

Einleitung

Das vorliegende Buch ist ein Beitrag zur Erforschung von Ausdeutungstraditionen der biblischen Adamsgeschichte in jüdischen, christlichen und islamischen Texten bis zum Ende des ersten Jahrtausends. Es gliedert sich in drei Teile. Teil I analysiert Entwicklungen in der Adamsgeschichte bis zum 7. Jahrhundert in jüdischen und christlichen Texten. Teil II analysiert vor diesem Hintergrund eine Gruppe von Koranpassagen (7. Jahrhundert) und Teil III betrachtet arabisch-muslimisches Material, das sich in juristischen Texten, ḥadīṭ und Koranexegese etwa bis zum Ende des 1. Jahrtausends findet. Im Laufe der Analysen werden wir eine ganze Reihe von verschiedenen Motiven aus der Ausdeutungsgeschichte der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Urmenschen(paars) thematisieren. Manche davon werden nicht durchgängig, sondern nur in einem oder zwei der drei Teile dieses Buches auftauchen. Ein in allen dreien wiederkehrendes Bild ist jedoch die Vorstellung, die Entstehung eines jeden Menschen im Mutterleib erfolge in Phasen, die analog zur Erschaffung des Urmenschen durch Gott seien – daher der von uns gewählte Titel *Adam und Embryo*. Wie Teil I zeigt, handelt es sich dabei um eine polemische Textstrategie jüdischer Texte gegen die christliche Idee, es bestehe eine besondere, herausgehobene Beziehung zwischen Adam und Jesus von Nazareth. Dem sei nicht so, alle Menschen einschließlich Jesus entstünden auf die gleiche Weise und die Beziehung zu Adam sei bei allen Menschen gleich. Teil II weist dann einerseits nach, dass embryologische Vorstellungen im Koran an weniger Stellen vorliegen als dies bislang angenommen wurde. Andererseits wird herausgearbeitet, dass an mehreren Stellen, die vorgeburtliche Entwicklung referenzieren, eine Parallelsetzung zur Entstehung des Urmenschen vorliegt und die genannte anti-christlich polemische Textstrategie zum Einsatz kommt. Teil III zeichnet nach, wie das Phänomen der parallelen Entwicklung der Vorstellungen vorgeburtlichen Lebens und der Erschaffung Adams noch mehrere Jahrhunderte in der frühislamischen Geschichte andauerte und sich im Lauf der Jahrhunderte das Verständnis dieser Parallelsetzung allmählich auflöste.

In Teil I zeigt Doru Doroftei, wie sich das jüdische, auf den Tempel in Jerusalem ausgerichtete Broterstlingsopfer nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 von einem raumgebundenen Darbringen von Opfergaben wegentwickelte und abstrahiert wurde. In den Schriften von Paulus und seinen Schülern behielt das Broterstlingsopfer einerseits die Grundidee als Zeichen der in Erfüllung gegangenen Verheißung Gottes bei, jedoch trat an die Stelle des Landes als Errettungstopos der Messias. Dieser Messias (Jesus von Nazareth als Christus gedacht) habe mit seinem Tod und seiner Auferstehung die Verfehlung Adams gesühnt und ein neues Zeitalter eingeläutet.

Auf diese Ideen reagierte das rabbinische Judentum sehr kritisch. Auch die Rabbinen überarbeiteten nach der Tempelzerstörung die Konzeption des Erstlingsopfers von einem jährlich am Tempel darzubringenden Opfern des Brotgetreides zu einem täglich darzubringenden Opfer aus dem Teig. Ihre Version des Rituals war ausdrücklich als „Brot des Landes“ konzipiert und sollte christlich-messianischen Auslegungen des Rituals untergraben. Sie übernahmen die von christlichen Schriftstellern vertretenen Assoziierung des Broterstlingsopfers mit dem Körper des Messias/neuen-Adams und gestalteten diese um. Das Vermischen der Erde für den Körper Adams beschrieben die rabbinischen Gelehrten als ein Kneten des Brotteigs, der Leben spendet. Dabei stellten die Rabbinen durch das verwendete Vokabular auch Bezüge zu Vorstellungen über embryonale Entwicklung während der Schwangerschaft her. Die Hauptidee dieser Entsprechung war, dass Gott sowohl den ersten Menschen als auch seine Nachkommen in derselben Art und Weise entstehen lässt. Er sei demnach nicht nur der Schöpfer der Welt und des ersten Menschen, sondern der Schöpfer jedes einzelnen Individuums. Spätestens im 6. Jahrhundert wurde dieser Gedankengang nachweislich gegen die christliche Idee gewendet, Jesus sei der Sohn Gottes gewesen. In diesem Strang der Auseinandersetzung mit der Adamsgeschichte stand also im Vordergrund, der Adamskörper sei wie Brot aus einem gekneteten Klumpen geformt worden.

