

Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose.

Von Richard Kabisch in Ütersen.

Die mit der *Vita Adami* so eng verwandte Apokalypse Mose wurde zuerst von Tischendorf als ntl. Apokryphon herausgegeben (*Apocalypses apocryphae* 1866). In dem Vorwort äußerte jedoch der Herausgeber sogleich, daß er einen rein jüdischen Ursprung nicht für ausgeschlossen halte. Seitdem ist sie von Preuschen in seiner Untersuchung über die gnostischen Adamschriften für ein Erzeugnis sethitischer Gnosis erklärt und mit den übrigen dahin gehörigen Schriften, die er aus dem Armenischen übersetzte, als ein Bestandteil der sethitischen Bibel angesehen worden, während Kautzsch sie seinen atl. Pseudepigraphen einverleibte und Fuchs manche wichtigen Argumente für ursprünglich jüdische Abfassung beibrachte.

Mir scheint von Preuschen, wenn ich auch sein letztes Ergebnis nicht teilen kann, soviel Beachtenswertes gesagt zu sein, daß eine erneute Untersuchung der Frage wohl am Platze wäre. Und zwar gewinne ich, um es vorweg zu sagen, den Eindruck, als enthalte unser Buch, zum Unterschied von den andern „gnostischen Adamschriften“ eine ziemlich alte, rein jüdische Sage, die dann — und zwar schon in schriftlicher Fixierung —, den Anlaß gegeben zu der gnostisierenden Fortbildung, die wir in den übrigen ausgeprägt finden.

1. Die Verwandtschaft des ganzen Schriftenkreises erhellt auf den ersten Blick. Ihre gemeinsame Überlieferung in armenischer Sprache und spätere Vereinigung in einer Handschrift, die bei Preuschen als äußeres Motiv mitgewirkt hat, sie gemeinsam zu untersuchen, beweist immerhin dies, daß sie seit langer Zeit eine gemeinsame Geschichte gehabt haben. Dem steht ebenso äußerlich die Tatsache gegenüber, daß die $\mu\alpha\rho\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha \text{ } \text{'}\text{A}\delta\acute{\alpha}\mu \text{ kai } \text{E}\zeta\alpha\varsigma$ in der griechischen Form auch abgesondert überliefert ist und auch zu anderen Fortbildungen (z. B. in der lat. *Vita Adami*) Anlaß gegeben hat. Ebenso wenig ist natürlich aus der bloßen Tatsache, daß diese sämtlichen Schriften sich mit den Protoplasten be-

schäftigen, etwas zu folgern; denn die Menge dieser Schriften ist sehr groß. Preuschen selbst weist S. 48 auf die zahlreichen jüdischen Adamlegenden hin. Die christlichen sind ebenso reichhaltig. Rein religiöse Fragen, die sich in dem Gebiete der Theodicee bewegen, haben sowohl dem Judentum wie dem Christentum die Vertiefung in diese Stoffe immer wieder nahe gelegt. Im IV. Esra klingen sie an (3, 4 ff. 4, 3f. 4, 28 ff. u. ö.), die Apk. Bar. zeigt ihre Spuren (4, 3, 23, 4, 48, 42 ff. u. ö.); im Buch der Jubiläen werden sie bereits zu so breiter Legende ausgesponnen, daß dieser Abschnitt allein (Kap. 3 und 4), als selbständige Schrift verbreitet, den gnostischen Adamschriften ebenbürtig sein würde. Auch die schriftstellerische Einkleidung als Moseapokalypse liegt dort vor, so daß Tischendorf, wenn er vermutete (a. a. O. S. X), das Buch sei ursprünglich als Teil eines größeren Ganzen gedacht, wohl an ein haggadisches Werk nach Art der kleinen Genesis gedacht hat (vgl. auch seine Bemerkungen in den Stud. u. Krit. 1851 S. 433). Auf der andern Seite steht die christliche Fortbildung dieser Legenden bis zu dem großen Adamroman, den Dillmann glaubte mit Ephraem Syrus in Verbindung bringen zu sollen¹, der nur als Niederschlag eines weit verbreiteten Sagenkreises verstanden werden kann, wie denn der Verfasser ausdrücklich auf ein reiches Quellenstudium hinweist und andere Formen der Überlieferung bekämpft (a. a. O. S. 100, 132 u. ö.). Vgl. auch Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I 2 S. 856 Nr. 66 a—f.

Bei dieser Sachlage wird jede Schrift und so auch die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Ἐῤα, die in mancher Beziehung von besonderer Wichtigkeit ist, trotz ihrer armenischen Geschichte, einzeln geprüft werden müssen, ehe man sich entscheidet, wohin man sie einzuordnen hat.

2. Bezüglich des Textes hat Preuschen mit so einleuchtenden Gründen seine Vermutung belegt, der Armenier habe das Leben A. u. E. aus einer griechischen Vorlage übersetzt, daß man das wird als erwiesen bezeichnen können. Über den jetzt vorhandenen griechischen Text, der gedruckt außer bei Tischendorf teilweise noch bei Ceriani (Monumenta V 1) vorliegt, — Fuchs hat außerdem noch zwei Handschriften, die er E¹ und E² nennt, benutzt, — bemerkt Preuschen mit Recht, er könne geglättet sein. Die bei Tischendorf als C bezeichnete Fassung ist ein Beispiel für äußerst freie Behandlung des Textes, so sehr, daß man auf ein Sagengebiet schließen möchte, das auch mündlich viel überliefert wurde, so daß sich der Abschreiber vielfach seinem Text

¹ Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt. Göttingen 1853. S. 10.

gegenüber unabhängig fühlte. Trotzdem kann man als höchst wahrscheinlich bezeichnen, daß der griechische Text nicht nur das Bindeglied zwischen dem hebräischen und dem armenischen gebildet hat, sondern daß er auch in der uns überlieferten Form gegenüber dem Armenier die ursprünglichere Fassung darstellt. Dafür zunächst einige Belege.

Nach Evas Traum vom Tode Abels heißt es, Gott habe dem Erzengel Michael geboten: *εἰπέ τῷ Ἀδὰμ ὅτι τὸ μυστήριον ὃ οἶδας μὴ ἀναγγεῖλης Κάιν τῷ υἱῷ σου, ὅτι ὄργης υἷός ἐστιν. ἀλλὰ μὴ λυποῦ· δώσω σοι γὰρ ἀντ' αὐτοῦ ἕτερον υἷόν, οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ· ἐγὼ δὲ μὴ εἴπῃς αὐτῷ μηδέν.* Hier liegt eine gewisse Dunkelheit vor in dem Satz: „der wird dir alles zeigen, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts.“ Gemeint ist vermutlich: er wird dir zeigen, was du mit dem Kain machen sollst; du aber sage ihm (dem Kain) nichts. Und es wird angespielt sein auf andere Bestandteile der Sage, vielleicht auf die Verbannung des Kain u. dgl., worüber Adam dem Kain nichts sagen soll, bis das Erscheinen des frommen Seth ihm Fingerzeige geben wird. Solche Anspielungen auf Züge, über die man Deutliches nur aus andern Büchern gewinnen kann, sind ja in den Schriften dieser Art außerordentlich häufig. Die meisten griechischen Abschreiber haben jedenfalls mit unserer Stelle nicht viel anzufangen gewußt, weil sie in dem Buch selbst keinen Aufschluß findet, das zeigt ihre Unsicherheit in der Wiedergabe. D, A, E haben hinter *δηλώσει* das *σοι* weggelassen, B, D, E hinter *ποιήσῃς* das *αὐτῷ*. Worauf es aber ankommt: das *ποιήσῃς* ist von allen gleichmäßig bezeugt (C liest *ὅσα ἂν ποιήσῃς*). — Dagegen der Armenier (nach Preuschen) schreibt: „Gott wird dir an Stelle deines Sohnes Abel einen andern Sohn geben, der auch alles erzählen wird, was ich tue (in einer Handschrift ‚was er tut‘).“ Da ist die Schwierigkeit beseitigt. Seth erscheint nun einfach als Offenbarer der geheimen Dinge, die Gott tut. Als solcher tritt er in unserm Buch in der Tat auf, indem er Zeuge der Behandlung wird, die der Seele des abgeschiedenen Adam durch Gott zu teil wird, auch andere Weisungen empfängt, die in dies Gebiet fallen. Das macht den Eindruck, als habe der Übersetzer aus Harmonisierungsgründen den Text zurecht gemacht und seine Unebenheit beseitigt. Für das *ἀντ' αὐτοῦ* (d. i. *Κάιν*) ist bei dem Armenier „an Stelle deines Sohnes Abel“ eingetreten, nach Gen 4, 25. Auch sonst finden wir, daß der Armenier auf den Bibeltext mehr Rücksicht nimmt. So heißt es bei Erwähnung des göttlichen Verbotes Apoc. Mos. 7: *περὶ δὲ ἐνός ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ, δι' οὗ καὶ*

ἀποθνῆσκωμεν. Der Armenier liest: „Nur von einem Baume gebot er uns, nicht zu essen. Und er sprach zu mir: ‚Wenn ihr von ihm esset, so werdet ihr des Todes sterben.‘“ Dort scheint die frische Darstellung des Sagenzählers vorzuliegen, hier zugleich die prüfende Vergleichen mit dem Bibeltext.

