet von H. J. Polotsky und A. Böhlig (Stuttgart 1940), Kap. X: 42f.

²⁵ J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (Gembloux 1935) 429 und Anm. 3.

²⁶ 85, 22 ff.

²⁷ 85, 3 ff.

²⁸ Jub 10, 2.

war²⁹. Auch diese Vernichtung durch Feuer findet sich in einem entsprechenden Zusammenhang bei den Mandäern³⁰. Folgt man der These, daß die Mandäer ursprünglich syro-palästinisch anzusehen sind, und schreiben wir unseren Text den Kreisen zu, aus dem auch die Mandäer sich herausentwickelt haben, so wird noch eine andere Erscheinung viel leichter begreiflich, der iranische Einfluß. Er ist dadurch so naheliegend, daß der Weg nach Syrien über den oberen Euphrat nördlich der Wüste ständig begangen war.

Auch wenn man den Versuch zur Vernichtung der Sethmensen durch Wasser in der ersten Periode, durch Feuer in der zweiten Periode noch nicht als iranische Beeinflussung gelten lassen möchte, so ist doch das Kommen des Phoster in der dritten Periode kaum anders zu erklären. Dabei scheinen sich aber mehrere Gedankengänge zu überkreuzen. Einerseits kann der Phoster Zarathustra oder der Sošyant sein, andererseits hat er auch, wie aus den folgenden vierzehn Geburtsgeschichten hervorgeht, eindeutig Züge des Mithras. Man muß außerdem beim Erscheinen eines Phoster an dritter Stelle an den manichäischen Dritten Gesandten denken, der in gewisser Überlieferung auch Mithra³¹ genannt werden kann. Der Phoster kommt in Herrlichkeit, er kommt zur Erlösung und wirkt als Wundertäter, um den Oberarchon zu beschämen. Der Mensch, in dem der Phoster auftritt, oder vielmehr sein Fleisch, wird gestraft. Das entspricht der Vorstellung vom leidenden Heiland. Der syrische Schriftsteller Theodor bar Konai überliefert einen Abschnitt, in dem Zarathustra das Leiden des Heilands voraussagt³². Doch liegt hierin nicht das Leiden Christi vor, sondern viel eher eine ältere Vorstellung vom leidenden Messias³³, die gerade in einem jüdisch-iranischen Text ebenso ihren Platz haben kann. Die Gleichsetzung des Seth mit Zarathustra ermöglicht die Verbindung solcher Vorstellungen innerhalb einundderselben Schrift³⁴. Zarathustra sagt bei Theodor bar Konai von dem Messias: »Ich bin Er, und Er ist Ich. Ich bin in Ihm, und Er ist in Mir.« Der Messias kann also mit Sōšyans, dem dritten Sohne Zarathustras, gleichgesetzt werden³⁵. Die Einteilung der Weltzeit in ein Schema von drei Epochen ist gleichfalls aus iranischen Anschauungen neben einem Schema von vier Epochen bekannt. Die Geburtsschilderungen des Phoster sprechen davon, daß die Heilande auf dem Wasser erscheinen, wie das bei den Söhnen Zarathustras der

²⁹ 73,25 ff.

³⁰ Ginza 260,28 ff.

³¹ Vgl. M 583 ed. Lentz in: E. Waldschmidt-W. Lentz, *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* = Sitz.-Ber. d. Preuß. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1933, 545f.

³² Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* II 126 ss.

³³ Vgl. Joach. Jeremias, $\pi\alpha\iota\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ = ThWb V 676 ff.

³⁴ Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* I 45 ss.

³⁵ Vgl. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938) 30f.; Bidez-Cumont, *Mages hellénisés* I 52 ss.