Diesem Bild liegt ein weiteres, für die vorliegende Arbeit wichtiges Motiv zu Grunde. Es findet sich in dem breiten Spektrum spätantiker Ausdeutungen der Adamsgeschichte auch allein, ohne Bezug zur Brotmetapher in Texten syrisch christlicher Autoren des 4. bis 7. Jahrhunderts. Dort heißt es unter anderem, Gott habe Adam geschaffen, indem er einen Wassertropfen mit einem Staubkorn mischte. Im Hintergrund dieses Motivs steht die Idee, dass in Adam eine Vermischung von vier Elementen erfolgt sei, Erde, Wasser, Wärme und Luft. Hier ist zusätzlich noch das Motiv des Wassers gesondert zu betrachten, das bis zum 7. Jahrhundert im Rahmen der Entwicklung christlicher Tauftheologie auf eine facettenreiche Ausdeutungstradition zurückblickte. Es kann vermutet werden, dass die Fokussierung auf Erde und Wasser unter den vier Elementen im Zusammenhang mit diesen tauftheologischen Entwicklungen steht.

Vor dem Hintergrund dieser Motive spätantiker Ausdeutungen der Adamsgeschichte werden dann im zweiten Teil Koranstellen analysiert, die die gleichen Termini verwenden, um den Stoff zu beschreiben, aus denen Adam bzw. die Menschen entstehen: *ṭīn* (Lehm), *turāb* (Staub), *nuṭfa* (Tropfen) und *ʿalaqa* (Klumpen). Mit hinzu gezogen werden weitere Parallelstellen, die sich aus der Analyse des Materials ergeben, insbesondere eine Gruppe von vier Koranstellen, an denen dieser Stoff als *māʾ* („Wasser“) bezeichnet wird. Die bisherige Forschung hat alle Stellen, die *nuṭfa* und

mā' verwenden, als Referenzen auf menschliche Entstehung aus Sperma gelesen und die beiden Wörter entsprechend als Synonyme erachtet. Das Wort '*alaqa*' wird in der Regel als „Blutklumpen“ verstanden, was ein Stadium embryologischer Entwicklung repräsentiere. Auf diese Weise entsteht ein Bild zweier klar getrennter Motivkreise im Koran, die Referenz auf die biblische Adamsgeschichte einerseits und auf die individuelle Entstehung aus Sperma andererseits. Letzteres sei ein profanes Motiv, das keine Verankerung in bzw. Berührungspunkte mit (spät)antiken schriftgelehrten Ausdeutungen des Bibeltextes habe. Die Forschung hat darin eine Entwicklung im Korantext von einer profaneren Bildersprache hin zu einem stärker biblisch geprägten Umfeld gesehen.

Die vorliegende Analyse kommt zu einer anderen Auffassung. Es wird argumentiert, dass sich im Koran drei Motivkreise unterscheiden lassen, die gelegentlich miteinander überlappen. Erstens wird an mehreren Stellen das Bild der Vermischung von Staub und einem Wassertropfen zur Erschaffung des Urmenschen verwendet. Dieses Motiv begegnet auch an mehreren Stellen, wo von einer Entstehung aus einem Tropfen die Rede ist. Linguistische, stilistische und motivische Argumente führen zusammen genommen zu dem Schluss, dass hier eine Referenz allein auf die Erschaffung des Urmenschen vorliegt. Zweitens verwenden Stellen, die von der Entstehung von Menschen aus Wasser (*al-mā'*) sprechen, eine Motivik, die für das 7. Jahrhundert anderweitig in Texten christlicher Tauftheologie nachgewiesen ist. An diesen Stellen liegt demnach keine profane Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Samen vor, sondern eine Beziehung zu einer spezifischen religiösen Texttradition des 7. Jahrhunderts. Drittens nehmen mehrere Stellen eine Parallelisierung der Erschaffung Adams und Stadien der Entstehung neuen Lebens in einer Schwangerschaft vor. In mehreren dieser Fälle lässt sich klar nachweisen, dass sie damit eine anti-christliche Polemik verfolgen.

Daran anschließend untersucht der dritte Teil die Verwendung der Termini *nutfa*, '*alaqa*' und *mudḡa* in frühislamischen juristischen Texten und in ḥadīṭ-Material, mit einem besonderen Fokus auf dem Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ. Die Verwendung der Begriffe '*alaqa*' und *mudḡa* in Material ohne Bezug zu vorgeburtlichem Leben zeigt, dass die beiden Wörter im 7. und 8. Jahrhundert noch breiter verwendet wurden. Das legt nahe, dass ihre Verwendung im Koran bzgl. Vorgeburtlichem im Koran im frühen 7. Jahrhundert noch nicht auf eine etablierte Konvention zurückgriff. In juristischen Aussagen mit Bezug zu vorgeburtlichem Leben sind die beiden Termini eher selten belegt und sicherlich sekundär in die jeweilige Debatte eingeführt worden. Diese und noch weitere Befunde können als Indizien für einen lang gestreckten Prozesses gewertet werden, durch den der alleinig embryologische Deutungshorizont von Koranstellen wie Q 23:14, wo die Erschaffung

des Urmenschen mit einer Embryologie parallelisiert wurde, zunehmend in den Vordergrund rückte.