Deutlicher noch ist die größere Zuverlässigkeit des griechischen Textes in folgendem Fall. Der schon erwähnte Satz bezüglich der Engel, die Eva bewachten, lautet bei dem Armenier ganz anders. Es heißt dort (Preuschen S. 9,4): „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter Eva schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen.“ Dies hat Preuschen zu der Äußerung veranlaßt, die Verheißung der Schlange, nach Genuß der Frucht würden sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen (Arm S. 13, 6), sei unklar. Die Inkongruenz liegt aber nur an dem Armenier infolge deutlicher Umgestaltungen des ursprünglichen Wortlauts. Bei der ersten Stelle hat er entweder die Tendenz gehabt, die Würde der Protoplasten zu steigern¹, oder er hat falsch übersetzt, oder — das Wahrscheinlichste — es hat beides zusammen-gewirkt. Man lese den Gr: ἤγγισεν δὲ ἡ ὥρα τῶν ἀγγέλων τῶν φυλακόντων (D τοὺς ἀγγ. τοὺς διατηροῦντας) τὴν μητέρα ὑμῶν τοῦ ἀναβῆναι καὶ προσκυνῆσαι τὸν κύριον¹ und den Arm: „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen.“ Durch leise Verschiebung des φυλάσσειν, „beaufsichtigen“, zu dem Sinne von „auf sie schauen, um sie zu veranlassen“ ist es möglich geworden, μήτηρ als Subjekt des ἀναβῆναι zu denken. Dem Text brauchte nur wenig Gewalt angetan zu werden, um das zu erzielen, und die Tendenz genügte, um es zu rechtfertigen. Daß aber eben der Arm den Text verschoben hat, der Gr ihn richtig bringt, zeigen sogleich die folgenden Sätze. Es ist nämlich nun der Zweck, um dessentwillen die Engel, die Stunde der Auffahrt und Anbetung überhaupt erwähnt wurden, verloren gegangen. Der Zweck war, die Isolierung der Eva und damit die Möglichkeit, daß sie vom Satan betört wurde, zu begründen. Deswegen mußten die Engel, denen Eva sonst anvertraut war, hinauf zum Herrn. Ja bei der detaillierten Beschreibung des Sündenfalls stellt es der Armenier selbst, in Übereinstimmung mit dem Griechen, ebenso dar (Preuschen S. 12, 12). Hier hat er dadurch, daß sie nicht

¹ Das liegt nämlich in der Richtung, in der sich die Adamliteratur, soweit sie den status integritatis behandelt, weiterentwickelte. Im äth. Adambuch heißt es, daß vor dem Sündenfall die Engel vor Adam gezittert hätten (Dillmann S. 35). Dazu paßt dann freilich nicht, daß sie ihm und der Eva als Wächter gesetzt sind.

allein aufstiegen, sondern die Eva mitnahmen, den Sinn verdorben und muß deswegen, nachdem dieser Satz ergebnislos verlaufen, fortfahren: „Und als die Engel von ihr weggegangen waren, und der Feind erkannte, daß ich nicht nahe sei und auch nicht die Engel, da kam er usw.“ Der Grieche dagegen, der (in allen Versionen) sinngemäß erzählt hat, daß die behütenden Engel aufgestiegen, also Eva unbewacht zurückgeblieben sei, kann ohne weiteres fortfahren: ἔδωκεν δὲ αὐτῇ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ζύλου, ἐγνώκως ὅτι οὐκ ἦμην ἐγγὺς αὐτῆς οὔτε οἱ ἄγιοι ἄγγελοι. Durch die armenische Übersetzung ist sichtlich Verwirrung hineingetragen. Legt man aber den griechischen Text zu Grunde, so begreift man auch, daß die Herrlichkeit der Protoplasten noch einer Steigerung fähig war. Sie wurden von Engeln bewacht, wie sie selbst die Tiere bewachten; sie bewohnten mit den Tieren das Paradies (wenn auch letzteren nicht jeder Raum zugänglich war, Apk. Mos. 17; 19; vgl. 15), das doch nur im dritten Himmel lag (37), während Gott selbst in höheren Regionen weilte; und wenn die ihnen beigegebenen Engel dorthin Zutritt genossen, waren sie ausgeschlossen. So ist es wohl verständlich, wenn Satan spricht: λυπούμαι περὶ ὑμῶν, ὅτι ὡς κτήνη ἐστέ.

Auch die Verheißung selbst, die der Satan gibt, hat ursprünglich gar nicht dahin gelaftet, daß sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen würden. Vielmehr nachdem er das Verbot, von der Frucht zu essen, auf Gottes Neid zurückgeführt hat, fügt er hinzu: „Du aber gib acht auf den Baum, und du wirst großen Glanz (Lichtglanz) um ihn (den Baum) her sehen“ — ,καὶ ὄψει δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. Hieraus hat der Armenier gemacht: „Du wirst schauen die Herrlichkeit des Allerhöchsten“. Es mag sich wieder um einen Übersetzungsfehler handeln: „Du wirst großen Glanz um ihn (Gott) her sehen“; denn in dem vorhergehenden Satz war Gott das Subjekt. Jedenfalls aber ist er sich sofort der Veränderung bewußt geworden, die er mit dem Sinn des Textes vornahm; denn die folgenden Sätze, die jeden Zweifel ausschließen, hat er nun weggelassen. Sie lauten: ἐγὼ δὲ προσέσχον τῷ φωτὶ καὶ ἶδον δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. εἶπον δὲ αὐτῷ ὅτι ὡραῖόν ἐστιν τοῖς ὀφθαλμοῖς κατανοῆσαι, καὶ ἐφοβήθη λαβεῖν ἀπὸ τοῦ καρποῦ. καὶ λέγει μοι· δεῦρο δώσω σοι, ἀκολουθεῖ μοι.

Wird nach diesen Proben nicht zu zweifeln sein, daß wir in dem überlieferten griechischen Text auf älterem Boden stehn und durch die armenische Übersetzung ein in wesentlichen Punkten abweichender Typus entstanden ist, so ist die Frage, wo wir den griechischen Text am besten

finden, noch offen. Sie ist kaum zu beantworten. Tischendorf hat von seinen vier Codd A B C D den letzten nur zu einem kleinen Bruchteil herausgegeben; deswegen hat Ceriani ihn vollständig veröffentlicht; er zeigt aber eine große Lücke (zwischen § 18 und 36). Bezüglich der vorhandenen Partien meint Ceriani, dieser Cod biete die beste Textform, und Fuchs schließt sich ihm an. Leider unterlassen beide Gelehrte, ihr Urteil zu begründen; und vor einer Überschätzung dieser Hdschr. möchte ich doch warnen. Nicht nur daß auch sie sehr flüchtig abgeschrieben ist (sorgfältig ist keine der vorgefundenen Formen), — in § 6 πόκοι statt πώκοι, in § 9 ἐκ τοῦ νόκου μου (statt τοῦ πόνου καὶ τῆς νόκου Cer), § 17 ἐν εἶδει mit Weglassung des ganz unentbehrlichen ἀγγέλου, in § 15 δέδωκεν τὸν πατέρα ἡμῶν statt τῷ πατρὶ ἡμῶν u. dgl., — es kommen gewisse Veränderungen vor, die absichtliches Eingreifen vermuten lassen. Wo an die Genesis erinnert wird, bringt D größere Annäherung an den Wortlaut der Bibel, in § 8 durch den großen Zusatz: οὐκ εἶπον σοὶ ἐκ τοῦ ξύλου μὴ φάγησ. καὶ εἶπον ἐγὼ πρὸς τὸν κύριον ἡ γυνὴ ἦν δέδωκάς μοι αὐτὴ με ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον. Die Weglassung, die bei ihm in § 40 vorliegt, ist nicht haltbar. C liest: εἶπεν ὁ θεὸς τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριήλ καὶ Ῥαφαήλ· κεπάσατε... τὸ σῶμα κτλ.; D hat nur Μιχαήλ, behält aber den Plural, κεπάσατε, bei. Seine Lesart in § 38, μετὰ δὲ τὴν γεννησομένην χαρὰν (?) τοῦ Ἀδάμ ἐβόησεν πρὸς τὸν πατέρα Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος, ἵνα συναχθῶσι πάντες οἱ ἄγγελοι ist sicher irrig gegenüber derjenigen von C, μετὰ οὖν ταῦτα ἐδεήθη ὁ ἀρχάγγελος περὶ τῆς κηδείας (Tischendorfs Konjekture für καρδίας) τοῦ λειψάνου καὶ προσέταξεν ὁ θεὸς ἵνα συνέλθωσιν πάντες οἱ ἄγγελοι. Ich habe jedenfalls den Eindruck, als liege bei C trotz mancher Flüchtigkeiten vielfach der ursprünglichere, frischere Ausdruck vor, und als seien seine Abweichungen teils dadurch begründet, daß er ein ungeschicktes Hebräisch-Griechisch der Originalübersetzung stehen läßt, das die andern Hdschr. glätten (so in 9 οὐ τὸ ἔλαιον ῥέει ἀπ' αὐτοῦ, in 11 τῆς ὑποταγῆς ἧς ὑπέταγες τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ, in 13 τοῦ ῥέοντος τοῦ ἔλαιου εἰς τὸ ἀλείψαι u. ö.), teils dadurch, daß er auf Grund besserer Kenntnis mündlicher Tradition seiner Vorlage gegenüber sich freier fühlt und so wirklich vielfach eine ältere Fassung bietet.

Jedenfalls scheint mir hiernach am geratensten, der Untersuchung hauptsächlich den griechischen Text zu Grunde zu legen und bezüglich seiner Fassung nicht einer der Hdschr. prinzipiell den Vorzug zu geben, sondern von Fall zu Fall zu prüfen.

3. Für Preuschen ist die Figur des Seth ausschlaggebend gewesen,

diese ganze Gruppe als Produkte sethitischer Gnosis aufzufassen. Er bemerkt darüber: „Man kann wohl soweit gehen und sagen, daß dieser ganze Schriftenkomplex mehr oder weniger keinem andern Zwecke dienen soll, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva einerseits, mit den andern Nachkommen Adams, namentlich Kain, andererseits zu glorifizieren. Damit ist aber bewiesen, daß die Vita des Adam und der Eva in ihrem letzten Grunde auf einen Kreis zurückgeht, für den Seth eine ganz besondere Bedeutung gewonnen hatte.“ Was den letzten Satz angeht, so scheint mir der Schluß bezüglich dieser Schrift verfrüht. Man kann die Sache auch umkehren. Es muß von der Genesis aus durch Fortbildungen aller Art allmählich dazu gekommen sein, daß Seth für einen solchen Kreis eine ganz besondere Bedeutung gewinnen konnte. Unsere Schrift aber scheint mir eine derartige Fortbildung zu enthalten. Sie spinnt die Geschichte der Protoplasten schon so weit aus, daß dem Seth eine Rolle zufällt, die ihn wohl weiterhin zum Gegenstand besonderer Verehrung und gnostischer Spekulationen machen konnte; aber sie selbst enthält solche Spekulationen noch nicht. Vollends von einer Gleichstellung oder Identifizierung des Seth mit Christus, wie sie in Nr. VIII der von Preuschen verdeutschten Schriften vorliegt, kann noch keine Rede sein. Nur die armenische Übersetzung und ihre Zusammenstellung mit den wirklich gnostischen Adamschriften konnte auf diese Vermutung führen.

