

Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose: eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus

Stefan Schreiber

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2004. "Der Mensch im Tod nach der Apokalypse des Mose: eine frühjüdische Anthropologie in der Zeit des Paulus." *Journal for the Study of Judaism* 35 (1): 49–69. <https://doi.org/10.1163/157006304772913087>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



DER MENSCH IM TOD NACH DER *APOKALYPSE DES MOSE*
EINE FRÜHJÜDISCHE ANTHROPOLOGIE
IN DER ZEIT DES PAULUS

VON

STEFAN SCHREIBER

Universität Münster

Summary

In the *Apocalypse of Moses* the themes of the protoplasts' death and of God's mercy with Adam are dominant. The anthropological views, however, are ambivalent: man as a unity, or a dichotomy of body and soul. In the literary setting of the document as a whole, traditio-historical solutions are not satisfying. On the background of the use of the key terms σῶμα, πνεῦμα and ψυχή in the Septuagint, the author of the Apocalypse does not provide a clear anthropological system, but articulates the "self," the "life" of man as owed to God. Avoiding the dualistic picture of man common in Greek philosophy, he is guided by the biblical view of man as a unity in order to strengthen the reader's hope in a life after death in the face of negative earthly conditions. This has consequences, for example, for the theological diversity in Early Judaism, or for the dilemma of the empty tomb of Jesus.

Lange Zeit spielte die *Apokalypse des Mose* (*ApkMos*)¹ sowohl für die Erforschung des Frühjudentums des 1. Jh. als auch für die religionsgeschichtliche Einordnung des Neuen Testaments eine sehr untergeordnete

¹ Eine solide Basis für eine griechische Textausgabe lieferte erst die (leider unvollendete) textgeschichtliche Arbeit von M. Nagel, *La Vie grecque d'Adam et d'Eve* (Diss. phil.; reprog. Lille: Université, 1974). Textausgaben: D.A. Bertrand, *La vie grecque d'Adam et Eve. Introduction, Texte, Traduction et Commentaire* (Recherches intertestamentaires 1; Paris: Maisonneuve, 1987) (griechisch – französisch); G.A. Anderson – M.E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (SBL Early Judaism and Its Literature 17; Atlanta: Scholars Press, ²1999) (griechisch – englisch mit den Versionen in Latein, Armenisch, Georgisch und Slawonisch) (entspricht dem von M. Nagel vorbereiteten Text für: *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* [hg. A.-M. Denis; Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1987] 813-818); O. Merk – M. Meiser, *Das Leben Adams und Evas* (JSHRZ. II – 5; Gütersloh: Gerd Mohn, 1998) (deutsch).

Rolle. Bei der dafür mitverantwortlichen notorischen Schwierigkeit der Datierung der Schrift zeigt sich bislang angesichts fehlender eindeutiger Zeitbezüge kein Konsens, so daß man auf Wahrscheinlichkeitsurteile angewiesen ist. Läßt sich auch eine gewisse Unsicherheit nicht ausräumen, scheint mir doch eine Beurteilung der Entstehungsverhältnisse, die in die Mitte des 1. Jh. weist, die plausibelste Lösung zu sein; Einsichten in den überlieferungsgeschichtlichen Prozeß der verschiedenen Versionen des Buches und in Übereinstimmungen mit inhaltlich gleichgerichteten Fragehorizonten bei Paulus (Röm 5:12-21; 7:7; Gal 4:26; 1 Kor 15:21-2, 35-58) fundieren das Urteil, das in der neueren Forschung häufiger vertreten wird.² Dann aber öffnet sich mit der *ApkMos* ein Fenster in die Denkwelt des Judentums im 1. Jh., das existentielle und kulturelle Auseinandersetzungen, begriffliche und gedankliche Entwicklungen sowie Reformulierungen der alten Tradition im neuen Lebenskontext³ sichtbar werden läßt. Die Schrift erzählt Leben und Sterben der Stammeltern Adam und Eva als zeitliche und theologisch notwendige Konsequenz der Übertretung der göttlichen Beschränkung im Paradies. Einen zentralen Inhalt stellt dabei die Beschreibung des Todesvollzugs des Menschen (Adams) dar, die meine Ausführungen konturieren und problematisieren wollen.

² Vgl. O. Merk – M. Meiser, *Leben*, 752, 757-769; ferner D.A. Bertrand, *La vie grecque*, 23-25, 29-31, und J.H. Charlesworth, „Pseudepigraphen des Alten Testaments,“ *TRE* 27 (1997) 639-645, hier 640 (2. Hälfte 1. Jh.). Skeptisch bleiben hingegen M.E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve* (SBL Early Judaism and Its Literature 3; Atlanta: Scholars Press, 1992) 57-8 (1.-3. Jh.), und M.D. Eldridge, *Dying Adam with His Multiethnic Family. Understanding the Greek Life of Adam and Eve* (SVTP 16; Leiden: Brill, 2001) 20-30 (100 v. bis 200 n.Chr.). Die traditionsgeschichtliche Priorität der griechischen Fassung (= *ApkMos*), die auf vielschichtige Adam-Traditionen zurückgeht, wird häufig vertreten (so bei O. Merk – M. Meiser, *Leben*, 755-764; zur Forschung vgl. M.E. Stone, a.a.O. 61-71, der selbst der armenischen *Penitence of Adam* den Vorzug gibt); eine armenische Übersetzung bietet die Handschrift Edzmiacin 1631 Nr. 1. Auch M. de Jonge – J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Academic Press, 1997) 41-44, 65-6, beurteilen die griechische *ApkMos* als älteste Form; ihre (m.E. unzureichend begründete) Annahme eines christlichen Verfassers (67-75) beeinflußt dann auch die Datierung (75-77: 2.-4. Jh.). Eine gemeinsame griechische Vorlage für die *ApkMos* und die Versionen vermutet M.D. Eldridge, a.a.O. 101-133, denkt aber eher an eine genuin jüdische Schrift (233-264).

³ Dies zeigt sich im Vergleich zwischen der *ApkMos* und ihrem intertextuellen Referenztext Gen 3. Grundsätzliche Überlegungen zur Beschreibung dieses Verhältnisses bietet J. Tromp, „Literary and Exegetical Issues in the Story of Adam's Death and Burial (GLAE 31-42),“ *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation* (hg. J. Frishman – L. Van Rompay; Traditio Exegetica Graeca 5; Louvain: Peeters, 1997) 25-41, hier 37-40.

1. Das Thema: Der Mensch im Tod

Breiten Raum nehmen in der *ApkMos* das Sterben Adams und das Erbarmen Gottes mit Adam nach dessen Tod ein (31:1-43:3). Das ganze Achtergewicht der Schrift liegt auf dem postmortalen Geschick Adams. Das ist auch nötig: Im Rahmen der erzählerischen Dramaturgie führt nämlich der selbstverschuldete Paradiesesverlust der Stammeltern Eva und Adam zu einer weitreichenden qualitativen Beeinträchtigung der menschlichen Existenz, für die Abels Ermordung (2:1-3:3), Adams Krankheiten (8:2) und das gestörte Verhältnis zur Schöpfung (Feindschaft mit den Tieren 10:1-12:2; 16:4) paradigmatisch stehen.⁴ Und dieser Zustand dauert während der gesamten Lebenszeit an, denn das von Eva und Seth beim Paradies gesuchte Erbarmen Gottes für Adam bleibt unbewilligt (13:1-6). Im drohenden Tod ist zudem eine quantitative Limitierung des Lebens vorgegeben. So bleibt, soll menschliches Leben nicht angesichts radikaler Distanzierung von Gottes Zuwendung panpessimistischer Hoffnungslosigkeit verfallen, nur die Perspektive ins „Jenseits.“ Um diese Perspektive entwickeln zu können, muß der Verfasser⁵ der *ApkMos* ein plausibles Bild des Menschen entwerfen, das weitgehend konsensfähig erscheint und in der Lage ist, die Hoffnungs- und Heilsaussagen stimmig zu fundieren. Genau das erweist sich aber in jüdischen Kreisen des 1. Jh. als nicht unproblematisch, da – grob schematisiert – sowohl die alte jüdische Vorstellung vom Menschen als einem Ganzen als auch die griechisch geläufige Sicht von Leib und Seele als trennbaren und unterschiedlich gewichteten Bestandteilen des Menschen Einfluß ausüben. Verschiedene Blickwinkel deuten sich jedenfalls innerhalb der Erzählung schon an, bevor Tod und Auferstehung Adams geschildert werden. In 13:6 ist vom Herausgehen seiner ψυχή und ihrem „mit Furcht verbundenen Hinaufgang (ἄνοδον φοβερών)“ die Rede.⁶ Anders verheißt Gott in 28:4 dem Adam die Auferweckung „in

⁴ Vgl. noch die in Gen 3 gelesenen Beschwerden des menschlichen Alltags 14:1-15:4 und den eine Störung der Schöpfung anzeigenden Aufschub der Beerdigung Abels in 40:3-5. – Die Verbindung von Sünde des Menschen und Erbarmen Gottes als zentrale Thematik der *ApkMos* beschreibt M. Meiser, „Sünde, Buße und Gnade in dem Leben Adams und Evas,“ *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (hg. G.A. Anderson u.a.; Leiden: Brill, 2000) 297-313, hier 299-305.