Fall ist. Nach den Geburtsschilderungen selbst wird auf geheimnisvolle Weise ein Knabe geboren. Er wird an einen schwer zugänglichen Ort entrückt. Dort wird er ernährt. Sobald er dann Kraft und Herrlichkeit empfangen hat, kommt er auf das Wasser. Diese Schilderungen sind nach einer sinnvollen Gliederung aneinander gereiht, je nach den Erzeugern, die von Irdischen hin zum Geistigen aufsteigen. Es handelt sich 1. um Menschen (in den Erzählungen 1–4), 2. um physikalisch-materielle Größen (in den Erzählungen 5–8), 3. um Götter in Begierdeakten (in den Erzählungen 9–11), 4. um höhere naturwissenschaftlich-philosophische Größen (in den Erzählungen 12–14). Einige der dabei auftretenden mythischen Vorstellungen lassen sich eindeutig aus iranischem Gedankengut erklären und sind dabei mit jüdischem kombiniert. Der Heiland wird wie Mithras in einer Höhle geboren (7. Darstellung)³⁶. In der nächsten, der 8. Darstellung³⁷, wird er ebenso wie Mithras aus einem Felsen geboren. Die Vorstellung, daß der Fels von einer Wolke umhüllt wurde, dürfte dem jüdischen Denken entnommen sein. Bei Hieronymus³⁸ ist diese Geburt allerdings aus einem Begierdeakt erklärt. Ps.-Plutarch³⁹ berichtet davon, daß Gott seinen Samen nach dem Felsen warf, wovon dieser schwanger wurde. In abgewandelter Form findet sich dieser Begierdeakt in der 10. Aussage unseres Textes⁴⁰: Gott wirft seinen Samen nach einer Wolke. Die häufige Erwähnung einer Jungfrau, von der der Sōšyans geboren wird, läßt an die bereits aus dem Avesta bekannte Vorstellung denken⁴¹. Dort wird durch ein Mädchen namens Eredat-fedhrī der Saošyant Astvat-Ereta geboren, der der Welt das Heil bringen soll. Aus ihm entwickelt man die aus der Pehlevi-Literatur bekannten eschatologischen Vorgänger des Sōšyans⁴². Entspricht nicht einer solchen Methode die Entwicklung unserer vierzehn Heilande? Auch an den Stellen, wo man in den Erzählungen 12–14 zunächst nur griechische Spekulation vermuten möchte, kann auf iranische Vorstellungen hingewiesen werden. Die zwei Erleuchter Sonne und Mond, aus denen der Heiland in der 12. Aussage entsteht⁴³, genießen bei den Iranern stets besondere Verehrung⁴⁴. Der Logos des 13. Berichts⁴⁵ findet sich im iranischen Kalender als Bezeichnung des 29. Tages im Monat wieder als »Gotteswort«⁴⁶. Der 30. Tag »Unend-

³⁶ 80, 13.

³⁷ 80, 20 ff.

³⁸ PL XXIII 219.

³⁹ De fluviis 23, § 4.

⁴⁰ 81, 16 ff. Daß der Gott hier nach der Wolke wirft, darf doch wohl als ein Schwanken in der Tradition angesehen werden.

⁴¹ Yašt 13.

⁴² H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 306.

⁴³ 82, 6 ff.

⁴⁴ Nyberg weist (a. a. O., 59 f.) darauf hin, daß gerade bei Mithra der Doppelcharakter vorhanden ist.

⁴⁵ 82, 12 ff.

⁴⁶ Nyberg, a. a. O., 379.

liche Lichter«, der im Sinne des Kalenders auf den höchsten Gott als Inbegriff der ganzen göttlichen und himmlischen Welt hinweist⁴⁷, entspricht der Charakterisierung unserer 14. Erzählung, die das Leuchten der vom höchsten Heiland Erwählten beschreibt⁴⁸ und ebenfalls mit der Herkunft aus einem fremden Aër ihn mit einer negativen Aussage darstellt⁴⁹. Vielleicht ist es nicht zu kühn, für die ersten zwei Erzählungen noch Hypothesen aufzustellen. Könnte in dem teils zerstörten ersten Bericht Seth als Vater des Heilands⁵⁰ und im zweiten, in dem ein Prophet⁵¹ als Vater genannt wird, Zarathustra als Vater gedacht sein?

Wie synkretistisch im übrigen in diesen Darstellungen verfahren wurde, zeigt auch das Vorkommen von Solomon und den Pieriden in den Erzählungen.

Die Schrift kann nach diesen kurz zusammengefaßten Beobachtungen folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Es handelt sich um eine gnostische Schrift; allerdings ist es sehr fraglich, ob man ihre Herkunft auf die Sethianer beschränken darf.
2. Sie stammt aus dem Kreise syro-palästinischer Täufersekten. Sie kann auch auf das Judenchristentum gewirkt haben, z. B. in der Lehre vom wahren Propheten.
3. Es ist ein starker Zug zur Spiritualisierung in ihr zu beobachten.
4. Der iranische Einfluß muß sehr hoch veranschlagt werden.
5. Die philosophische und mythologische Terminologie zeigt die typischen Züge des hellenistischen Synkretismus.

⁴⁷ Nyberg, a. a. O., 379.

⁴⁸ 83, 1-4.

⁴⁹ 82, 25 ff.

⁵⁰ 77, 29 ff.

⁵¹ 78, 7 ff.