Um das zu erweisen, wird es dienlich sein, den Gang des Buches kurz zu überschauen.

Adam und Eva gehn nach der Austreibung aus dem Paradiese nach Osten und erzeugen dort Kain und Abel. Eines Nachts träumt Eva, daß Kain das Blut Abels trinkt, es aber nicht bei sich behalten kann. Hingehend finden die Eltern den Abel erschlagen. Adam empfängt nun durch den Erzengel Michael den Befehl: „Sage deinem Sohn Kain nichts von dem Geheimnis, das du weißt (daß er nämlich die Frucht seiner Tat nicht genießen werde), denn er ist ein Sohn des Zorns. Aber sei nicht traurig; denn ich werde dir für ihn einen andern Sohn geben, der wird dir kundtun alles, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts.“ Die Eltern beherzigen das. Darnach naht sich Adam seinem Weibe, sie wird schwanger und bringt den Seth zur Welt. Sie erzeugen dann noch 30 Söhne und 30 Töchter. Endlich fällt Adam in eine Krankheit. Da läßt er alle seine Söhne um sich versammeln — „denn die Erde war nach drei Seiten hin bewohnt“ (ἦν γὰρ οἰκισθεῖσα ἢ τῆ εἰς τρία μέρη; der Arm.: „denn sie wohnten ein jeder für sich an

seinem Platze“). Sie verstehen den Zustand des Vaters nicht. Seth vermutet, er habe Sehnsucht nach den verlorenen Paradiesesfrüchten; er erbietet sich, hinzugehn, sein Haupt mit Staub zu bewerfen, zu weinen und zu beten und so eine Paradiesesfrucht für ihn zu erbitten. Adam weist das ab unter Hinweis auf den Sündenfall, zu dem es gekommen sei, weil die Wächter der Eva gerade zur Anbetung aufgefahren waren, als „der Feind“ kam und ihr zu essen gab. Da sei der Herr ins Paradies gekommen, habe dort seinen Thron aufgeschlagen und nun zur Strafe ihm 70 Plagen (Gebrest der Augen, der Ohren usw.) angekündigt. — Adam schickt hierauf Eva mit Seth nach dem Paradiese; sie sollen demütig vom Herrn erfehen, daß er seinen Engel ins Paradies schicken möge und ihm Öl geben aus dem Baum, in dem dies „Öl der Barmherzigkeit“ fließt (vgl. 13). — Während sie unterwegs sind, sieht Eva plötzlich den Seth mit einem wilden Tier kämpfen. Da klagt sie, am Tage der Auferstehung würden alle Sünder sie verfluchen; sie schildert die Bestie, die doch früher dem Bilde Gottes untertan gewesen sei; aber sie empfängt die Antwort, der Vorwurf falle auf sie zurück: weil sie Gottes Gebot übertreten, sei auch die Natur der Tiere verändert. Darauf gebietet Seth dem Tier, abzulassen von dem Bilde Gottes, und empfängt die Antwort: „Siehe, Seth, ich lasse ab von dem Bilde Gottes.“ Darauf entläuft das Tier (und läßt ihn verwundet zurück, ἀφῆκεν αὐτὸν πεπληγμένον, nach A und der Vita).

In der Nähe des Paradieses angekommen, bitten sie Gott um Entsendung seines Engels, der das Öl der Barmherzigkeit geben möge. Aber auf Gottes Befehl hat der Erzengel Michael den Seth abzuweisen. Nicht jetzt werde ihm das Öl zu teil werden, sondern erst am Ende der Zeiten, wenn an jenem großen Tage alle Gerechten auferweckt werden, jede Paradieseswonne ihnen zuteil wird, Gott in ihrer Mitte weilen und das böse Herz ihnen genommen und durch ein frommes ersetzt sein wird. Seth solle zurückkehren, denn der Tod seines Vaters stehe bevor, ἐξερχομένης δὲ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέλλεις θεάσασθαι τὴν ἀνοδὸν αὐτοῦ φοβερὰν.

Bei Rückkehr der beiden wird Eva mit klagendem Vorwurf des Adam empfangen. Auf seinen Wunsch ruft sie Kinder und Kindeskinde zusammen und gibt eine sehr genaue Erzählung von dem Sündenfall und der Austreibung aus dem Paradiese. Diese Erzählung ist weit aus die längste Perikope in der ganzen Schrift (§ 15—30).

Nunmehr gibt Adam der über seinen Tod trauernden Eva den Trost, auch sie werde sterben und bei ihm bestattet werden (τεθήσει εἰς

τὸν τόπον τὸν ἐμόν). Übrigens solle man nach seinem Tode ihn salben und dann abwarten, was Gottes Engel über ihn bestimmen werde: Gott werde ihn nicht vergessen. Eva betet nun in tiefer Erschütterung Bußgebete, aus denen sie durch den „Engel der Menschheit“ abgerufen wird: ihr Mann sei soeben aus seinem Leibe geschieden, nun solle sie sehn, wie sein Geist aufgehoben werde zu seinem Schöpfer.

Als bald kommt vom Himmel herab ein Lichtwagen, von glänzenden Adlern gezogen, deren Glanz (δόξα) unaussprechlich ist; Engel schreiten vor ihm her. Bei dem Leichnam Adams hält der Wagen; die Seraphe treten zwischen ihn und den Toten. Die Engel bringen Rauchopfer und legen Fürbitte ein für Adam als das Bild Gottes. Auch Sonne und Mond erscheinen und beten zu Gott für den Verstorbenen; sie erscheinen aber schwarz wie Neger, was der entsetzten Eva von Seth so gedeutet wird, daß sie nicht scheinen könnten vor dem All-Licht (ἐνώπιον τοῦ φωτός τῶν ὄλων); hier bricht Tischendorfs cod A plötzlich ab mit dem völlig unmotivierten Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. Tischendorf bringt den Rest nur nach cod C, der ohne diesen Zusatz fortfährt.

Hierauf wird Adam von einem der sechsflügeligen Seraphe vor Gott in dem acherontischen See abgewaschen und sodann von Gott selbst dem Erzengel Michael übergeben, um im Paradies im dritten Himmel aufbewahrt zu werden bis zu dem großen und schrecklichen Tage des Gerichts. Michael vollzieht den Befehl und salbt den Leichnam (37 am Ende). Gott selbst mit großem Engelgefolge, auf seinem von den Winden gezogenen Wagen, wohnt der Überführung des Leichnams in das Paradies bei (38). Bei ihrem Eintritt in das Paradies bewegen sich alle Pflanzen desselben, sodaß von ihrem Wohlgeruch die Sprößlinge Adams sämtlich entschlummern, mit Ausnahme des Seth („weil er nach Gottes Bestimmung erzeugt war“ C). Während nun der Leichnam Adams da liegt, von Seth betrauert, richtet Gott noch einige Worte des Mitleids an ihn und verweist tröstend auf seine einstige Wiederherstellung und auf das Gericht über seinen Widersacher (der Armenier setzt hinzu: „wenn meine Erlösung der Welt offenbart werden wird“). Der Leichnam wird nun mit himmlischem Material einbalsamiert und bewickelt, ebenso der Leichnam Abels, den die Erde sich aufzunehmen geweigert hatte, ehe der Protoplast zu ihr zurückgekehrt sei, und beide werden alsdann beieinander bestattet im Paradiese an der Stelle, wo Gott den Staub gefunden hatte (aus dem er Adam bildete).

Feierlich ruft jetzt Gott: „Adam, Adam“; der Leichnam antwortet

aus der Erde: „Siehe, hier bin ich, Herr“; und feierlich kündigt Gott die Auferweckung an: ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ πάντοσ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ τοῦ πνεύματος σου.

Nachdem nun das Grab versiegelt ist, verstreichen noch 6 Tage: da stirbt auch Eva; sie hat diese Zeit in Trauer verbracht, „denn als der Herr im Paradiese war, als man den Adam besorgte, schlief sie und ihre Kinder außer Seth.“ Nach Ablauf der 6 Tage tut sie ein herzliches Gebet um Wiedervereinigung mit ihrem Manne, blickt gen Himmel, befiehlt ihren Geist in Gottes Hände und stirbt. Sie wird darauf durch Michael und drei andere Engel zu der Leiche Abels bestattet. Der Erzengel Michael gibt darauf dem Seth den Befehl, ebenso jeden Menschen bei seinem Tode zu besorgen bis an den Tag der Auferstehung. Sechs Tage dürfe man trauern; am siebenten solle man sich freuen, denn da freuten sich auch Gott und die Engel mit der von der Erde auferstehenden (μεταστάσει) gerechten Seele.