⁵ Ich spreche von „Verfasser“ in Orientierung an der fiktiven erzählimmanenten Ausgangssituation, die Mose in 1:1 als Offenbarungstradenten (und impliziten Autor?) bemüht.

⁶ Der Sinn der Aussage läßt sich von der in 31:4 artikulierten Sorge Adams her verstehen: „Denn wir wissen nicht, wie wir dem begegnen werden, der uns geschaffen hat, ob er uns zürnt oder ob er sich uns in Erbarmen zuwendet.“ (Übers. O. Merk). Nicht der Hinaufgang an sich ist furchtbar, sondern die Seele ist „furchtsam“ wegen ihrer unsicheren

der Zeit der Auferstehung,“ also bei der allgemeinen Totenerweckung der Endzeit; dann wird Adam „unsterblich (ἀθάνατος⁷) sein in Ewigkeit.“ Bedingung ist die Bewahrung vor dem Bösen im Leben „in der Bereitschaft zu sterben.“⁸ Bevor also die eigentliche Schilderung der Auferstehung beginnt, sind damit zwei traditionelle Denkmodelle bereits assoziativ vorbereitet: (1) Trennung und Aufstieg der Seele mit dem Tod (13:6), und (2) die endzeitliche Auferweckung der Toten (des „ganzen“ Menschen) (28:4).

2. Der Befund: Die Ambivalenz des Menschenbildes

Auf diesem Hintergrund werde ich nun die anthropologischen Vorstellungen im Erzählteil Tod/Begnadigung Adams sichten und dabei speziell nach Einheitlichkeit bzw. Mehrschichtigkeit fragen. Der Tod Adams wird so angekündigt, daß Adam „aus seinem σῶμα gehen“ (31:1) bzw. sein πνεῦμα in Gottes Hände geben (31:4) wird. Den Vollzug des Todes meldet ein Engel der Eva: Adam „ist herausgegangen aus seinem σῶμα. . . . sieh sein πνεῦμα hinauffahrend“ (32:4). Danach kann Eva ihre Hand auf Adams Gesicht legen (33:1), der himmlische Lichtwagen kommt zu dem Ort, an dem der „Vater Adam“ liegt (33:3), sein σῶμα ist Gegenstand der Trauer Seths (34:1). Die folgende Szene gewährt einen Blick in den Himmel; Eva spricht zu Seth: „ . . . siehe die sieben Firmamente geöffnet, und wie das σῶμα eures Vaters auf dem Gesicht liegt, und alle Engel mit ihm beten für ihn“ (35:2). Man könnte durch diese Aufzählung auf den Gedanken kommen, Adams σῶμα befände sich im Himmel, doch wird ein solcher Ortswechsel nirgends erwähnt;

Erwartung. – Der textkritisch als sekundär zu beurteilende Zusatz 13:3b-5 relativiert 13:6, wenn von der Auferstehung allen Fleisches in den letzten Zeiten (V. 3b) und einem „Herzenswandel“ (V. 5) die Rede ist. In diesem Zusammenhang erwägt M.E. Stone, „The Angelic Prediction in the Primary Adam Books,“ *Literature on Adam and Eve* (s. Anm. 4), 111-131, eine traditionsgeschichtliche Priorität der armenischen Version; die Textkritik zeigt jedoch, daß auch der griechische Text noch einmal zu differenzieren wäre.

⁷ Der Terminus ist typisch griechisch; man beachte aber, daß nicht von einer Unsterblichkeit *der Seele* die Rede ist. Vgl. noch 10:2 „Tag der Auferstehung.“

⁸ So die Übersetzung von O. Merk (O. Merk – M. Meiser, *Leben*, 839-40). Ob mit ὡς βουλούμενος ἀποθανεῖν eine radikale Zuspitzung der Bewahrung vor dem Bösen auf den Extremfall des Martyriums oder eine aktive Bereitschaft zur bewußten und willigen Annahme des menschlichen Todesgeschicks gemeint ist, präzisiert der Text nicht. Letzteres legt die Übersetzung von D.A. Bertrand nahe (*La vie grecque*, 91: „en acceptant de mourir“), ersteres könnte bei G.A. Anderson – M.E. Stone (*Synopsis*, 71: „as one wishing to die“) mitschwingen und wird von M. de Jonge – J. Tromp verdeutlicht (*Life*, 51: „as to prefer death [namely, above doing evil]“).

dem Kontext entsprechend wird das $\sigma\omega\mu\alpha$ weiterhin als auf der Erde befindlich vorzustellen sein. Dem korrespondiert auch die anschließende Frage Evas: „Wann wird er übergeben werden in die Hände unseres unsichtbaren Gottes?“ (35:3). Da bereits in 31:4 vom Geben des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in Gottes Hände und in 32:4 von dessen Auffahrt die Rede war, ist der Sinn dieser Frage nicht sofort ersichtlich: Ist das Angefragte nicht bereits geschehen? Bedenkt man, daß die Auffahrt in 32:4 damit begründet wird, um vor Gott zu erscheinen, erschließt sich der Sinn von Evas Frage im Hinblick auf die ersehnte Begnadigung Adams. Diese wird wenig später zum Thema der Erzählung.

Die narrative Darstellung der Vergebung für Adam erfolgt in zwei Durchgängen. Im ersten (37:3-6) wirkt die metaphorische Handlung der „Aufhebung“ durch Gott Erbarmen und Verzeihung für Adam:

³ ... da kam einer der sechsflügeligen Seraphime und raubte Adam und entführte ihn zum acherontischen See und wusch ihn dreimal ab und führte ihn (dann) vor Gott. ⁴Er verbrachte aber drei Stunden liegend, und danach streckte der Vater des Alls, sitzend auf seinem Thron, seine Hand aus und hob Adam auf. Und er gab ihm dem Erzengel Michael und spricht: ⁵Bringe ihn in das Paradies bis zum dritten Himmel und laß ihn dort bis zu jenem Tage meiner abrechnenden Verwaltung, die ich an der Welt (dem Kosmos) vollziehe (mache).⁶ ⁶Darauf nahm Michael den Adam und ließ ihn dort, wo Gott ihm gesagt hatte. (Übers. O. Merk)

Adam ist in seiner Ganzheit⁹ als gestorbener und erweckter Mensch betrachtet und erhält aufgrund der ihm zuteil gewordenen Verzeihung für die Zeit bis zum universalen Endgericht einen privilegierten „Aufenthaltort“: das Paradies, das im dritten Himmel lokalisiert wird.

Die Anrufung Gottes wegen Adam in 38:1 liefert einen Neueinsatz und eröffnet den zweiten Durchgang der Vergebungserzählung (38:1-39:3). Nochmals erfolgt mit der Anrufung eine Bitte für Adam, obwohl dieser gerade begnadigt worden war. Schauplatz ist nach 38:3-4 die Erde, wo sich das $\sigma\omega\mu\alpha$ Adams befindet, und zwar genauer das Paradies, das also jetzt entgegen der vorangehenden Szene als irdischer Ort gedacht ist. Gott spricht in 39:1-3 zum $\sigma\omega\mu\alpha$ Adams:

¹ ... Wenn du mein Gebot bewahrt hättest, freuten sich die, die dich an diesen Ort herabgebracht haben, nicht. ²Jedoch ich sage dir: Ihre Freude werde ich kehren in Trauer und deine Trauer werde ich wenden in

⁹ Vom Text nicht gedeckt ist die Aussage von M.D. Eldridge, *Dying Adam*, 229, zu *ApkMos* 37:5: „taking up of his *soul* into the third heaven“ (kursiv von mir).

Freude, und ich will dich hinwenden zu deinem Anfang, und ich will dich setzen auf den Thron dessen, der dich betrogen hat. ³Jener aber wird hineingeworfen in diesen Ort, damit er dich oben über ihm sitzen sieht. Dann wird er selbst verurteilt werden und die, die auf ihn gehört haben, und er wird betrübt sein, wenn er dich auf seinem Thron sitzen sieht. (Übers. O. Merk)

Die Umkehr der gegenwärtig negativen Verhältnisse („Trauer“) durch Gott ist hier als Verheißung ausgedrückt. Die zeitliche Dimension ist also die Zukunft, ohne daß eine exakte Angabe erfolgt. Die Leserinnen und Leser werden freilich sogleich an die Endzeit gedacht haben, denn darauf weisen einerseits das Motiv der Totalumkehr der Verhältnisse und die damit verbundene Herrscherstellung (Thron!), andererseits die im Begriff ἀρχή/Anfang¹⁰ (V. 2) angedeutete Urzeit-Endzeit-Typologie. Anders als in der vorigen Szene ist die Begnadigung Adams hier also Tat der Endzeit. Beachtenswert ist weiter die räumliche Diktion. Das Herabbringen an diesen Ort (καταγαγόντες σε εἰς τὸν τόπον τοῦτον, V. 1), das Hineinwerfen in diesen Ort (εἰσβληθήσεται εἰς τὸν τόπον τοῦτον, V. 3) und das oberhalb Sitzen (καθήμενον ἐπάνω, V. 3) schaffen zwei lokale Ebenen, die man möglicherweise (auch im Blick auf die vorhergehende Szene) mit Erde und Himmel in Verbindung bringen kann.¹¹ Einer strengen Logik entspricht die Schilderung freilich nicht, weil die an sich notwendige Unterscheidung von Erde und Paradies nicht durchgeführt ist. Das σῶμα Adams steht in dieser Szene für den ganzen Menschen Adam.