Von diesem Prozess legt auch die Redaktionsgeschichte des Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ Zeugnis ab, der – möglicherweise noch im 7. Jahrhundert – als ḥadīṭ-Text bewusst so formuliert wurde, dass ein gleichzeitiger Bezug auf die Erschaffung Adams und die Entstehung des Ungeborenen erfolgte. Spätestens ab dem Ende des 8. Jahrhunderts zeigen sich Prozesse, durch die diese beiden Themen sukzessive von einander entkoppelt wurden. Der Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ wurde in der Folge zunehmend allein als eine Embryologie gesehen.

In der Gesamtheit zeichnen wir hier also einen Prozess nach, in dem sich spätestens im 6. Jahrhundert in jüdischen Schriften das Bild der Adam-Embryo-Parallelisierung als Topos anti-christlicher Polemik verdichtete und im 7. Jahrhundert so auch im Koran verwendet wurde. In den folgenden Jahrhunderten entkoppelten sich die zwei Bestandteile des Bildes bei muslimischen Autoren langsam von einander.

Die vorliegende Arbeit verortet sich somit in einem Forschungsansatz der Judaistik und der jüngeren Koranforschung, der die dauernde Weiterentwicklung religiöser Texttraditionen in Rechnung stellt und damit auch anerkennt, dass sich soziale Identitäten der Gruppen, die diese Texttraditionen produzieren, im Lauf der Zeit ändern, was auch zu der Entstehung neuer Identitätskonstruktionen führen kann. In der Analyse der Texte geht dies damit einher, dass verstärkt parabiblisches Material ausgewertet wird. Es wächst das Bewusstsein dafür, dass weder im Christentum noch im Judentum mit der Festlegung auf einen bestimmten Buchkanon – etwa bis zum 2. Jahrhundert – die kreative Auseinandersetzung mit diesem Material endete. Vielmehr entstanden neue Werke, die Lücken in den biblischen Geschichten ausdeuteten, wie etwa hinsichtlich Marias, der Kindheit Jesu oder der Erschaffung der Welt. Mit diesem Bewusstsein geht auch die Erkenntnis einher, dass der Prozess hin zur Entstehung von Gruppenidentitäten, die als klar getrennt christlich und jüdisch aufgefasst werden können, sich über Jahrhunderte nach der Hinrichtung des Juden Jesus von Nazareth streckte und in vielschichtigen Aushandlungsprozessen vollzog.¹ Solche Aushandlungsprozesse von Identität erfolgten zudem *innerhalb* der jeweiligen religiösen Gruppen, gerade auch im nahöstlichen Christentum, wo eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen in theologischen, exegetischen oder auch rituellen Fragen mindestens bis ins 7. Jahrhundert zu einer regen – öfter auch polemischen – Textproduktion führten. Diese konfliktreiche Geschichte ist auch eine Geschichte permanenter Fortentwicklung

¹ Hierzu grundlegend Becker / Reed, *Ways that Never Parted*; Schäfer, *Jesus in the Talmud*.

religiöser Identitäten *innerhalb* einer Gruppe, deren Fluidität und Pluralität unter dem generischen Überbegriff „Christentum“ leicht übersehen werden kann.

Jüngere Koranforschung nimmt diesen Reichtum und die Dynamik jüdischer und christlicher Textproduktion bis zum 7. Jahrhundert verstärkt zur Kenntnis und versucht, deren inhaltliche Debatten sowie jeweils genrespezifischen und motivgeschichtlichen Entwicklungen besser zu erfassen, um so eine – im Wortsinne – möglichst solide „Kon-textualisierung“ von Koranpassagen in der religiösen Landschaft des Nahen Ostens jener Zeit zu erreichen. Die vorgelegten Analysen verstehen sich als Beitrag zu diesem Forschungsansatz. Dies geschieht auch vor dem Hintergrund historischer Forschung, die unabhängig von der Erforschung des Korantexts zu einer sozial-, wirtschafts- und religionsgeschichtlichen Neubewertung des 7. Jahrhunderts gelangt, das nun nicht mehr als radikaler Bruch und Epochenwende gesehen wird, sondern als Teil längerer Prozesse, die bereits vor den Anfängen der Entstehung des Islams einsetzen und noch Jahrhunderte darüber hinaus reichten. In diesem Sinne ist die Analyse post-koranischen Materials in Teil III auch als eigenständiger Teil zu verstehen. Einerseits erhärtet er zwar die Befunde der vorangegangenen Analysen koranischer Texte – und ist damit auch als ein methodischer Beitrag zur Koranforschung zu sehen, die eher selten bspw. ḥadīṭ analysiert. Andererseits ist er jedoch als ein Nachverfolgen eines Motivs entlang des erwähnten zeitlichen Kontinuums zu verstehen.