Nach diesen Worten fährt Michael zum Himmel auf mit Doxologie und Hallelujah. —

Ich glaube nicht, daß jemand beim Überschaun dieses Inhalts den Eindruck gewinnen wird, den Preuschen von dem ganzen Schriftenkomplex gehabt hat (eben weil er ihn als Komplex betrachtete), daß die Schrift zu keinem andern Zweck verfaßt sei, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva zu glorifizieren. Vielmehr ist das eigentliche Thema in der Tat nichts anderes, als „das Leben des Adam und der Eva“ und zwar unter dem Gesichtspunkt, der an sich zur Motivierung eines so breiten Midrasch völlig ausreichte, der Entstehung der Sünde und des Verderbens und der Hoffnung auf deren einstige Wiederaufhebung durch die überwältigende Macht der göttlichen Barmherzigkeit. Wie dem frommen Juden die Furchtbarkeit des Gedankens immer wieder auf die Seele fallen mußte, wie es denn möglich sei, daß durch einen Menschen die Sünde gekommen sei in die Welt und der Tod durch die Sünde und so alle in dies unrettbare Verderben hineingezogen seien, zeigt der Blick auf Paulus oder auf die immer wiederkehrenden Klagen des IV. Esra: *hic sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam, vel cum iam dedisset, coercere eum ut non peccaret . . . o tu quid fecisti, Adam? u. s. f. 7, 46ff.* Das ist denn auch genug Veranlassung, daß die Eva mit besonderer Strenge betrachtet wird wegen der ungeheuren Verantwortung, die sie auf sich geladen; vgl. 2. Kor 11, 3; 1. Tim 2, 14: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἔξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Wie nahe diese

Betrachtung zu allen Zeiten gelegen hat, zeigt noch das Beispiel des Hans Sachs, der in dem Vasnachtspiel „Adam und Eva“ eben die letztere in ihrem naiven Fürwitz als Ursache des ganzen Unglücks darstellt, übrigens von den Kindern Adams ebenfalls nur den Seth mit Namen nennt und ihm ganz ebenso die Führerrolle zuweist, wie das unsere Legende tut. Daraus ist denn zunächst die Situation auf dem Gang nach dem Paradiese zu erklären. Es ist ein feststehendes Stück der jüdischen Überlieferung, daß mit der ersten Sünde nicht nur die Natur der Menschen, sondern ebenso die der Tiere, ja selbst der Pflanzen, (vgl. die abfallenden Blätter der Paradiesesbäume Apc. Mos. 20) verändert sei. Gewiß ist die Hoffnung des Paulus von der dereinstigen Erlösung der Kreatur von der Vergänglichkeit zur $\delta\acute{o}\xi\alpha$ darauf mitbegründet. Im Buch der Jubiläen cap. 3 heißt es: „Und an jenem Tage wurde verschlossen der Mund aller Tiere und des Viehes und der Vögel“. Im „christlichen Adambuch“ klagt Adam, dass nun nach dem Fall alle Tiere gegen ihn aufstehn würden, ihn und Eva zu fressen, und nur durch den Befehl Gottes, der ihre Vertilgung nicht will, wird erreicht, „daß sie weder ihm und der Eva noch den Guten und Gerechten unter ihren Nachkommen irgend einen Schaden zufügen sollen“; Dillmanns Übersetzung S. 17. Ist also der Sündenfall mit seinen Folgen und deren Aufhebung das Thema unserer Schrift, so ist ganz selbstverständlich, daß auch die Veränderung der Natur der Tiere dargestellt wird, und zwar geschieht es, wie die ganze Geschichte sinnlich lebhaft erzählt ist, durch Veranschaulichung an einem Einzelfall. Da ist es dann ebenso natürlich, daß der Eva die Schuld für diese Tatsache beigemessen wird, selbst die Bestie sich über sie beklagt, wie daß die Scene eben doch damit schließt, daß Seth nicht gefressen wird, sondern das Tier von ihm abläßt; und da er keine Waffen hat, genügt eben der Wortkampf (wie das Tier in der „Buße des Adám“ ganz ebenso auf das Wort der Eva hin sich beruhigt, Preuschen S. 45, 2, weil Gott es so will). Eine besondere übermenschliche Natur des Seth, ein Hinausgehen über das schriftstellerisch Notwendige ist dabei nicht gegeben. Ja das Tier läßt ihn verwundet zurück; ein Zug, der allerdings nur in zwei Rezensionen ausgesprochen ist, der aber die ursprüngliche Auffassung um so richtiger darstellt, als eine Umgestaltung im Sinne einer Erniedrigung des Seth der späteren Entwicklung gewiß nicht entsprochen haben würde.

Ebenso führt der Ausgang dieser Bittwanderung durchaus nicht über die selbstverständlichen Konsequenzen, die der Midrasch zieht, hinüber. Seth bittet zwar um das heilende Paradiesesöl, aber er empfängt es eben

nicht. Wenn das in Nr. VIII der von Preuschen mitgeteilten Schriften anders ist, so beweist das nichts für unser Buch, sondern nur, daß Schürer im Recht ist mit seinem Hinweis darauf, daß diese Literatur schichtenweise entstanden ist. Zwar trifft es zu, daß der Text auch der griechischen Überlieferung nicht überall in Ordnung ist; aber einerseits ist gerade an dieser Stelle (Apk. Mos. 13) keinerlei Unordnung zu spüren — daß nicht die besonders schuldige Eva, sondern Seth bei dem Bittgang der Wortführer ist und deswegen auch die Antwort des Michael erhält, ist nach dem oben Bemerkten ganz natürlich, braucht die Eva von der ihm gegebenen Verheißung nicht auszuschließen und wird somit durch 32—39ff. durchaus ungezwungen fortgesetzt —, andererseits kann es nicht im Plan der Schrift gelegen haben, etwa die Gewährung der Bitte erzählen zu wollen. Denn dieser Plan zielt in jeder Zeile darauf ab zu zeigen, daß die Protoplasten die ganzen trostlosen Folgen ihrer Tat tragen müssen, auch Krankheit und Tod, und daß erst nachdem sie auch die letzte Buße gezahlt haben, im jenseitigen Leben die Barmherzigkeit Gottes Rat schafft. Sodann ist auch hier festzuhalten, daß die Weiterentwicklung dieser Geschichten nach ihrer ganzen Tendenz dem Seth seinen Mißerfolg nicht späterhin angedichtet haben würde, wenn er nicht der ursprünglichen Form der Sage entsprochen hätte. Nr. VIII bei Preuschen ist auch dafür lehrreich. Eine spätere Entwicklungsphase hätte Ehre hinzugefügt, aber nicht genommen¹. Um ein bloßes Schreibversehen aber kann es sich nicht handeln, dazu ist die in Betracht kommende Stelle zu lang, zu konsequent und in allen Formen zu gleichartig überliefert. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie uns bei dem Griechen in diesem Zuge intakt vorliegt, den Seth nicht als Erlöser und Retter des Adam darstellt, sondern seinen darauf abzielenden Versuch fehlgeschlagen läßt.

Was bleibt nun noch als Verherrlichung des Seth übrig? Noch zwei Punkte: daß er das besondere Werkzeug der Offenbarung ist, und daß ihm als demjenigen Stammvater der Menschheit, der hier nur in Betracht kommen kann, der Auftrag wird, in Zukunft die Bestattung der Menschen nach dem Typus einzurichten, den die Engel durch die Bestattung des Adam angegeben haben. Letzteres ist ein einfach ätiologischer Zug, der nichts beweist als den naiven Sagencharakter unserer Schrift. Ersteres dagegen — die Tatsache, daß Seth allein (teilweise

¹ Das gilt nicht bloß für Seth, sondern so ziemlich überall, wenn der Midrasch einen neuen Helden für seine Legenden gefunden.

sogar mit der Eva zusammen) Zeuge wird der Himmelfahrt des Adam und seiner Bestattung im Paradiese, sowie die (im einzelnen, vgl. o. S. 111, nicht ganz klare) Notiz vor seiner Geburt: ,οὗτος δηλώσει τοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ' — ist eine Erhebung des Seth zum Propheten, zum apokalyptischen Werkzeug des Himmels, wie sie für biblische Namen wie der des Seth im Midrasch etwas Alltägliches ist. Man braucht nicht zu erinnern an Luk 11, 50f., wo Abel unter den Propheten genannt wird, deren Blut vergossen ist. Der Midrasch hat ja an alle Namen der Thora, denen man einen besonderen Charakter abmerken konnte — und das war für Seth deswegen der Fall, weil er Ersatz für Abel sein sollte —, mit solcher Regelmäßigkeit seine Legenden angesponnen und gerade die apokalyptische Literatur nach frommen Vermittlern ihrer Geheimnisse derartig gesucht, daß man sagen kann: wenn wir keine Schrift hätten, die dem Seth solche Rolle zuweist, so müßte man behaupten, daß solche bestanden hätten und verloren wären¹. Setzt man aber das als selbstverständlich voraus, so spielt Seth im übrigen nur die Rolle einer Nebenperson, die an die Bedeutung und Würde des Adam nicht entfernt heranreicht. Allerdings gehört es ja wiederum zu den Merkwürdigkeiten dieser Literatur, daß solche Nebenpersonen allmählich zu Hauptpersonen erhoben werden, und dies Schicksal ist denn auch dem Seth in jüngeren Schriften widerfahren.

4. Kann uns somit die Rolle des Seth nicht veranlassen, unsere Schrift für gnostischen Ursprungs zu halten, so entsteht die Frage, ob die dogmatische Gedankenwelt einen solchen Ursprung nahe legt. Was Preuschen veranlaßt, diese Frage zu bejahen, sind zwei Punkte: die Lichtwelt, um deren Besitz und Verlust sich die Geschichte vom Sündenfall dreht, und die damit zusammenhängende asketische Tendenz des Buches. Liegt eine letztere wirklich in unserer Schrift schon vor? Daß geschlechtlicher Umgang in dem Paradieseszustande, wie er hier geschildert wird, nicht bestanden habe, scheint allerdings deutlich; werden ja doch selbst die Tiere so geweidet, daß Adam die männlichen, Eva die weiblichen abgesondert hütet. Allein Preuschen selbst macht darauf aufmerksam, wie sehr dies auf Grund von Gen 3 dem Midrasch nahe gelegen habe. Daß das Kindergebären erst auf die Vertreibung aus dem Paradiese folgt, legt diesen Schluß ebenso nahe wie die Erkenntnis, die Gen 3, 7 dem Menschen nach dem Sündenfall aufgeht. Zudem wird

¹ An alte Legenden von Seth als Propheten erinnert Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sibylle usw., in dieser Ztschr. 1902, I S. 45 durch Anführung eines Josephus-zitates.