Nachdem Adam Verzeihung erfahren hat, wird seine Bestattung erzählt. Nach 40:2-3, 6-7 wird das σῶμα Adams (und Abels) in der Erde bestattet, und zwar im Paradies an dem Ort, an dem Adam am Anfang aus Staub gebildet wurde (V. 6; vgl. 42:3). In 41:1-2 unterhält sich das „σῶμα aus der Erde“ mit Gott, und Gott verheißt ihm wiederum die Auferstehung bei der allgemeinen Totenerweckung in der Endzeit. Anthropologisch interessant ist der Erzählduktus von 41:1: Gott ruft Adam mit seinem Namen an, das σῶμα aus der Erde antwortet: ἰδοὺ ἐγώ – das σῶμα ist also das „Ich“ Adams. Schließlich werden noch Evas Tod und Begräbnis erzählt. Eva stirbt mit den Worten „Gott des Alls,

¹⁰ Vgl. das Substantiv in Gen 1:1 LXX. Der in Gen 1:26 LXX mittels des Verbs ἀρχέτωσαν ausgedrückte Herrschaftsaspekt des Menschen über die Schöpfung ist dabei subsumiert.

¹¹ Von der Unterwelt ist in der *ApkMos* nicht die Rede.

nimm mein πνεῦμα“ (42:8); dann erfolgt die Bestattung von Evas σῶμα¹² bei Adam und Abel (43:1). Der nun ergehende Auftrag an Seth ordnet eine entsprechende Bestattung aller Menschen „bis zum Tag der Auferstehung“ an (43:2). Nach sechs Tagen Trauer soll am siebten Tag Freude herrschen, weil sich Gott und die Engel „mit der δικαία ψυχή, die von der Erde weg umgesiedelt ist,“ freuen (43:3). Ziemlich unvermittelt begegnet am Ende der Begriff ψυχή (sonst nur 13:6) zur Beschreibung eines menschlichen Konstitutivums, das nach dem Tod die Existenz fortsetzt.

Zusammenfassend läßt der Textbefund einige Unausgeglichenheiten sichtbar werden. Eine Abgrenzung der Begriffe πνεῦμα und ψυχή wird nicht recht deutlich. Zu Beginn und am Ende der Erzähleinheit wird der Tod anthropologisch als Trennung von σῶμα und πνεῦμα/ψυχή dargestellt; im Mittelteil dagegen bezeichnet σῶμα den „ganzen“ Adam.¹³ Die Grundvorstellung scheint das Ruhen des (toten) σῶμα im Grab bis zur endzeitlichen Totenerweckung zu sein; teilweise ist aber ein (vorläufiger) Aufenthalt Adams im dritten Himmel gedacht (37:3-6; vgl. 35:3). Das Paradies ist zumeist ein irdischer Ort, dann aber im dritten Himmel lokalisiert (37:3-6).¹⁴

Man wird der Textgestalt und damit der Erzählabsicht daher nicht gerecht, wenn man die Spannungen weitgehend ignoriert. Michael D. Eldridge z.B. arbeitet mit der Annahme großer Konsistenz des Textabschnitts: Widersprüchliches löst er auf, indem er von der Visualisierung der Seele in körperlicher Form und der Bedeutungsbreite von σῶμα über den physischen Körper hinaus ausgeht; der Text kombiniere den hellenistischen Gedanken des Aufstiegs der Seele mit dem jüdischen Gedanken der endzeitlichen körperlichen Auferstehung.¹⁵ Die oben vorgetragene Analyse zeigt, daß diese Annahme zu sehr an der Oberfläche bleibt.

¹² Zur Textrekonstruktion nach St (mit den meisten anderen HSS; abweichend von D, die das Lexem σῶμα ausläßt) vgl. D.A. Bertrand, *La vie grecque*, 106; G.A. Anderson – M.E. Stone, *Synopsis*, 94. Der Sachverhalt ist jedoch unproblematisch, da direkt anschließend vom σῶμα Adams und Abels gesprochen wird.

¹³ M. de Jonge – J. Tromp, *Life*, 52 halten fest, daß die *ApkMos* keine konsistente Unterscheidung oder klare Trennung von Körper und Seele enthält.

¹⁴ Zum irdisch lokalisierten Paradies vgl. alttestamentlich Jes 25:6; 51:3; Jer 31:12; Ez 28:13-18; dann *äthHen* 24-5; zum himmlischen Ort 2 Kor 12:2-4; *syrBar* 4:6; 59:10-1.

¹⁵ M.D. Eldridge, *Dying Adam*, 60-64; nur in bezug auf *ApkMos* 39:2-3 (Thronen Adams und Herabwurf Satans) spricht er von „separate tradition“ (64). Auch J.R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch* (JSPE.S 1; Sheffield: JSOT Press, 1988) 171-173 übergeht die erzähllogischen Schwierigkeiten und nimmt

3. Ein Lösungsversuch: Traditionsgeschichte

Zur Erklärung der aufgewiesenen Spannungen hat man zunächst traditionsgeschichtliche Überlegungen angeführt. In der Tat lassen sich heuristisch eine Erzählung von Adams Aufnahme in den Himmel (*ApkMos* 31-37) und eine Erzählung über die Bestattung seines Leichnams mit Endzeitverheißung (38-41) unterscheiden. Daniel A. Bertrand¹⁶ versucht einen inhaltlichen Ausgleich beider Erzählungen, indem er in der einen das postmortale Geschick von Adams *Seele*, in der anderen das des *Leibes* behandelt sieht. Die Aussagen des Textes selbst jedoch durchkreuzen diese einfache Aufteilung, da Waschung und himmlischer Aufenthalt Adams in Kap. 37 keineswegs an die „Seele“ gebunden werden. Auch Johannes Tromp¹⁷ geht von einer Kombination zweier verwandter Erzählungen aus, „one on the heavenly afterlife of Adam (paradise being located in heaven), the other on the burial of Adam near the earthly paradise and the promise of his eschatological resurrection“ (28). Diese absichtsvolle Kombination dokumentiere bereits ein traditionsgeschichtliches Frühstadium der *ApkMos* (30-1). Der ambivalente Textbefund könnte darin begründet sein, daß die Verfasser an „a spiritual and a material body and paradise respectively“ (30) dachten. Konsistenz bei der Differenzierung von Leib und Seele und bei der Lokalisierung des Paradieses sei nicht Ziel der Erzählung, die so im Bereich von „popular religion“ angesiedelt sei (32); die Traditionen verbinde „one unifying point of view: the question of life after death“ (35). Entsprechend klassifiziert Tromp die *ApkMos* als „a repository of various traditions“ und die Verfasser als „compilers of traditions“ (36).

Skepsis gegenüber dieser Auffassung, die von reinen Kompilatoren oder aber einer sukzessive hinzutretenden Mehrzahl an Verfassern ausgeht, ergibt sich aus zwei Gründen, einem narratologischen und einem

teilweise vom Text nicht gedeckte Glättungen vor, z.B.: „The angels bury Adam in paradise in the third heaven, at the place from which Adam's dust came“ (173). Auch nach J.L. Sharpe, „The Second Adam in the Apocalypse of Moses,“ *CBQ* 35 (1973) 35-46, hier 38-40, erscheint der „exalted Adam“ als einheitliches Bild.

¹⁶ D.A. Bertrand, „Le destin ‚post mortem‘ des protoplastes selon la ‚Vie grecque d'Adam et Ève,“ *La littérature intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985) 109-118; ders., *La vie grecque*, 50-53. Vgl. die narrative Differenzierung bei M. Meiser, „Sünde,“ 300: *ApkMos* 32-37 handle von Adams πνεῦμα, 38-41 vom σῶμα.

¹⁷ J. Tromp, „Literary and Exegetical Issues,“ 28-9. – O. Merk – M. Meiser, *Leben*, 759-60, sehen eine literarkritische Naht nach 37:6 und beurteilen 33:1-37:6 als inkonsistent. – Auch E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5:12-21 (1 Kor 15)* (WMANT 7; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962) 113 Anm. 2, erklärt die Widersprüche traditionsgeschichtlich.

theologischen: (1) Es handelt sich bei der *ApkMos* um eine Erzählung mit einer die Relevanz des Erzählinhalts voraussetzenden Erzählabsicht, nicht um eine Sammlung von Traditionsstoffen, wie die stringente Schaffung eines Erzählfadens zeigt (bereits bei der Inszenierung der erzählten Situation nach dem Weggang aus dem Paradies 1:1). Außerdem lassen sich kaum alle Aussagen zum Thema auf zwei Traditionsstränge aufteilen, z.B. besitzen 31:1, 4 überleitende Funktion im Erzählfortgang. Eine rezeptionsgeschichtliche Betrachtung wird zudem die Rolle der Leserinnen und Leser berücksichtigen, die einen nachvollziehbaren Erzählfortgang suchen und (wohl) auch herstellen konnten. (2) Der erste Teil des Buches (1:1-30:1) folgt einer stimmigen Dramaturgie mit einem klaren theologischen Konzept, das die negativen Folgen des Sündenfalls für die menschliche Existenz beleuchtet, die Grenzen der menschlichen Möglichkeiten und Strategien des Umgangs mit der Begrenztheit aufzeigt und schließlich zur postmortalen Lösung durch Gott hinstrebt. Sollte die gestalterische Sorgfalt der theologischen Konzeption im entscheidenden zweiten Erzählteil aufgegeben sein?

Eine Analyse des Abschnitts *ApkMos* 31:1-43:3 zeigt, daß sich zwei Erzählteile (mit jeweils unterschiedlichen anthropologischen und eschatologischen Vorstellungen) und eine Art „Rahmen“ unterscheiden lassen: (1) Der tote Mensch befindet sich in der Erde/im Grab bis zur allgemeinen endzeitlichen Totenerweckung; hier ist das Paradies ein irdischer Ort (vgl. 34:1; 35:2; 38:3-4; 40:2, 6-7; 41:1-2; 42:3, 6). (2) Der Mensch hält sich nach dem Tod bis zur Endzeit im Himmel auf; das Paradies wird im dritten Himmel lokalisiert (vgl. 35:3; 37:3-6). (3) Umfaßt wird beides von den Rahmenaussagen in 31:1, 4; 32:4; 42:8; 43:3, die eine anthropologische Differenzierung von Geist/Seele und Leib/Leichnam enthalten und damit möglicherweise einen Ausgleich der umschlossenen Vorstellungen anbieten.

Auf diesem Hintergrund legt sich eine einfache traditionsgeschichtliche Hypothese nahe. Der in (1) genannte Vorstellungskomplex erweist sich als Bestandteil einer älteren Adam-Tradition,¹⁸ zu der mit (2) eine jün-

¹⁸ Ob dabei bereits eine Zusammengehörigkeit mit Evas Sündenfallerzählung in 15-30 bestand, kann hier nicht erörtert werden; als Hinweis darauf könnte man den Gottesnamen „Jael“ in 29:4 und 33:5 sowie die Verwendung der 1. Pers. in 15-30 und 33:4; 34:1 lesen (sofern nicht der Verfasser selbst am Werk war). – Einen Überblick über die funktionale Vielfalt der Adam-Rezeption in den Jahrhunderten um die Zeitenwende vermittelt M. Meiser, „Die paulinischen Adamaussagen im Kontext frühjüdischer und frühchristlicher Literatur,“ *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urechristlichen Kontext* (Hg. H. Lichtenberger – G.S. Oegema; SJSHRZ 1; Gütersloh: Gerd Mohn, 2002) 376-401.

gere Auffassung tritt, die der Verfasser wohl selbst (auf der Basis traditioneller Elemente?) integrierte. Den Rahmen schuf er,¹⁹ um die Möglichkeiten hellenistisch-biblischer Anthropologie anzudeuten und damit zu einem „neuen“ Bild von Tod und Weiterleben des Menschen vorzudringen.

Die genannten Überlegungen geben Anlaß, noch einmal nachzufragen, inwiefern der Text nicht doch eine stringente Erzählaussage enthält. Einen Ansatz dafür bietet eine semantische Analyse der verwendeten anthropologischen Terminologie.

4. Die Semantik: Anthropologische Terminologie

Um nicht von vornherein auf bestimmte Bedeutungsgehalte festzulegen, habe ich bei meinem Textdurchgang die einschlägigen Begriffe unübersetzt gelassen. Es handelt sich um die Lexeme *σῶμα*, *πνεῦμα* und *ψυχή*. Im von der griechischen Philosophie abgeleiteten Sprachgebrauch bezeichnen *σῶμα* und *ψυχή* zwei deutlich voneinander abgrenzbare Konstituenten menschlichen Lebens mit auffallendem Wertigkeitsgefälle. Der Tod bedeutet die Trennung der Seele vom Körper.²⁰ Im Denken Platos beschwert der Leib die Seele (*Phaed* 81c); platonisch gibt der Leib beim Tod die Seele frei wie ein Gefängnis (Plato, *Crat* 400bc), ein Grab (*Gorg* 493a) oder eine leere Muschelschale (*Phaedr* 250c; *Phaed* 66b). Nach Aristoteles formt die Seele aus dem Stoff des Leibes den Menschen (*An* 412a 19-28).²¹

¹⁹ Die Hand eines Redaktors in 31:4 („πνεῦμα“) erkennt z.B. auch M. Meiser, „Sünde“, 300.

²⁰ Vgl. Chrysipp, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 Bde.; hg. J. von Arnim; Nachdruck Stuttgart: Teubner, 1964) II Nr. 790; Plato, *Phaed* 64c.

²¹ Wesentlich seltener sind Formulierungen, die auch die Seele als eine Art „Leib“ bezeichnen; vgl. Zenon, *SVF* I Nr. 135; Epikur, *Hdt* 63; Chrysipp, *SVF* II Nr. 790-1. – Zum Acherontischen See, in dem nach *ApkMos* 37:3 Adam symbolisch gewaschen wird, vgl. Plato, *Phaed* 113a-114b (die Seelen büßen dort ihre Verfehlungen ab, 113d, und können Vergebung erlangen, 114ab). Verbreitet war die Vorstellung vom Fluß bzw. See Acheron als Bestandteil der Geographie des Totenortes; vgl. Homer, *Od* 10:513; Plato, *Phaed* 112e-114b; Vergil, *Aen* 6:295; Properz 3:5:13-4; frühjüdisch Sib 5:484-5; weitere klassisch-griechische und hellenistische Belege bei M. de Jonge – L.M. White, „The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37:3) in the Context of Early Christian Notions of the Afterlife“, *Early Christianity and Classical Culture* (FS A.J. Malherbe; NT.S 110; Leiden – Boston: Brill, 2003) 609-635, hier 622 Anm. 46, 48, die in ihrem Beitrag freilich die Nennung in *ApkMos* 37:3 als christliche Anwendung deuten wollen. Der griechisch-hellenistische Hintergrund genügt indes voll- auf zur Erklärung, christliche Bezüge legt der Text nicht nahe.

In hellenistischer Zeit fanden entsprechende Vorstellungen auch Aufnahme in verschiedene jüdische Schriften. Für Tob 3:6 bedeutet Sterben Trennung des Geistes *und* Verwesung (des Körpers); der Gedanke der endzeitlichen Totenerweckung bildet dabei kein Thema. Weish 9:15 spricht vom die Seele (ψυχή) beschwerenden, vergänglichen Leib (σῶμα), was sehr an Plato erinnert. Besonders Philo ist stark vom griechischen Verständnis geprägt, bei dem die Seele im Tod den Leib verläßt.²² Aber auch Josephus differenziert wiederholt zwischen vergänglichem Leib und unsterblicher Seele,²³ wobei der Leib nur Gehäuse ist, die Seele allein das wahre Ich darstellt (*Bell* 1:84; *Ap* 203).²⁴ Die *ApkMos* jedoch führt solche Vorstellungen nicht durch; vielmehr fungiert der *Leib* Adams als Verheißungsträger, und eine endzeitliche Totenerweckung bleibt gewährleistet. Im übrigen ist πνεῦμα, sieht man einmal vom Stoizismus ab, kein Zentralbegriff der griechischen Philosophie.

Beachtet man dies und nimmt auf der anderen Seite die Relecture der Adam und Eva-Erzählung aus Gen 3 in der *ApkMos* zur Kenntnis, liegt es nahe, die Semantik der LXX zu berücksichtigen. Die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel verwendet πνεῦμα und ψυχή als hauptsächliche Äquivalente der Termini נֶפֶשׁ und רוּחַ.²⁵ Dabei bleiben die eigentümlichen Bedeutungen der hebräischen Bibel in der Übersetzung gegenüber spezifisch griechischem Sprachgebrauch weitgehend erhalten;²⁶ die Vorstellungen der hebräischen Bücher über den Menschen werden also in der LXX weiter vermittelt.

²² Belege sind z.B. *Plant* 147; *Abr* 258; *Som* 1:31; *SpecLeg* 2:230; *LegAll* 1:105, 108; *VitMos* 2:288; *Virt* 67-8, 76; *Sacr* 10; *Migr* 53; *Her* 276. Vgl. Weish 3:1; 4 *Esr* 14:9, 49; *synBar* 46:7; *LAB* 1:16; 32:9; 34:4; *Pseudo-Phocylides* 105-115. Vielleicht umfaßte auch der nicht erhaltene Schluß der *AssMos* eine Schilderung über die Bestattung des Leichnams Moses und die Aufnahme eines „geistigen Personteils“ in den Himmel; zur Rekonstruktion J. Tromp, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary* (SVTP 10; Leiden: Brill, 1993) 270-285.