dieser Zug nicht weiter ausgesponnen, was, wenn eine praktische Tendenz vorgelegen hätte, nötig gewesen wäre. Daß der Teufel auf die Frucht das Gift seiner Begierde legt, die als Haupt (Fuchs findet hier sehr gut ein Wortspiel in der hebräischen Grundschrift) der Sünde bezeichnet wird, will nichts sagen, weil ἐπιθυμία nicht bloß die geschlechtliche Begierde bedeutet; vgl. Jak 1, 14 die ἰδία ἐπιθυμία und Spittas Bemerkungen dazu, Urchristentum II S. 34f. Wichtiger noch ist, daß im weiteren Verfolg der Geschichte gar kein Gewicht darauf gelegt wird, daß etwa durch Vermeidung des Geschlechtsgenusses irgend etwas zur Erlösung beigetragen werde. Es ist von dem geschlechtlichen Verkehr der Protoplasten und dessen Folgen (30 Söhne und 30 Töchter) § 1, 4, 5 mit ganz der Unbefangenheit die Rede, die wir in den jüdischen Schriften finden, wenn auch die häßlichen Ausartungen des späteren Talmud noch fehlen; und die herzliche Liebe der Eva zu Adam wird § 31, 33, 42 mit natürlicher Teilnahme erzählt, ohne daß im leisesten ein platonischer Zug beigemischt wäre. Beiden wird Vergebung und Erlösung zuteil, nachdem sie durch Leiden und Tod gebüßt haben, nicht durch irgendwelche asketische Übung. Hiermit vergleiche man die Fortbildungen auf christlichem (gnostisierendem) Boden. Adam wird nach Abels Tode nur mühsam durch Engelbefehl bestimmt, sich seinem Weibe wieder zu nahen (Evangelium des Seth, Preuschen S. 36). Noah ist in derselben Schrift durch den Engel kaum zu überreden, „wegen eines flüchtigen Traumes die Jungfräulichkeit zu verlieren“ (S. 39). In der Buße Adams und Evas (S. 41) wird selbst die erste Vereinigung, deren Frucht Kain ist, nur auf die Botschaft Gabriels hin vorgenommen (S. 41). Den Gipfel hat diese Richtung erreicht in dem äthiopischen Adambuch, wo Adam und Eva auch durch die schwersten teuflischen Versuchungen nicht bewogen werden, einander sich zu nähern (Dillmanns Übersetzung S. 65), nur auf göttliches Geheiß nach vierzigtäglichem Gebet „in Reinheit“ sich vereinigen S. 66, dann nach Geburt der ersten beiden Zwillingspaare nicht wieder zusammenkommen S. 68 bis zur Erzeugung des Seth, hierauf aber nach langer Enthaltensprobe der Gnade gewürdigt werden, daß Gott „in ihm und in ihr der tierischen Lust die Kraft nimmt“ S. 77. Ähnlich verhalten sich Seth S. 77—80, Noah S. 98 und alle Frommen. Die Askese, Fasten, Beten und geschlechtliche Enthaltensamkeit ist eingeordnet in den Weg zur Erlösung. — Kommt man von solchen Adamschriften, wo wirklich asketische Neigung vorliegt, zurück zu der unsern, so gewinnt man die klare Erkenntnis: es liegt eine große Kluft zwischen ihr und ihnen.

Die Lichtwelt spielt ja freilich schon in der Apk. Mos. eine bedeutende Rolle. Adam und Eva sind ursprünglich der Lichtnatur (δόξα) teilhaftig, denn sie geht ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht verloren § 20, 21. Den Baum, von dem sie essen, umgibt eine große δόξα § 18. Wie Gott und die Engel um Adams Leichnam im unteren Himmel versammelt sind, da erscheinen Sonne und Mond, die als belebte Wesen auftreten (s. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 299), wie Neger gegenüber dem allgemeinen Glanz. Aber wo wäre in der jüdischen apokalyptischen Literatur die obere Welt nicht die des Lichts! „Jener Tag (des Gerichts) ist so, daß er Sonne nicht hat, nicht Mond, nicht Sterne . . . nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, wobei alle das schauen können, was ihnen bestimmt ist“ IV Esra 7, 39ff. Eben weil die himmlische Welt die Welt des Lichts ist, auch die Frommen einst wie die Lichter des Himmels leuchten sollen (Apk. Bar. 51, 10 „In den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein“, — vgl. das große Zeugenmaterial bei Gunkel, die Wirkungen des h. Geistes S. 50), so ist es die einfache Analogie zwischen Urzeit und Endzeit, daß die Protoplasten mit dieser Natur geboren wären und sie durch den Sündenfall verloren hätten. Es ist darum auch keineswegs zu fordern, daß § 20 γυμνή ἦμιν τῆς δικαιοσύνης μου eine spätere Eintragung sei, weil ja sonst ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου, κατήγαγον ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης u. s. f. gesagt sei. Weil der Stoff der göttlichen Welt das Licht ist, das πνεῦμα ἅγιον als Licht versinnlicht ist, so sind δόξα, φῶς, δικαιοσύνη, ἁγιοσύνη, πνεῦμα, ζωή, ἀφθαρσία, ja unter gewissen Umständen auch πῦρ (s. z. B. Äthiop. Adamb. S. 38, 61; IV. Esr. 14, 39) eng zusammenhängende Begriffe. Wiederum könnte also in dieser Voraussetzung des Paradieses und seiner Bewohner als einer Welt des Lichts eine gnostische Schöpfung nur dann gefunden werden, wenn sie mit einer Einseitigkeit betont wäre, die die sonstige jüdische Gedankenwelt ausschloß. Das ist aber nicht der Fall. Nicht die Finsternis, wie etwa in Nr. 4, Nr. 7 der Schriften bei Preuschen oder wie im Äthiop. Adambuch, sondern Plagen an Augen, Ohren, Krankheit, Tod sind hervorgehoben als das Elend, dem die aus dem Paradiese Vertriebenen verfallen (§ 5, 8, 28). Nicht die wiedergewonnene Lichtnatur, sondern Erlösung von Schmerzen, Paradieseswonne, ein gutes und gottesfürchtiges Herz, Herrscherwürde, Unsterblichkeit werden genannt als die Güter, die am Tage der Auferweckung von neuem gespendet werden sollen (§ 13,

28, 39, 41). Über den Synkretismus altjüdischer Vorstellungen mit persischen bzw. babylonischen Mythen, — an letztere erinnern die belebten Sonne und Mond § 35, der Lichtwagen mit den vier Adlern § 33 (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 386), vielleicht auch die $\lambda\mu\nu\eta$ § 37, s. u. —, über diesen Synkretismus, der der Literatur des Judentums um das Zeitalter Christi so ganz gemeinsam ist, kommen wir mit der Rolle, die die Lichtwelt spielt, wohl in der spätern Entwicklung der Sage, nicht aber schon in der Apok. Mose hinaus.

5. Dann aber werden wir genötigt sein, auch die Frage, ob das Buch überhaupt christlich sei, zu verneinen. Nicht bloß deswegen, weil jede Erwähnung Jesu Christi und seines Erlösungswerkes fehlt; sondern vor allem deswegen, weil eine ganze Reihe von Gelegenheiten vorliegt, wo die christliche Denkweise des Verfassers notwendig hätte zum Durchbruch kommen müssen, wenn solche vorhanden gewesen wäre. Man beachte, wie die jüngeren Fortbildungen der Legende auch in dieser Beziehung an keiner Stelle versagen. (Darauf macht auch Fuchs a. a. O. S. 510 aufmerksam). „Der Tod Adams“ (Preuschen Nr. 2) läßt nach dem Tode der Protoplasten die zurückbleibenden Kinder dadurch getröstet werden, daß Maria mit dem Kinde Licht und Freude bringend erscheint. In den Erzählungen von der Erschaffung und dem Sündenfall des Adam, ihrer Austreibung aus dem Paradiese, den Söhnen Adams Abel und Kain und dem Evangelium des Seth, die einen fortlaufenden Cyklus bilden (Preuschen Nr. 3—6), werden die Ausgetriebenen von dem Herrn in der Form getröstet, daß er spricht: „Wenn sechs Zeitalter vergangen sind, werde ich meinen lieben Sohn senden aus dem Lichte meiner Gottheit. Der wird kommen und von deinem Samen Fleisch nehmen in einer heiligen und unschuldigen Jungfrau u. s. f.“ In der „Buße des Adam und der Eva“ (Preuschen Nr. 7) werden die Protoplasten nach ihrem Tode zunächst von ihren Kindern in hölzernem Sarge beigesetzt, dann von Noah in der Arche mitgenommen und zuletzt von Sem beerdigt, so zwar daß er Eva in Bethlehem, Adam in Golgatha bestattet. Endlich in dem „Wort des Adam zu Seth“ empfängt Seth auf seinem Bittgang zum Paradiese die Lebensfrucht aus den Händen eines Engels, welcher Christus ist oder sein Abgesandter, denn „Seth dankte Christus für die Lebensfrucht.“ Das ist die Gestalt, die diesen Sagen auf christlichem Boden gegeben werden mußte. Die Vita Adami fügt den Verheißungsworten, mit denen der abgewiesene Seth getröstet wird (Apk. Mos. 13) einen Hinweis auf „den liebevollen König Christus, Gottes Sohn“ bei, und Fuchs hat für das Alter dieses Zusatzes beachtenswerte Gründe ange-