²³ *Bell* 2:154-5, 163; 3:372, 374; 7:344-355; ferner *Ant* 17:354; 18:14, 18.

²⁴ Vgl. noch ohne explizite Abwertung des Leibes *äthHen* 22 (Geister/Seelen der Verstorbenen befinden sich an einem eigenen Ort); 108:6-9, 11 (postmortale Trennung der Geister vom Leib); 4 *Esr* 7:78, 100. Eine anfanghafte Distanzierung von Leib und Seele findet sich in 2 *Makk* 6:30. Nicht deutlich ist 4 *Makk* 13:13 (Seelen und Leiber auch als Parallelismus deutbar), wohl sekundär 10:4.

²⁵ LXX übersetzt נֶפֶשׁ (378 hebräische Belege, 11 aramäische) an 264 Stellen mit πνεῦμα (angesichts des Bedeutungsumfangs von נֶפֶשׁ auch mit ἄνεμος [50x] u.a.). Von 754 Vorkommen von רוּחַ gibt LXX ca. 680 mit ψυχή wieder. Die Belege in den Qumran-Rollen zeigen weitgehende semantische Übereinstimmung mit dem AT. Zu Vorkommen und Bedeutung der Begriffe vgl. S. Tengström – H.-J. Fabry, „רוּחַ“, *ThWAT* VII (1993) 385-425, und H. Seebass, „רוּחַ“, *ThWAT* V (1986) 531-555. Ferner J. Kremer, „πνεῦμα“, *EWNT* III (1992) 279-291; A. Sand, „ψυχή“, *EWNT* III (1992) 1197-1203.

²⁶ Vgl. bzgl. ψυχή H. Seebass, „רוּחַ“, 537; A. Dihle, „ψυχή C.I.“, *ThWNT* IX (1973)

רוח bzw. πνεῦμα in der Bedeutung „Atem/Geist/Leben“ ist das, was den Menschen lebendig macht, seine im Lebensodem begründete (vgl. Gen 6:17; 7:22) physische Lebenskraft (z.B. Gen 45:27; Ri 15:19; 1 Sam 30:12; 1 Kön 21:5), dann aber auch das „Innere“ des Menschen, sein geistiges Zentrum. Darin steht er in wesentlicher Beziehung zu Gott, weil es sich zumeist nicht um die dem Menschen eigene רוח (so vielleicht Sach 12:1), sondern Gottes רוח im Menschen handelt (z.B. Gen 6:3; Ps 104:29-30; Ez 37:5-10; Ijob 34:14-5; Koh 12:7); in der Mehrzahl der Belege ist das Substantiv auf JHWH bezogen. In der Konnotation des von Gott gegebenen „Lebens,“ des „Prinzips des Lebens“ findet sich eine Bedeutungsübereinstimmung mit נפש, so daß in der רוח die Körperlichkeit überschritten wird; Antonyme sind entsprechend עפר (Staub, Erde) und בשר (Fleisch, Leib, Körper, körperliches Wesen).²⁷ Damit ist jedoch eine theoretische Scheidung von „Geist“ und „Körper“ als anthropologische Konstituenten nicht im Blick: Der Mensch lebt, weil der Lebensatem den Körper belebt; er gehört zum Geschöpf und ist zugleich Lebensatem Gottes. Das πνεῦμα des Adam und der Eva in *ApkMos* kann so der göttliche Lebensatem sein, der, von Gott gegeben (31:4), mit dem Tod folgerichtig zu Gott zurückkehrt, und zugleich den Menschen selbst repräsentieren, seine den Tod überdauernde Lebenskraft, die freilich auch als von Gott geschenkt verstanden wird.

Der Begriff נפש bzw. ψυχή bringt ein Bewußtsein über das eigene Menschsein zum Ausdruck; er meint „Leben,“ „Vitalität,“ „Lebensfreude,“ das lebendige „Selbst“ (vgl. Gen 12:13; 19:19-20; 1 Kön 20:32) im reflexiven Sinne, indem der Mensch ein Verhältnis zu sich selbst entwickelt (z.B. Ps 6:3; 42:6-7, 12; 43:5; Jer 4:31). Mit נפש besitzt der Mensch einen Begriff von sich selbst. Weil sich das Leben in Individuen äußert,²⁸ konnotiert נפש das lebende Individuum, die Einzelperson, das „Ich,“²⁹ das aber nicht getrennt vom leiblichen Leben erfahren wird.

630-633, hier 630; an manchen LXX-Stellen wie Jes 10:18; Ps 62:2 (ähnlich Ps 15:10; 72:26; 83:3; Ijob 7:15; Jer 38:12) mag der griechische Einfluß stärker hörbar sein (der Mensch als σάρξ und ψυχή). Bzgl. πνεῦμα vgl. S. Tengström, „רוח,“ 418 („Anscheinend hat die LXX die hebr. Wortbedeutungen treu wiedergegeben“); gewisse Verschiebungen zeigen sich z.B. in Num 16:22 (die πνεύματα als himmlische Geisterwelt).

²⁷ Ohne die von Gott gegebene רוח wird der Mensch nach Ps 104:29 wieder zu Staub; vgl. Gen 3:19; Ps 103:14; Ijob 10:9; 34:14-5. Das Fleisch ist Träger menschlicher Schwäche und Ohnmacht: Ps 78:39; Jes 31:3.

²⁸ So Spr 8:35-6; 2 Sam 23:17; Ri 5:18; 1 Sam 26:21; vgl. Leben retten (Ez 14:14) und Lebensbedrohung (1 Sam 20:1).

²⁹ Vgl. den Gebrauch in kasuistischen Gesetzen (z.B. Gen 17:14; Ex 12:15-6, 19; 31:14) und bei Personenzählungen (Jos 10:28, 30 u.ö.; 1 Sam 22:22; Jer 43:6).

Bedenkt man, daß in frühjüdischen Schriften eine enge semantische Nähe von נֶפֶשׁ und שָׁרֵף besteht und eine klare Unterscheidung kaum möglich ist (vgl. Sir 16:17; *äthHen* 22:3-13 (= z.T. 4Q206 Fr. 1 Kol. XXII), wird der undifferenzierte Gebrauch von $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ in *ApkMos* plausibler.³⁰ Beide Begriffe bieten die Möglichkeit, das Leben im eigentlichen Sinne und damit dann auch eine postmortale Existenzweise des Menschen auszudrücken, ohne dabei von der Beobachtung eines (der Verwesung verfallenen) Leibes/Leichnams absehen zu müssen. Die enge Verbindung zum $\sigma\omega\mu\alpha$ soll damit nicht aufgehoben werden, eine strikte Trennung nicht durchgeführt. Der Mensch bleibt *eine* Existenz, die von verschiedenen Perspektiven her betrachtet wird. Die *ApkMos* denkt nicht dualistisch die Seele als selbständigen, höheren Wert im Gegenüber zum rein stofflichen Leib. Vielmehr sieht sie gerade im „Lebensprinzip“ die Leben ermöglichende Beziehung zu Gott verortet. – Als Denkalternative interessant ist in diesem Zusammenhang die in der griechischen und römischen Mythologie heimische Vorstellung von den Seelen ($\psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}$ bzw. *animae*) der Toten, die sich im Hades bzw. in der Unterwelt befinden:³¹ Sie sind lediglich „Schatten“ ihrer ehemaligen irdischen Existenz, ihr Körper und ihre „Lebendigkeit“ sind vergangen, ein Lebender kann sie nicht berühren,³² und doch besitzen sie einen „Rest“ ihres körperlich-materiellen Daseins, sie sind sichtbar und als Person, die sie waren, erkennbar.³³ Zumindest eine Anschlußfähigkeit der Vorstellungen der *ApkMos* scheint gegeben, wenngleich die *ApkMos* als jüdische Schrift in theologischer Hinsicht in der Nähe der Toten zu Gott einen anderen Akzent setzt, der sich anthropologisch in der vorgestellten Intensität des postmortalen Lebens spiegelt: Der Aspekt der Leiblichkeit ist ungleich wichtiger.

³⁰ Auch Paulus bietet in Phil 1:27 keine Differenzierung; in 1 Thess 5:23 ist die Trias $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ – $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ – $\sigma\omega\mu\alpha$ nicht als trichotomische Anthropologie zu deuten, sondern eher als rhetorische Zuspitzung. Vgl. noch das Nebeneinander bei *Pseudo-Phocylides* 105-107 (dort ist $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ von Gott gegebener Bestandteil).

³¹ Grundlegend Homer, *Od* 11 und Vergil, *Aen* 6. Dazu O. Lehtipuu, „The Imagery of the Lukan Afterworld in the Light of Some Roman and Greek Parallels,“ *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft* (hg. M. Labahn – J. Zangenberg; TANZ 36; Tübingen – Basel: Francke, 2002) 133-146. Die Darstellungen unterscheiden sich z.B. darin, daß Vergils Unterwelt in Lohn- und Strafort als Konsequenz des moralischen Verhaltens im Leben aufgeteilt ist und eine Wiedergeburt kennt, während Homers Hades ein neutraler Ort aller Toten ist. Vgl. zum Mythos der unsterblichen Seele noch Plato, *Gorg* 523ab; *Phaed* 107c-114c.

³² Z.B. *Od* 11:204-8, 218-22; *Aen* 6:292-4, 700-702.

³³ Z.B. *Od* 11:37-41, 51, 84-5, 90, u.ö.; *Aen* 6:305-8, 333-4, 337-9, 440-534, 648-50, 679, u.ö. Vgl. noch Cicero, *Tusc* 1:16 und neutestamentlich Lk 16:19-31.

Anders als πνεῦμα und ψυχή übersetzt σῶμα in der LXX kein bevorzugtes hebräisches Äquivalent, sondern steht für eine Reihe hebräischer Begriffe.³⁴ Teilweise gibt es רֶשֶׁת; wieder, das das Körperliche des Menschen in seiner Gesamtheit bezeichnet; σῶμα ist also der Mensch, wie er sich in seiner Körperlichkeit als Ganzes zeigt, sozusagen die „sichtbare Seite“ des Menschen. Dabei ist besonders die Erfahrung des Ausgeliefertseins erfaßt, die im toten Leib/Leichnam gipfelt.³⁵ In seiner leiblichen Verfaßtheit findet sich der Mensch im Gegenüber und in Abgrenzung zu anderen, ist so ein „Ich,“ eine „Person.“ Der Leib ist also gerade nicht vom Ich losgelöste Materie („Fleisch und Blut“),³⁶ der Mensch steht nicht in Distanz zu seiner Körperlichkeit als von ihm lösbaren Bestandteil. Der Mensch wird grundsätzlich als Ich in Einheit, als Ganzes verstanden, wofür das Motiv des sprechenden Leichnams in *ApkMos* 41:1 einen Beleg liefert.³⁷ In den Schriften des Frühjudentums weist der Befund dann insgesamt eine größere Ambivalenz auf. Auf der einen Seite bilden σῶμα und ψυχή (selten πνεῦμα) zusammen den ganzen Menschen, sie gehören zusammen und müssen sich entsprechen; zahlreiche Belege dokumentieren die Verbreitung des Gedankens: 2 Makk 3:16-7; 7:37; 14:38; 15:30; Weish 1:4; 2:2-4; 8:19-20; *Arist* 139; *äthHen* 71:11; *TestSim* (2:5 sekundär?) 4:8-9; *TestDan* 3:2-3; *TestAss* 4:4; 4 *Makk* 11:11; 14:6; *LAB* 16:3; 43:7; ferner *TestSeb* 2:5; Josephus, *Bell* 1:429-30; 2:136; 3:102, 362, 378. In unterschiedlicher Intensität spiegelt sich dabei der anthropologische Dualismus der griechischen Konzeption vom Menschen. In manchen Schriften geht der Einfluß andererseits so weit, daß der Leib gegenüber der Seele eine signifikante Abwertung erfährt und eine postmortale Trennung der Seele vom Leib mit deren alleiniger Fortexistenz angenommen wird; solche Modelle finden sich besonders entfaltet bei Philo und Josephus, aber auch in Einzelaussagen anderer Texte (Belege s.o.).

³⁴ Zum Folgenden E. Schweizer, „σῶμα κτλ. B.3-E.,“ *ThWNT* VII (1964) 1043-1091; ders., „σῶμα,“ *EWNT* III (1992) 770-779; auch N.P. Bratsiotis, „רֶשֶׁת,“ *ThWAT* I (1973) 850-867.

³⁵ Hebräisch נֶפֶשׁ, נֶפֶשׁ, נֶפֶשׁ; σῶμα bezeichnet die „Leiche“ in *PsSal* 2:27; *TestBen* 12:3; *AssMos* 11:7; *LAB* 6:14; Josephus, *Bell* 6:2, 276; *Ant* 18:236.

³⁶ Der Begriff σῶξ begegnet nur *ApkMos* 25:3 in spezifisch negativer Konnotation als Ansatz und Träger der Sünde; er bringt die einseitige Verfallenheit des Menschen an die Begierde (vgl. 19:3) und damit an die Welt zum Ausdruck.

³⁷ Zum Vergleich sei auf *LAB* 64:6-7 hingewiesen: Der verstorbene Samuel erscheint Saul, was dadurch möglich ist, daß seine (postmortal Gott zurückgegebene) *anima* zurückkehrt und seine Gebeine „in Unruhe versetzt werden“ (*conturbata . . . ossa*), worauf der Tote zu sprechen vermag. Den Beleg verdanke ich J. Tromp, *Assumption of Moses*, 282-3.

In der *ApkMos* wird die Vorstellung einer Trennung von Geist/Seele und Leib im Tod zwar angedeutet (31:1, 4; 32:4; 42:8; 43:3), keineswegs jedoch konsequent entfaltet oder narrativ genutzt. Im Gegenteil kann auch der Leib des toten Adam weiterhin als Träger des Ich fungieren, und auch die erzählerische Akzentuierung der Bestattung verrät eine Hochschätzung des Leibes. Bereits der Mensch im paradiesischen Zustand wird als Ganzheit gedacht, wenn die Folge des Sündenfalls in 20:1 metaphorisch als Entblößung *von der Gerechtigkeit*, mit der der Mensch zuvor bekleidet war, und in 20:2 als Entfremdung *von der Herrlichkeit* beschrieben wird; keine Abwertung des Leibes, sondern eine Veränderung der menschlichen Wirklichkeit insgesamt tritt ein.³⁸ Offenbar ist die *ApkMos* in erster Linie am „Ich“ des Menschen, seinem je eigenen Leben in der begründenden Beziehung zu Gott interessiert und läßt dabei die Möglichkeiten einer anthropologischen Situierung in Leib *und* Geist/Seele offen.³⁹ Eine stringent-logische Lehre von den Teilen des Menschen wird nicht entwickelt. So ist in 37:3-6 einfach von „Adam“ die Rede – es ist das von Gott dem Adam gegebene „Leben,“ das Leben, das Adam ausmacht, das postmortal in Gott weiterexistiert. Die Gestalt dieses Lebens nach dem Tod kann ausschließlich in der Sphäre Gottes wahrgenommen werden. Das im Modus der Offenbarung vermittelte Wissen davon wird jedoch in der *ApkMos* zum entscheidenden Hoffnungsträger für die in ihrem Dasein gravierend belasteten Leserinnen und Leser.

5. Die Kommunikationsabsicht: Wahrnehmung von Tod und Leben

Das Thema „Tod“ ist für die *ApkMos* zentral. Das ergibt sich zum einen folgerichtig aus ihrem Bild gestörter menschlicher Existenz, deren Einschränkung im Tod gipfelt; da das Leben als Ort umfassender Heilserfahrung ausfällt und jede Hoffnung auf Verbesserung der Lebensverhältnisse zunichte wurde, erhält ein potentiell Geschehen nach dem Tod gesteigerte Bedeutung. Zum anderen darf vermutet werden, daß die allgemein-menschliche Grunderfahrung der Konfrontation mit dem Tod, zugespitzt durch fehlende Kompensationsmöglichkeiten der Entfremdung während des Lebens, den Fragehorizont prägt.

Nimmt man Letzteres zur Kenntnis, wird man sich als Leserin bzw. Leser der *ApkMos* eine theologische Unterscheidung in den Möglichkeiten

³⁸ Vgl. demgegenüber *syrBar* 49:3, wo das Bild der Bekleidung (mit Fesseln) bezeichnendes Licht auf die leiblich-irdische Existenz des Menschen wirft.

³⁹ Vgl. J. Tromp, „Literary and Exegetical Issues,“ 35: „The dead body of Adam and what survives of him equally represent the whole Adam.“

der Wahrnehmung zu vergegenwärtigen haben. Was Gott in bezug auf einen Toten wahrnehmen kann, und was der Mensch, liegt auf je ganz eigen konstituierten Ebenen. Nur in Ausnahmefällen kann einzelnen Menschen partiell Einblick in die himmlische Sphäre gewährt werden, was ja dann das formale Grundprinzip apokalyptischer Offenbarung bildet.

Was geschieht also beim Tod in der Vorstellungswelt der *ApkMos*? Der Tod Adams wird in 32:4 als Herausgehen aus seinem σῶμα (vgl. 31:1) und Hinauffahren seines πνεῦμα (vgl. 31:4; 42:8 Geben des πνεῦμα) geschildert. Das „Leben“ verläßt das σῶμα und kehrt zurück zu Gott, der es gegeben hat (vgl. 31:4 „in Gottes Hände“ geben). Was für die menschliche Wahrnehmung bleibt, ist das unbelebte σῶμα. Die damit angesprochene Problematik ist in der *ApkMos* so wichtig, daß sie zweimal behandelt wird, nämlich beim Tod des Adam (31-41) und der Eva (42:8; 43:3). Was also das Leben, die Vitalität ausmacht, entzieht der Tod der menschlichen Wahrnehmung. Die Rede von πνεῦμα bzw. ψυχή trägt und verbürgt die Überzeugung, daß in Gott dieses Leben (gewandelt⁴⁰) weiterexistiert.