geben (S. 509). Vollends wenn man das von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzte große Adambuch ansieht, wo die aus dem Paradies Verjagten durch die Verheißung getröstet werden, „daß ich am Ende jener Jahre und Tage mein Wort senden werde, dasselbe das dich geschaffen hat“ (Dillmann S. 14), „dieses selbe wird dich auch erlösen am Ende von $5\frac{1}{2}$ Tagen“ (= 5500 Jahren, ib.), „alle diese Mühsal, die du um deiner Übertretung willen auf dich nehmen mußt, wird dich nicht aus der Hand des Satans befreien noch dich erlösen, (gerade umgekehrt, wie in der Apk. Mos.) sondern ich selbst werde dich erlösen, wann ich vom Himmel herabkommen und Fleisch werden werde von deinem Samen und die Mühsale, die du ausgestanden hast, auf mich nehmen werde, und die Finsternis, die über dich gekommen ist in dieser Höhle, über mich kommen wird im Grabe“ S. 22. Wo diese Frage auf dem Tapet steht, die Frage der Erlösung, da haben wir ein Prüfungsmittel, das mit Gewißheit zum Ziel führt, und das in diesem Falle für den jüdischen Charakter der Schrift entscheidet. „Es (das paradisesische Öl) wird dir nicht jetzt zuteil werden, sondern am Ende der Zeiten. Dann wird auferweckt werden alles Fleisch von Adam bis auf jenen großen Tag, alle die ein heiliges Volk sein werden; dann wird ihnen gegeben werden jede Wonne des Paradieses, und Gott wird in ihrer Mitte sein; und sie werden nicht mehr sündhaft vor ihm sein, denn das böse Herz wird von ihnen genommen werden, und es wird ihnen ein Herz gegeben werden, das bewandert ist (cυπεριζομένη) im Guten und im Dienst Gottes allein“ Apk. Mos. 13. Kein Wort von Christus als dem Erwecker, Erlöser oder Herrn; Gott wirkt allein. Bei der Ausweisung aus dem Paradiese, wo die christlichen Schriften jene Trostworte bringen von dem erlösenden Wort u. dgl., heißt es hier: „Du wirst jetzt nicht von ihm (dem Baum des Lebens) nehmen, . . . damit du nicht von ihm kostest und unsterblich seist in Ewigkeit . . . Vielmehr nun du aus dem Paradiese hinausgehst, wenn du dich hütest vor allem Bösen als einer, der sterben will (ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν), so werde ich, wenn die Auferstehung erfolgt, dich wiedererwecken, und dann wird dir gegeben werden von dem Holz des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit“ (28). Selbsterlösung, und zwar durch sittliches Tun und williges Erleiden des Todes, der als Sühne gilt. Dem entspricht die Erbarmung, die dem Abgeschiedenen sofort zuteil wird (die Engel rufen: εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ ἠλέησεν τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ ᾿Αδάμ‘ 37), die merkwürdige Behandlung des Toten, von der sogleich noch die Rede sein wird, und die bedingungslose Verheißung Gottes:

„Ich sagte dir, daß du Erde bist und wiederkehren sollst zur Erde. Wiederum verkündige ich dir die Auferstehung. Auferwecken werde ich dich am jüngsten Tage bei der Auferstehung mit jedem Menschen aus deinem Samen“, 41. Die Stellen ließen sich vermehren; aber die Menge tut es nicht. Wo das Problem der Wiederaufhebung der verderblichen Folgen des Sündenfalls in dieser Weise gelöst wird, erscheint der Gedanke an einen christlichen Verfasser als ausgeschlossen. Es kann nur noch die Frage entstehen: haben wir einen jüdischen Midrasch im Sinne eines rein literarischen Produktes, oder ist eine Legendenbildung hier fixiert worden, die zwar aus theologischen Kreisen hervorgegangen ist — das ist nach dem ganzen Thema und dem Stoff als Fortbildung von Gen. 3 zweifellos —, aber doch bereits ein wirkliches Leben in Phantasie und Tradition geführt hat, ehe sie hier festgelegt wurde. Die Frage nach dem Alter der Schrift wird sich an die Beantwortung dieser Frage von selbst anschließen.

6. Gunkel hat (Schöpfung und Chaos S. 256) den Weg gewiesen, den man auch hier mit einiger Sicherheit wird gehen können. „Es liegt in der Natur der mündlichen Tradition, wenn sie auch noch so zähe von Geschlecht zu Geschlecht geht, daß sie gewissen Veränderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusätze, Verschiebungen, welche spätere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Kodifikation dadurch, daß der Zusammenhang der Erzählung, der einst lückenlos gewesen ist, gegenwärtig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder daß einzelne Züge, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten können, und daher sonderbar abrupt und unverständlich aussehen.“ Dieses gewiss richtige Kriterium trifft bei unserer Erzählung so auffallend zu, daß man von dem Gedanken einer rein gelehrten Konzeption sofort wird absehen müssen.

Gleich am Eingang treten ganz rätselhaft auf die Namen, unter denen Kain und Abel eingeführt werden: ἐγέννησεν δύο υἱούς, τὸν Ἀδὰμ τὸν καλούμενον Κάιν καὶ τὸν Ἀβελ τὸν καλούμενον Ἀβελ¹. Daß die Abschreiber nichts damit anzufangen wußten, zeigt die völlige Unsicherheit in der Wiedergabe. Für Ἀμιλαβέτ (AD) hat Tischendorfs C ἀμιλαβέττατον, B ἀμηλαβέτ. Der Armenier nennt Kain „den Finsternen“, Abel „den Gutgesinnten“.

¹ So scheint mir mit Tischendorfs Cod D durchaus gelesen werden zu müssen, entgegen der von ihm bevorzugten Lesart des A, διαφωτον. B hat διάφατον, C διαφορον.

Daß *Kain* als der Finstere bezeichnet gewesen ist, wird wohl durch die Vorlage des Armeniers gesichert; *διάρωτος* wird durch einen Schreibfehler entstanden sein, den die andern Lesarten zu verbessern suchten; und es bedarf dieser Beiname keiner andern Erklärung, als der im Judentum ca. Chr. n. üblichen Ausdrucks- und Denkweise; vgl. im Judasbrief die Leute, die „den Weg Kains gehen“, und denen behalten ist das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit, Jud. 11, 13, auch die *κομοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου* Eph. 6, 12 und als Gegensatz den h. Geist in seiner Lichtnatur. Aber wie erklärt sich *Ἀμιλαβέτ*? Man möchte einen Schreibfehler vermuten, etwa an *Ἀμικτή* denken, das Aristoteles (*Metaph.* 1, 25) synonym mit *καθαρός* in ethischem Sinne gebraucht, oder an *ἀμίαντος*. Aber gegenüber der einmütigen Bezeugung erscheint diese Auskunft doch unstatthaft. Die umstrittenen hebräischen Eigennamen mit *Ammi* helfen auch nicht weiter, eine Erinnerung an den koptischen Stamm *Amon* = Licht wäre sachlich sehr passend¹, übrigens aber abliegend, weil an eine koptische Entstehung der Legenden nicht zu denken ist. So fühlt man sich durchaus auf dem schlüpfrigen Gebiet der Deutung der Eigennamen, wo der mündliche Gebrauch den ursprünglich zweifellos vorhandenen Sinn oft unkenntlich gemacht hat. Beide Benennungen, deren zweite dann § 2 von *Eva* noch einmal wie eine feststehende Formel gebraucht wird, stehen als Rudimente da, die unsere Schrift als Niederschlag einer schon längere Zeit im Fluß befindlichen Legendenbildung aus diesem Stoffkreise kenntlich machen.

Ein weiterer Hinweis darauf findet sich in der schon erwähnten Stelle, wo die Geburt *Seths* angekündigt wird: *οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ* 3, jener Stelle, die in der Schrift selbst ihre Erklärung nicht findet. Der Verfasser hat sie bei der Ankündigung der Geburt unter dem Druck der Tradition in der schon geprägten Form wiedergegeben, ist ihr aber nicht weiter nachgegangen, weil sie dem Zweck seiner Schrift fernlag.

Dieselbe Merkwürdigkeit zeigen endlich jene Abschnitte von der Himmelfahrt des *Adam*, die schon auf *Tischendorf* den Eindruck großer Verworrenheit machten, die aber nicht so unverständlich sind, wenn man an einen Verfasser denkt, der nicht selbständig am Schreibtisch disponiert, sondern weitererzählt, was er hat sagen hören. Nur mühsam wird er fertig mit den verschiedenen Bestandteilen der Sage, wonach einerseits *Seth* Zeuge der Himmelfahrt *Adams* werden soll (§ 13) und wird

¹ Sprachlich, wie mir *Carl Schmidt* mündlich mitteilte, in dieser Form jedenfalls nicht möglich.

(38 ff.), andererseits Eva an dem Beginn der Erlebnisse teilnimmt (32 ff.). Einer andern Schwierigkeit ist er gar nicht Herr geworden. Adam stirbt. Dann sieht Eva gen Himmel und sieht Gott auf dem Lichtwagen kommen dorthin, wo Adam liegt — also auf die Erde? Die Engel räuchern vor Gott und beten an. Dann aber ruft Eva dem Seth, aufzusteigen von dem Leichnam seines Vaters, hinaufzuschauen, wie die sieben Himmel geöffnet sind, und wahrzunehmen, wie der Leichnam Adams auf seinem Angesicht liege und alle Engel bei ihm für ihn beten. Also ist Gott nicht auf die Erde gekommen, sondern ist im Himmel? Und Adam auch? Und zugleich liegt er auf der Erde? So ist es in der Tat; aber dies ist noch nicht eine Verworrenheit des Textes, sondern entspricht der bekannten Vorstellungsweise der Juden, wonach alle wichtigen irdischen Dinge zugleich im Himmel vorhanden sind. Es ist dies Schillern zwischen irdischer und himmlischer Existenz, von dem Harnack (zur Vorstellung von der Präexistenz, Dogmengeschichte I² S. 711) ein deutliches Bild gegeben hat. Die sieben Himmel sind geöffnet, weil Gott von dem höchsten herabgekommen ist wohl zum tiefsten. Dieser steht offen, um den beiden Erdbewohnern das Schauen zu gestatten. Adam, gegenwärtig wohl im untersten Himmel zu denken, wird dann hinaufgerafft in den dritten Himmel, um dort im Paradiese beigesetzt zu werden. Daß auch dort oben ᾠή ist und der χροῦς, aus dem Adam gebildet wurde, ist bei den massiven Formen, in denen die im Himmel aufbewahrten Dinge vorgestellt wurden, nicht zu verwundern (vgl. die aus Spätchristlichem und Altjüdischem zusammengeronnene Stelle Apok. Pauli 21). Von strahlenderem, feinerem, unvergänglicherem Stoff, als die irdische, ist die himmlische Materie darum doch zu denken. Eine wirkliche Schwierigkeit aber liegt in der Anrede Gottes an den in das Paradies getragenen Adam (§ 39), als dieser ἔκειτο ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ: „Adam, was hast du nun getan? Wenn du mein Gebot gehalten hättest, würden sich nicht freuen die dich an diesen Ort hinabbrachten. Doch nun sage ich dir, daß ich ihre Freude in Trauer verkehren werde, und umgekehrt werde ich dich einsetzen in deine Herrschaft auf den Thron dessen, der dich betrogen hat; jener aber wird an diesen Ort geworfen werden, daß du über ihm thronst.“ Das paßt so in der Tat gar nicht. Adam ist ja von den Engeln hierhergebracht, die Gottes Verzeihung für ihn erbeten haben, also sich nicht über sein Unglück freuen werden. Letzteres kann nur von dem Satan und den Seinen gesagt sein. Zudem liegt Adam gegenwärtig bereits im Paradiese; dorthin wird unmöglich der Satan geworfen werden, wenn ihm die Hoheit genommen und Adam gegeben wird.

Man wird die Ordnung herstellen können, wenn man bedenkt, wohin sonst nach eschatologischer Vorstellungsweise Satan im letzten Gericht geschleudert werden soll. Es handelt sich offenbar um den Abgrund, richtiger gesagt um die λίμνη τοῦ πυρός, von der Apk. Joh. 20, 10 die Rede ist: „καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός καὶ τοῦ θεοῦ.“ An diesem Ort müßte auch Adam in dem Augenblick, wo Gott diese Worte zu ihm spricht, sich befinden. Die Mehrzahl an unserer Stelle „οἱ κατὰγοντες εὖ εἰς τὸν τόπον τούτου“ stört nicht; es sind eben Satan und seine Helfershelfer gemeint (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 382) bzw. die übrigen gefallenen Engel, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, während er selbst wohl als θεῶς τοῦ αἰῶνος τούτου (II. Kor 4, 4), als ὀλοθρευτῆς und θάνατος (καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ἔθης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός Apk. Joh 20, 14) gedacht ist (vgl. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 242f. 211f.). Es wäre dann auch nicht so sehr zu verwundern, daß die κατὰγοντες eben diese satanischen Mächte sind, während bei der Bestattung nur die Engel tätig waren; denn wenn auch nicht hier unmittelbar eingreifend, so ist Satan doch als Verderber und Todbringer der gewesen, der den Adam in diese seine gegenwärtige Lage gebracht hat (vgl. § 21 κατήγαγον ἀπὸ μεγάλης δόξης).

Kann man nun aber nach dem Kontext vermuten, daß der Tote in diesem Augenblick nicht ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ, sondern in dem Pfuhl liegt, in den der Satan einmal geworfen werden soll? Ich meine, ja; die Anrede Gottes an ihn ist nur an die unrechte Stelle gekommen. (So auch Fuchs a. a. O. S. 526, von etwas andern Gesichtspunkten aus.) Die vorhergehenden Ereignisse machen das klar. Nachdem Gott auf dem Lichtwagen zu dem am Boden liegenden (wohl in den untersten Himmel, s. o.) herabgekommen und die Engel, Sonne und Mond für ihn Fürbitte eingelegt haben, heißt es: „ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν Σεραφίμ ἑξαπτέρυγων καὶ ἤρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχέρουσαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὕρας τρεῖς κείμενος.“ Darauf wird Adam in den dritten Himmel in das Paradies gebracht, dort auf die Erde gelegt, und es erfolgt das Weiterè. Ich bin nun der Meinung, die Ansprache Gottes an Adam gehört an die Stelle, wo Adam die drei Stunden in dem Pfuhl liegt, um geläutert zu werden. Man hat viel hin und her gedacht, wie dieser „See“ zu denken sei. Tischendorfs Codex hatte γερούσιας λίμνην gelesen, und er setzte dafür durch Konjekturen ἀχέρουσαν ein nach Apk. Pauli 22, wo die Bußfertigen vom Erzengel Michael erst in der ἀχέρουσα λίμνη abgewaschen werden, ehe sie

in die dahinter liegende Gottesstadt geleitet werden. Erklären kann der Hinweis auf jene Stelle sachlich nichts; denn das ganze Buch dort zeigt so viel griechische Einflüsse, die man in unserer Schrift vergeblich sucht, und ist in seiner Vorstellungsweise so jung und sekundär, daß man höchstens sagen könnte, die in Apk. Mos. erwähnte λίμνη sei für die in Apk. Pauli geschilderte auf irgend einem Wege das Urbild geworden. Aber der Armenier übersetzt, als stände ἀχειροποίητος da, was mit Preuschen für eine verunglückte Übersetzung des ihm unverständlichen ἀχερουσίαν (E ἀχερουσίας, D ἀχερουσίαν, Slav. Gerusi) zu halten sein wird. Und so ist der Name „achrontischer See“ für unsere Schrift als wohlbezeugt zu erklären. Die Vorstellung selbst ist aber nicht die griechische; es besteht zwischen diesem Pfuhl und dem griechischen Acheron ihrer Bestimmung nach keine Beziehung. Vielmehr ist dies — wie auch die Sonne und der Mond als Fürbitter auf babylonisch-jüdischen Synkretismus deuteten — wohl das Urmeer, das für die λίμνη τοῦ πυρός, in die der alte Drache am Ende der Dinge hinabgeworfen werden soll, das Vorbild hergegeben hat (Gunkel a. a. O. S. 370)¹. Mit Recht weist Fuchs zum Vergleich hin auf die feurigen Wasser des Thals Gehinnom in Hen. 67, jenes brennenden Thals, in dem die gefallenen Engel (Gen. 6) gestraft werden.

Es wird zu lesen sein: ἤρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχερουσίαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὕψος τρεῖς κείμενος. Hieran würde anzuschließen sein aus 39: καὶ λέγει κύριος ὁ θεός κτλ. Sowohl das τρίτον wie das ἤγαγεν αὐτόν, wenn es auch äußerlich besser bezeugt ist (DE Arm. Slav.), — das will bei unserer Schrift leider nicht viel sagen — dürfte späterer Zusatz sein, vielleicht durch Erinnerung an den christlichen Taufritus entstanden, wobei die Verwirrung vermehrt wurde dadurch; daß die Anrede Gottes — in allen Lesarten und so möglicherweise schon in der Originalaufzeichnung der Sage — an eine zu späte Stelle geraten war². Eben diese unzweckmäßige Verwendung

¹ Ist es denkbar, daß die Lesart in C γερουσία als ungeschickte Wiedergabe des hebräischen עַלְוָה entstanden sei? Ein Fehler, der mit dem andern (ἀχειροποίητος = ἀχερούσια) auf einer Linie liegen würde.

² Auch wenn man mit Fuchs τρίτον καὶ ἤγαγεν αὐτόν wegen der guten Bezeugung stehen ließe, könnte trotzdem τὸν τόπον τοῦτον auf λίμνη bezogen werden, wenn man, wie auch er will, § 39 in obigem Sinne nach vorn setzt. Die eben entwickelte Auffassung von der λίμνη und einer hereinspielenden alten Tradition bliebe dann unverändert. Mir scheint freilich τὸν τόπον τοῦτον darauf zu deuten, daß Adam noch in dem Pfuhl liegt. Die Form der Läuterung wäre zusammengeronnen aus der religiösen Waschung, die in allen möglichen Formen des Judentums entsündigend wiederkehrt, —

aber der Worte Gottes spricht für einen Schriftsteller, der nicht frei komponiert, sondern fest geprägte Bestandteile einer Überlieferung verarbeitet.

Endlich gehört hierher das unvermittelte Auftreten der Eva in der ersten Person, § 33 und 34. Nachdem es in 33 noch geheißen hatte: „Εὔα δὲ ἠτένειεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἶδεν ἄρμα φωτός κτλ.“, beginnt schon der nächste Satz: „ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ πατὴρ ὑμῶν Ἀδάμ, ἔστη τὸ ἄρμα κτλ.“ und ebenso § 34: „καὶ αὖθις ἶδον ἐγὼ Εὔα δύο μεγάλα καὶ φοβερὰ μυστήρια . . . καὶ ἔκλαυσα . . . καὶ ἐβόησα κτλ.“ Vom nächsten Paragraphen ab ist dann wieder die dritte Person gewählt. Hier liegt es klar am Tage, daß fest ausgeprägte Materialien schon vorgelegen haben, die der Verfasser verarbeitet hat. Ja man wird hier an eine schriftlich fixierte Form der Sage zu denken haben. Es ist doch gewiß kein Zufall, daß gerade die Abschnitte, in denen Eva in der ersten Person spricht, der eben besprochene und die Erzählung vom Sündenfall (Apk. Mos. 15—30) in der Vita beide fehlen. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man annimmt, daß sie einer Quelle entnommen sind, wo Eva in der ersten Person erzählte, etwa einem Testamentum Evae (vgl. spätere ähnliche Produkte bei Fabricius I S. 95 ff.), und daß die Vita sie wegließ, weil ihr die Urschrift selber bekannt war². — Jedenfalls wird kein Zweifel mehr bestehen können, daß ältere Traditionen die Grundlage für unser Buch hergegeben haben, die vermutlich teils in mündlicher, teils in schriftlicher Überlieferung auf unsern Verfasser gekommen waren.

7. Es wäre noch die Frage nach der Abfassungszeit zu beantworten. Offenbar sind die von Preuschen unter Nr. 2—8 mitgeteilten

vgl. die Waschungen der Essäer, die Johannestaufe, die Waschungen der Elkesaiten (Harnack, Dogmengesch. I² S. 262), — und aus der läuternden, alles Unreine verzehrenden Wirkung des Feuers, von der Mal 3, 2, 1 Kor 3, 13 f., 1 Petr 1, 7 und doch auch wohl Mk 9, 49 die Rede ist, wo, wenn nicht Jesus, doch nach dem Kontext sicherlich der Evangelist an eine Läuterung durch überirdisches Feuer denkt, der jedermann unterzogen werden müsse. Derselbe Synkretismus beider Vorstellungsrreihen liegt offenbar schon vor in dem Wort von der Feuertaufe Mt 3, 11. Daß das Feuer auf die einen reinigende, auf die andern vernichtende Wirkung auszuüben vermag, liegt daran, daß „aus Feuer die übersinnliche Materialität des Geistes besteht“ (Holtzmann). Auch Jes 4, 4 der LXX ist zu vergleichen: ἐκπύουεὶ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιών . . . ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως. — Daß somit der See, in dem Adam abgewaschen ist, ein feuriger sei, ist nicht unbedingt notwendig, aber nach Zusammenrechnung aller Umstände wahrscheinlich.