Damit geht es offenkundig nicht um die Vermittlung eines Menschenbildes, bei dem der Tod eine Trennung anthropologisch unterschiedlich bedeutsamer Konstituenten darstellt. Vielmehr will der Verfasser mit der Vorstellung des „Weiterlebens des Lebens“ die Angst vor dem Tod nehmen, wobei freilich keine absolute (vom individuellen Lebensvollzug unabhängige, ontologische) Heilssicherheit propagiert (vgl. 13:6 „Furcht“), wohl aber eine berechtigte Hoffnung auf ein Weiterleben vor und bei Gott angestoßen werden soll. Gerade dann jedoch fällt von diesen Überlegungen her wieder Licht auf die Bedeutung des Lebensvollzugs des einzelnen, der die Voraussetzung für ein potentielles postmortales Weiterleben in versöhnter Gottesgemeinschaft bildet. Die Frage nach dem Tod wird eine Frage nach dem Leben.

Davon unberührt bleibt die ältere Vorstellung einer endzeitlichen Totenerweckung im Sinne des „ganzen Menschen“; diese wird daher

⁴⁰ Der Gedanke der postmortalen „Verwandlung“ korrespondiert der in *ApkMos* narrativ vermittelten Einsicht, daß mit dem Paradiesesverlust ein „Gestaltwandel“ des Menschen, eine Änderung der menschlichen Existenzweise hin zum „irdischen Leben“ stattfand. Das belegen die Motive der „Nacktheit“ (20:1; 21:5; 23:2-3), der Entfremdung von Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, 20:1) und Herrlichkeit (δόξα, 20:2; 21:6) und des Kommens auf die Erde (29:6); die δόξα erinnert im übrigen an die (astrale) „Lichtgestalt“ der Erweckten in Dan 12:3; *äthHen* 104:2; Weish 3:7; 4 *Esr* 7:97, 125; *syrBar* 51:5, 10. Verdeutlicht wird dies auch anhand der Verwandlung der Naturen (φύσεις) der Tiere in 11:2 (vgl. 26:2-3).

auch dem „Leichnam“ (dem toten σῶμα) verheißen (41:1-2).⁴¹ Dabei legt sich die Erzählung nicht eindeutig fest, wie der tote Mensch in der Zeit zwischen Tod und allgemeiner Auferstehung in der Sphäre Gottes existiert. Sie hält lediglich fest, daß das „Leben“ vor Gott weiterbesteht: Adam befindet sich im dritten Himmel, Gott spricht mit dem σῶμα, die ψυχή steigt auf. Um einen Ausgleich der Vorstellungen bemüht sich der Verfasser nicht, obwohl er ohne Schwierigkeiten durch materialiter kleine Korrekturen an seinen Traditionsstoffen ein anthropologisch (und geographisch) ausgeglichenes Konzept vom „Jenseits“ hätte herstellen können. So ist auch keine Differenzierung der Begriffe πνεῦμα und ψυχή erkennbar; dem Hinauffahren des πνεῦμα in 32:4 korrespondiert die Auswanderung der ψυχή von der Erde weg in 43:3 (ähnlich 13:6). Der Verfasser greift auf bekannte und wahrscheinlich „moderne“ Terminologie seiner Zeit zurück, ohne deren Bedeutung völlig exakt voneinander abzugrenzen und zu bestimmen.⁴² Vielleicht spiegelt sich in diesem Vorgehen ein volkstümlicher Gebrauch von Vorstellungen, der nicht immer den Gesetzen strenger Logik folgen muß; die Sprache der *ApkMos* stützt diese Annahme. Eines aber ist in narrativer Sprache klar ausgedrückt: Vor Gott lebt der Mensch als „Ich“ (wir würden heute von „Identität“ bzw. „Personalität“ sprechen) postmortal weiter, auch wenn die konkrete und wohl „gewandelte“ Gestalt dieses Weiterlebens für die Menschen im irdischen Bereich nicht wahrnehmbar ist – sichtbar ist nur der Leichnam. Ebenso unzugänglich bleibt der Ort des Heils; das Paradies als geographischer Erzählträger des Heilszustands⁴³ ist am Schluß der Erzählung sowohl für das Grab als auch den himmlischen Aufenthalt wichtig. Vielleicht liegt die Unausgeglicheneheit der Vorstellungen gerade in der Einsicht begründet, daß Menschen die konkrete Gestalt und die zeitlichen Abläufe einer postmortalen Existenz gar nicht wahrnehmen und wissen können (und sollen). Mit dieser offenen Frage gelangt das Verstehen des Textes an sein eigentliches Ziel – erst in der Wahrnehmung der Fragen eines Textes, auf die auch er keine Antwort weiß, nehmen die Rezipierenden seine Eigenart, seine menschliche Situierung wahr und gelangen zum Begreifen.⁴⁴

⁴¹ Vgl. 39:1-3 die sozial-anthropologische Metapher des Thronens für die Heilssituation nach der Auferstehung in der Endzeit.

⁴² So findet z.B. auch der griechisch-hellenistische Begriff ἀθάνατος (28:3-4) Verwendung.

⁴³ Dazu auch M.D. Eldridge, *Dying Adam*, 201-2, 218.

⁴⁴ Vgl. zu dieser hermeneutischen Überlegung E. Reinmuth, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (UTB 2310; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002) 71.

Das Problem entsteht aus der Kollision der Faktoren Sichtbarkeit des Leichnams auf Erden, Nachdenken über eine unmittelbare postmortale Fortexistenz und Festhalten am ganzheitlichen „Leben“ des Menschen (d.h. Verweigerung der konsequenten Übernahme der griechischen Dichotomie von Leib und Seele).⁴⁵ Man kann sich dieses Problem als Wahrnehmungsproblem im Blick auf die narrative Bekanntgabe des Wissens um das Jenseits verdeutlichen. Die Ankündigung der Auffahrt des πνεῦμα geschieht durch einen *Engel* (32:4), Eva sieht nur den auf Erden liegenden (toten) Adam. Die angesichts des bereits in 32:4 Geschehenen auffällige Frage Evas nach der Annahme Adams durch Gott in 35:3 spiegelt – neben dem Erzähzug des erhofften Erbarmens – Wahrnehmung und Sorge des Menschen.⁴⁶ Die in 37:3-6 erzählte Begnadigung Adams ist offenbar in einer Vision sichtbar (35:2: „sieben Firmamente geöffnet“), bildet also eine offenbarungstechnische Ausnahme. In 38:4 schläft die ganze Schöpfung, und nur Seth wacht – so kann er ausnahmsweise zum Zeugen des Gesprächs Gottes mit Adam werden. Sonstige Informationen vermittelt der auktoriale Erzähler, der ja nach 1:1 eine Offenbarung an Mose wiedergibt. An all dem, das der „normale“ Mensch eigentlich gar nicht wissen kann, gibt die Erzählung der *ApkMos* den Leserinnen und Lesern Anteil.

Wir sehen also, wie die *ApkMos* erste tastende Versuche unternimmt, am traditionellen Glauben an die endzeitliche Totenerweckung festzuhalten und zugleich ein „Leben“ in der Zeit zwischen individuellem Tod und allgemeiner Auferstehung zu denken.⁴⁷

Dabei nimmt die *ApkMos* am frühjüdischen Diskurs über einen Zwischenzustand der Geister/Seelen der Verstorbenen teil. Bereits *Jub* 23:31 sieht die Gebeine in der Erde und zugleich die Freude des Geistes am (gütigen Gericht des) Herrn. Nach *äthHen* 22 existieren vier Hohlräume für die „Geister der Seelen der Toten“ (V. 3), an denen sie sich getrennt nach Gerechten und Frevlern bis zum endzeitlichen Gerichtstag aufhalten. 4 *Esr* 7:32-36, 78-101 geht in deutlicherer Systematisierung von

⁴⁵ Im Blick auf die damit umrissene Fragesituation der Schrift bleibt die rein traditions-geschichtliche Erklärung von J. Tromp, „Literary and Exegetical Issues,“ 35: „both concepts [sc. spiritual survival and bodily resurrection] are simply combined,“ zu vordergründig.

⁴⁶ Vgl. auch das Motiv des „Unsichtbaren“ als Charakteristikum der übernatürlichen Sphäre in 20:3 und 35:3.

⁴⁷ Zu stark nivelliert H.C. Cavallin, „Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I,“ *ANRW* II 19/1 (1979) 240-345, hier 271, die Aussagen der *ApkMos*, wenn er nur das „klassische Bild einer Auferstehung der ganzen Menschheit am Jüngsten Tag,“ jedoch einen „Zwischenzustand nie ausdrücklich erwähnt“ sieht.

einer gerichtlichen „Vorentscheidung“ sofort nach dem Tod aus, die zum Aufenthalt der gerechten Seelen in Kammern bis zum Endgericht führt (die Seelen der Ungerechten finden keine Ruhe); vgl. *syrBar* 30:2. *LAB* kennt in 23:13 (vgl. 28:3) die postmortale Aufbewahrung der (vom Leib getrennten) Seelen bis zum Weltende und in 3:10 (vgl. 19:12) die endzeitliche Erweckung der Toten aus der Erde.⁴⁸ Diese religionsgeschichtliche Verortung stützt auch die eingangs präferierte Datierung der *ApkMos*.

Die *ApkMos* übernimmt bei ihrem Denkversuch nicht die verbreitete dualistische Anthropologie griechischer Philosophie, sondern orientiert sich am biblischen Bild vom Menschen als „Ganzem.“ Indem sie aber überhaupt die Möglichkeit einer Existenz unmittelbar nach dem Tod zu bedenken gibt, erschließt sie den angesichts ihrer anthropologischen Skepsis allein noch offenen Heilsraum⁴⁹ im Jenseits für die Hoffnung der an Adam als dem Urtypos des Menschen partizipierenden Erfahrungsträger negativer menschlicher Wirklichkeit. Situativer Anlaß des Diskurses mag die (doppelte) Frage gewesen sein: Was geschieht mit dem Menschen in der Zwischenzeit zwischen Tod und allgemeiner Totenerweckung? Und, daraus folgend: Wie sind eine Aufenthaltsmöglichkeit der Gestorbenen bei Gott und eine gleichzeitige Gegenwart des Leichnams auf Erden zu denken? Die „neue“ Eschatologie der *ApkMos* kann diese Spannungen nicht restlos klären, will aber die unmittelbare postmortale Fortexistenz plausibel machen. Zur Erklärung greift sie auf die bereits in jüdischer Tradition vorhandene Terminologie hellenistischer Leib-Seele-Anthropologie zurück, ohne diese konsequent zu übernehmen: „Geist“ und „Seele“ besagen die biblisch von Gott gegebene Lebendigkeit des Lebens. Wenn die *ApkMos* ausführlich die postmortal von Gott geschenkte Vergebung für Adam, die Versöhnung mit Gott schildert, nährt sie die Hoffnung der Leserinnen und Leser, von der irdischen Entfremdung hinweg wieder zur heilvollen Unmittelbarkeit zu Gott zu gelangen. Liegt die tatsächliche Vollendung auch im „Jenseits,“ gelten Hoffnung und Handlungsmotivation bereits hier und jetzt.

⁴⁸ Aufstieg der Seele und Bestattung des Leibes erzählen dann auch *TestJob* 52:8-12 und *TestAbr* A 20:10-1.

⁴⁹ Als zeitgeschichtlicher Kontrast zu dieser Heilszentrierung im Jenseits sei an die „präsentische Eschatologie“ der Qumran-Gemeinde erinnert: Die Heilsteilhabe im eschatologischen Gemeindekollektiv ereignet sich bereits im gegenwärtigen Leben und vermittelt so die Überzeugung der Kontinuität (über den Tod hinaus). Dazu H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (StUNT 15; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) 218-230.

6. *Folgerungen: Religionsgeschichte*

Am Schluß dieser Überlegungen zum Menschenbild der *ApkMos* sollen einige Folgerungen für die Konstruktion der religionsgeschichtlichen Landschaft des 1. Jh. stehen.

(1) Der sich aus der Perspektive heutiger Rezeption der *ApkMos* unweigerlich erhebende Vorwurf der „Vertröstung“ mit allen hemmenden Folgen für die aktive Gestaltung der je aktuellen Gegenwartsverhältnisse muß sich zunächst selbst der Kritik unterziehen. Bevor man von Vertröstung spricht, sollte die Eigenart der Situation der Trägergruppe des Textes erfaßt und ausgeleuchtet sein. Eher deutet dann die radikale Verschiebung der Heilserfahrung in den postmortalen Bereich auf eine (im rechtlich und medizinisch „abgesicherten“ Raum der westlichen Welt zugegebenermaßen fremde) gruppen-kollektive Wahrnehmung der Gegenwart als aussichtslose Belastung durch Leid, Mühsal und Beschwernis des Lebens. Eine Herkunft der *ApkMos* aus „kleinen Verhältnissen“ wäre ebenso zu bedenken wie die latent bedrohliche Situation politischer Unterdrückung durch das Imperium Romanum.⁵⁰ Zugleich erweist sich die verstärkte Notwendigkeit sozialgeschichtlicher Forschung zur Differenzierung der jüdischen Gesellschaft des 1. Jh.

(2) Die Analyse der *ApkMos* macht einmal mehr die grundlegende Einsicht deutlich, daß es keine einheitliche („dogmatische“) jüdische Anthropologie im 1. Jh. gab. Innerhalb der im Spannungsfeld von biblischer Tradition und hellenistischer Philosophie eröffneten Möglichkeiten zeigt die *ApkMos* ein zweifaches Bemühen: Sie will ein zeitgemäßes Sprechen vom Menschen erproben und zugleich letztlich die traditionelle ganzheitliche Sicht des Menschen, seines von Gott gegebenen „Lebens“, bewahren. Die Pluralität der Vorstellungen läßt vorsichtig werden gegenüber jeder Argumentation, die sich auf zeit- und religionsgeschichtlich notwendige Implikationen beruft, wie sie z.B. bei der in der Forschung konstant strittig bewerteten Frage nach dem leeren Grab Jesu Verwendung findet; zugespitzt formuliert: Das Grab müsse leer gewesen sein, da Auferstehung jüdisch (und paulinisch) nur ganzheitlich

⁵⁰ Zum Einfluß der politischen Verhältnisse auf Sprache und Inhalt von Texten seitens unmittelbar Betroffener vgl. S. Schreiber, „Caesar oder Gott (Mk 12:17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments,“ *BZ* 48 (2004) 165-85; N. Elliott, „The ‚Patience of the Jews‘. Strategies of Resistance and Accommodation to Imperial Cultures,“ *Pauline Conversations in Context* (FS C.J. Roetzel; JSNT.S 221; Sheffield: Academic Press, 2002) 32-41.

denkbar gewesen sei.⁵¹ Im Blick auf die *ApkMos* scheint es jedoch sehr wohl möglich, angesichts eines bestatteten Leichnams von Auferweckung und himmlischem Aufenthalt eines Menschenlebens zu sprechen.

(3) Die *ApkMos* führt wenigstens anfanghaft vor, wie endzeitliche Totenerweckung und unmittelbare postmortale Fortexistenz in einer Art „Zwischenzustand“ zusammen vorstellbar waren. Diese Vorstellungsmöglichkeit erweist sich beispielsweise als bedeutsam für die Auslegung von Phil 1:23, wo Paulus den Wunsch nach Loslösung vom Erdenleben und Sein mit Christus äußert, denn dann ist es zeitgeschichtlich grundsätzlich möglich, daß Paulus selbstverständlich an Gericht und Totenerweckung in der Endzeit festhält und zugleich sich selbst in unmittelbarer postmortaler Gemeinschaft mit Christus hofft.⁵² Andererseits gewinnen aber auch Aussagen wie 1 Thess 4:13-18 und 1 Kor 15:35-58 Profil, die ganz klar eine endzeitliche Auferstehung des ganzen Menschen in „verwandelter“ Gestalt voraussetzen und begründen. Im Bemühen um eine *ganzheitliche* Anthropologie tendieren Paulusbriefe und *ApkMos* in eine Richtung, auch wenn sie in der konkreten Ausgestaltung eigene Wege gehen. Und nicht zuletzt kann die Ganzheitlichkeit der Sicht vom Menschen einen Ansatz liefern zur Kommunikation mit gegenwärtigen holistischen Strömungen neuer Religiosität.

⁵¹ Bereits H.S. Reimarus (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 1778 von G.E. Lessing posthum veröffentlicht) erachtete das Leersein des Grabes als Voraussetzung für die Auferstehungsverkündigung (zur Forschung vgl. G. Theißen – A. Merz, *Der historische Jesus* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1997] 417, 420). Der Gedanke liegt so unterschiedlichen Interpretationen des leeren Grabes zugrunde wie der von G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) 48, und W. Pannenberg, „Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie“, *ζThK* 91 (1994) 318-328, hier 326-328. Auch I.U. Dalferth, „Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten“, *ζThK* 95 (1998) 379-409, hier 395, 399, hält diese Möglichkeit offen (argumentiert jedoch *theologisch* gegen die Notwendigkeit des Leerseins des Grabes, 394-400). Vgl. noch M. Hengel, „Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe“, *Auferstehung – Resurrection* (hg. F. Avemarie – H. Lichtenberger; WUNT 135; Tübingen: Mohr, 2001) 119-183.

⁵² Dazu S. Schreiber, „Paulus im ‚Zwischenzustand‘. Phil 1:23 und die Ambivalenz des Sterbens als Provokation“, *NTS* 49 (2003) 336-359.