² Jedenfalls ist daraus nichts gegen den von Fuchs S. 509 sehr gut belegten sekundären Charakter der Vita zu schließen. Vgl. übrigens die von Fuchs erwähnte — und an sich richtig widerlegte — Hypothese Horts, daß ein Evabuch und ein Sethbuch in der Apk. Mos. zusammengearbeitet seien.

Schriften Fortbildungen der unsrigen. Hat er nun Recht mit seiner Annahme, sie als die sethitishe Bibel bezeichnen zu dürfen, so würden wir mit ihnen in die Zeit vor Hippolyt bzw. Irenäus hinaufrücken müssen; denn sichtlich sind diese verhältnismäßig einfachen Legenden von der sich bildenden, nicht von der entwickelten Gnosis produziert worden. Vgl. zum Beleg die von Carl Schmidt übersetzten koptischen Elaborate einer wohl verwandten, aber ausgebildeten Gnosis. Wiederum für die Umbildung unseres jüdischen Adambuches zu der christlich-sethischen Färbung ist auch eine gewisse Frist zu fordern. So würde man etwa an den Anfang des 2. Jahrh. gelangen.

Gewisse Berührungen mit andern Schriftstellern deuten noch weiter.

Im IV. Esra spielt das *cor malignum* eine große Rolle; es steht im Mittelpunkt der seufzenden Grübeleien über Erbsünde und Erbschuld. Das Gesetz konnte nicht Frucht bringen, weil Gott das böse Herz nicht von den Menschen genommen hatte 3, 20; das Gesetz war zwar in ihnen, aber „zusammen mit dem schlimmen Keime“ (Gunkels Übersetzung) 3, 22; Adamiden, Noachiden, Abrahams Same, Israeliten, sie „handelten in allem wie Adam und alle seine Nachkommen, denn sie hatten ja selber das böse Herz“ 3, 26. Vgl. 7, 48. Das *cor malignum* nun findet sich als *καρδιά πονηρά* wieder in jener Weissagung Apok. Mos. 13. Am Tage des Gerichts, wenn jede Paradieseswonne den Gerechten zuteil wird, wenn Gott in ihrer Mitte weilen wird, dann werden sie nicht mehr sündig vor ihm sein, *ὅτι ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν ἡ καρδιά ἡ πονηρά.* Es ist eine ähnliche Weise zu denken und sich auszudrücken: Gerechtigkeit kann hier nicht kommen, solange der Keim des Bösen, den das Menschenherz mit sich herumträgt, nicht beseitigt ist. Auch darin gleicht sich die Vorstellungsweise beider Autoren, daß sie eine Wirkung des Sündenfalls auf den ganzen Äon voraussetzen. Weil ein Körnchen des Bösen in das Herz Adams gesät wurde, ist die ganze Welt verseucht IV. Esr. 4, 27—30. Wie dies Körnchen hineingekommen, erzählt Apk. Mos. 19: Der Teufel, der aus der Schlange redet, „legte auf die Frucht, die er mir zu essen gab, das Gift seiner Bosheit, d. i. seiner Begierde; denn die Begierde ist das Haupt aller Sünde“. Und nun geht den Protoplasten ihre anerschaffene Lichtnatur verloren, Pflanzen und Tiere werden in das Verderben hineingezogen, und bis zum Weltende ist nichts mehr zu ändern. Wenn aber eine Bekanntschaft des einen mit den Gedankengängen des andern vorliegt, so ist sicherlich Esra der spätere. Denn die einfach legendarische Behandlung dieser Stoffe genügt ihm nicht mehr; er erwähnt vielleicht einen dort geprägten Begriff, aber die Grund-

probleme sind ihm damit nicht gelöst, weder der Ursprung des Bösen (4, 1—10) noch das Geschick derer, auf denen die Erbsünde lastet (7, 116ff.). Höchstens in den Bußrufen der Eva Apk. Mos. 10 und 32 finden sich die Ansätze zu dem ernstesten Durchdenken dieser Fragen, zu denen Esra fortgeschritten ist. Liegt aber unser Buch vor dem IV. Esra, wenn auch vor seinen jüngsten Bestandteilen², so sind die Legenden der Apk. Mos. im ersten christlichen Jahrhundert bereits ausgebildet gewesen.

Paulus ist nach 2. Kor 12, 2—4 in der Vorstellung heimisch gewesen, daß das Paradies im dritten Himmel sei; denn wenn auch sein geist-erfüllter Zustand für das Erlebnis an sich, so ist doch für die Formen desselben die ihm überlieferte Denkweise verantwortlich zu machen. Heinricis Ausführungen (Komm. z. d. St.) vermögen nicht zu beweisen, daß das Paradies „höher hinauf“ zu denken sei, als der dritte Himmel. Denn einerseits ist die feierliche Wiederholung (12, 2 und 12, 3f.) auch sonst bei Paulus nichts Seltenes (Gal 5, 2f.; Phil 4, 4); andererseits ist das Paradies auch trotzdem, wie Heinrici will, etwas vom dritten Himmel Unterschiedenes; denn es wird in der apokalyptischen Tradition immer als ein umfriedigter Ort gedacht (teilweise neben dem himmlischen Jerusalem). So ist Paulus in dem dritten Himmel ins Paradies entrückt. Wäre aber das nicht die Meinung, so wird man sich vergeblich bemühen, zu erklären, warum dann der dritte Himmel überhaupt dem Apostel ins Bewußtsein getreten wäre. Der „Ruhepunkt des Raptus“ (Heinrici) ist doch ein zu abenteuerlicher Begriff. Warum denn gerade hier, wenn er doch alle (7) Himmel durchfuhr? Und ohne irgend ein nennenswertes Erlebnis? Und wird der so beseligt Entrückte wirklich eines Ruhepunktes bedürfen? Daß er aber nicht höher hinauf gehoben ward, ist vollauf dadurch erklärt, daß eben das Paradies mit seiner Lebensfrucht oft genug ihm Gegenstand der Sehnsucht gewesen ist. Lag dies im dritten Himmel, so führte auch der Geistesflug der höchsten Vision ihn in den dritten Himmel. — Nun ist aber in der apokalyptischen Literatur die deutliche Fixierung des Paradieses auf den dritten Himmel

² Meine anfangs lebhaft bestrittene Auffassung, daß Erzeugnisse sehr verschiedener Zeiten und Geister in IV. Esra (und Apok. Baruch) zusammengenernten seien, hat sich zu einem Teil inzwischen fast allgemein durchgesetzt. Andererseits vermag ich selbst den Gedanken an eine mechanische Zusammensetzung dieser Quellen durch einen letzten Redaktor nicht mehr aufrecht zu erhalten, seitdem Gunkel uns in „Schöpfung und Chaos“ für die zähe Wirksamkeit der Tradition auf apokalyptischem Gebiet den eklatanten Beweis geliefert hat. Ich bin selbst seitdem gegen die Hypothese der Mosaikarbeiten auf diesem Literaturgebiet mißtrauischer geworden.

nur in unserer Schrift zu finden. „ἀρον αὐτὸν εἰς παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ“ § 37 und „ἀπέθεε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ“ § 40 Tisch. C. Weil es hier liegt, und Adam im Paradiese begraben werden soll, kommt Gott herab; denn auch diese Schrift hat die sonst (vgl. Test. XII patr. Levi 2f. Ascens. Jes. 6f.) übliche Siebenzahl der Himmel (ὅδε τὰ ἑπτὰ στερεώματα ἀνεωγμένα 35). So scheint unsere Legende auf die Bildung der Vorstellungswelt des Paulus Einfluß gehabt zu haben; wenigstens können wir keine andere Quelle seiner Denkart nachweisen. — Daß umgekehrt unsere Stelle aus 2 Kor 12 geflossen und dann als christliche Eintragung zu erklären wäre, wie Fuchs für möglich hält, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die erstmalige Festlegung des Paradieses auf einen bestimmten Himmel (und nicht den höchsten) gewiß nicht Sache visionären Schauens, sondern haggadischer Spekulation ist, die dann dem pneumatischen Erlebnis die konkrete Grundlage bietet. Noch deutlicher aber ist die Bezugnahme auf überkommene Tradition 2 Kor 11, 14. Daß der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelt, ist wiederum ein von Paulus als bekannt vorausgesetzter Zug, für den man in der sonstigen jüdischen Literatur keinen Beleg aufzutreiben vermag. In Apk. Mos. 17 ist der Vorgang beschrieben.

So liegt es nahe, eine Bekanntschaft des Paulus mit den hier verarbeiteten Sagen anzunehmen. Freilich gehören beide Stellen solchen Parteien an, die man als von unserm Verfasser bereits ziemlich fertig überkommene wird betrachten müssen: die eine den eschatologischen Schlußparteien, die andere dem Evabuch. Für den IV. Esra gilt dasselbe; und so wird sich nur dies sagen lassen, daß — wenn bei ihm, Paulus und Apok. Mos. Beziehungen vorliegen — wenigstens der Grundstock der in letzterer verarbeiteten Stoffe um die Zeit Christi vorhanden gewesen sein wird.

Ich fasse meine Ergebnisse zusammen. Das Buch ist jüdischen Ursprungs. Es fußt auf Überlieferungen, die teils mündlich, teils (Evabuch) wohl auch schriftlich fixiert und nach ihrem wesentlichen Inhalt im apostolischen Zeitalter fertig gewesen sind. Seine Dogmatik ist aus dem Synkretismus des späten Judentums erklärbar, aber wohlgeeignet, gnostisch weiterentwickelt zu werden. Über die Aufzeichnung unseres Buches läßt sich nichts ausmachen; wenn es aber, wie wahrscheinlich, den Anlaß zu den armenisch überlieferten gnostischen Adamschriften gegeben hat, und wenn diese, wie mir ebenfalls wahrscheinlich, die heiligen Schriften der Sethianer gewesen sind, so wird man auf die erste Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts zu schließen haben.